

**DOSSIER THÉMATIQUE :**  
**GESTES RITUELS. DE LA TRACE À L'INTERPRÉTATION**

- 1 Sylvie DONNAT, Jean-Marie HUSSER**  
Le rite et ses traces. Perspectives méthodologiques
- 6 Marie AUGIER**  
Corps et objets interdits dans les sanctuaires (monde grec, v<sup>e</sup> av. - III<sup>e</sup> ap. J.-C.)
- 23 Claire CAMBERLEIN**  
Offrir l'antique à la divinité. L'exemple de l'*adyton* du sanctuaire de Vryokastro sur l'île de Kythnos (Cyclades)
- 37 Sylvie DONNAT**  
Les gestes rituels autour des papyrus-amulettes (Égypte, fin du II<sup>e</sup> millénaire av. n. è.)
- 51 Jean-Marie HUSSER**  
Entre rituel, mémorial et littérature de propagande. À propos de deux textes ougaritiques au genre mal défini
- 62 Anne JACQUEMIN**  
Rituels efficaces pour fonder ou déplacer un culte en Grèce ancienne
- 76 Françoise LAROCHE-TRAUNECKER**  
Les rituels de construction des temples égyptiens. Gestes représentés sur les parois et actes attestés par des fouilles à Karnak
- 96 Denis MONNERIE**  
Circulation des objets et élaboration des relations dans les cérémonies du nord de la Kanaky Nouvelle-Calédonie
- 114 ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE**
- 294 VARIA**

## DOSSIER THÉMATIQUE

## « GESTES RITUELS. DE LA TRACE À L'INTERPRÉTATION »

dir. Sylvie DONNAT et Jean-Marie HUSSER

## LE RITE ET SES TRACES. PERSPECTIVES MÉTHODOLOGIQUES

Sylvie DONNAT

Maîtresse de conférences d'égyptologie  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 ARCHIMÈDE  
chercheuse associée à l'UMR 8210 ANHIMA  
sylvie.donnat@misha.fr

Jean-Marie HUSSER

Professeur émérite d'histoire des religions  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 ARCHIMÈDE  
jeanmarie.husser@unistra.fr

## RÉSUMÉ

Établir la matérialité des gestes, qu'ils soient quotidiens, professionnels ou symboliques, est l'une des difficultés majeures de la recherche historique. La reconstitution, aussi précise que possible, et l'interprétation des gestes rituels dans les sociétés anciennes posent des questions méthodologiques et herméneutiques complexes. La difficulté à restituer la matérialité des gestes rituels à travers une documentation textuelle et archéologique fragmentée, d'interprétation souvent difficile, est illustrée par une série d'études de cas à travers la Grèce ancienne, l'Égypte, le Proche-Orient et l'Océanie contemporaine – contribution bienvenue de l'ethnologie à ces échanges interdisciplinaires.

## MOTS-CLÉS

Rituel,  
archéologie,  
philologie,  
papyrologie,  
épigraphie,  
iconographie,  
ethnologie.

A major difficulty for historical research is to reconstruct actions as they really were, whether everyday, professional or symbolic. The reconstitution (in so far as this is possible) and interpretation of ritual acts in ancient societies pose complex methodological and hermeneutical questions. The difficulty of reaching the substance of ritual acts through fragmentary textual and archaeological remains, which are often difficult to interpret, is illustrated by a series of studies from ancient Greece, Egypt, the Near East and contemporary Oceania – a welcome contribution from the field of ethnology to these interdisciplinary exchanges.

## KEYWORDS

Ritual,  
archaeology,  
philology,  
papyrology,  
epigraphy,  
iconography,  
ethnology.

Si l'importance des rites dans les religions de l'Antiquité est un fait bien établi grâce à l'abondance des sources, la difficulté, pour l'historien, est de reconstituer le « détail des rites » et la « banale séquence des gestes rituels quotidiens » [1]. Dans une perspective interdisciplinaire, le présent dossier, fruit d'un programme scientifique en cours [2], s'attache aux gestes rituels entendus comme pratiques collectives et codifiées, répétitives selon des rythmes réguliers (journaliers, annuels, etc.) ou des occurrences occasionnelles (funérailles, initiations, guerres, fondations, etc.) [3]. La méthode s'articule en deux temps : établir la matérialité des gestes avant d'en proposer une interprétation dans le cadre des pratiques et des représentations collectives des sociétés concernées. Mais c'est le premier temps de cette démarche qui a principalement retenu l'attention des contributions publiées ici, car c'est là que l'on rencontre le plus d'interrogations et de difficultés méthodologiques : retrouver les gestes concrets à travers leurs traces matérielles, décrire aussi précisément que possible leur séquence, assurer leur caractère rituel, suppose en effet d'avoir résolu, dans chaque cas, nombre de questions très précises. Établir la matérialité des gestes, qu'ils soient quotidiens, professionnels ou à caractère symbolique, est l'une des difficultés majeures de la recherche historique [4]. À la différence des anthropologues

et des sociologues qui ont la possibilité d'observer les gestes dans leur réalité éphémère, historiens et archéologues ne les saisissent qu'à travers les traces qu'ils laissent, toujours allusives, partielles, fragmentées. Ces traces sont de deux ordres : matérielles, et elles relèvent de la recherche archéologique, ou conceptuelles, et elles trouvent alors éventuellement une expression dans des textes (textes rituels, descriptions, commentaires) ou des images (objets figurés, représentations picturales, symboles, décors d'objets ou de monuments).

L'objet matériel, l'image et le texte constituent les trois grandes catégories de sources documentaires en sciences historiques et définissent des modes et des techniques d'analyse spécifiques. Il arrive que ces différents types de sources documentent les mêmes faits, et l'historien apprécie de pouvoir les croiser afin d'élargir son approche et d'assurer ses résultats, tandis que l'archéologue a recours, quand elles existent, aux sources textuelles ou iconographiques pour guider son interprétation des traces matérielles. Or, il n'est pas rare d'observer des dissonances ou des distorsions d'information d'un type de source à l'autre sur le même sujet. Il est donc important d'évaluer de façon critique les rapports entre les traces directes du rituel (restes humains ou architecturaux, objets, images ou textes engagés dans le rituel) et ce que nous en savons par des

[1] SCHEID 2000, p. 615.

[2] Programme de recherche transversal de l'UMR 7044 Archimède. Pour une présentation de la problématique du séminaire et des travaux de 2013 et 2014, voir DONNAT & HUSSER 2015. La thématique de ce dossier a suivi celle du programme, inauguré par deux journées consacrées en 2013 à l'archéologie du rituel : DONNAT, QUENET & VANDERHEYDE (dir.) 2014. Le programme transversal « Les gestes rituels : traces matérielles

et interprétations » se poursuit actuellement sous la responsabilité de J.-M. Husser et Chr. Jeunesse.

[3] SMITH 2010 ; HUSSER 2017, p. 185-190.

[4] Voir les remarques de Françoise Waquet, à propos de l'histoire des « techniques du corps » des savants (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles), sur les ressources limitées de l'historien par rapport à celles de l'ethnologue quand il s'agit de reconstruire la « véricité ou la vérité des gestes », WAQUET 2015, p. 113-114.

sources extérieures au rituel, considérées comme « secondaires » (textes, images, témoignages). Ces dernières sont a priori suspectes de ne donner qu'une version partielle des faits, en décalage chronologique ou circonstanciel avec eux, et de formuler leur propre interprétation qui fait écran à une observation objective. Elles témoignent davantage de l'existence et de l'importance d'un rituel, de l'interprétation qui en fut faite, que de son déroulement précis.

Quant aux sources « primaires », celles qui sont directement associées aux rituels, si elles présentent toutes les garanties d'authenticité dans l'information qu'elles sont susceptibles de livrer, elles semblent en revanche d'autant moins loquaces qu'elles sont proches de l'action rituelle. L'objet rituel, qu'il soit matériel, textuel ou iconique, ne parle vraiment qu'en situation, au sein de l'action rituelle dans laquelle il est inclus. Ce contexte disparu, les objets redeviennent quasiment muets aux observateurs que nous sommes, et les textes font preuve d'un laconisme et d'une concision que seuls les acteurs du rituel étaient en mesure de comprendre pleinement. Il faut alors tout le savoir-faire des différentes disciplines engagées dans cette recherche pour reconstituer le contexte et remettre ces objets rituels en situation. C'est ainsi qu'une autre problématique doit aussi être prise en considération, celle du degré de proximité d'un texte – ou d'une image – avec l'exécution du rite auquel il fait référence. L'objet textuel ou iconique considéré doit-il être envisagé comme le support d'un texte prescriptif ou d'une représentation normative, comme un commentaire extérieur à la pratique, comme un objet rituel, ou encore comme le produit d'un rituel [5] ?

L'appartenance de certains objets à un contexte rituel peut être d'emblée assurée, ce qui ne rend pas immédiatement évidente leur implication dans les rituels eux-mêmes. C'est notamment le cas des inscriptions situées à l'entrée des sanctuaires et étudiées ici par Marie Augier, riches d'informations sur les interdits rituels qui contribuent à définir la sacralité du lieu. La nature de ces interdits concernant des objets, des matières, des comportements, suggère bien, en creux, des comportements rituels, mais ceux-ci restent difficiles à préciser. La grande proximité de ces textes épigraphiques avec les

rituels exécutés dans les sanctuaires les rend paradoxalement peu explicites sur la réalité des gestes accomplis ; leur expression stéréotypée et laconique laisse dans l'ombre bien des détails sur les comportements et les rites de purification exigés des participants aux cultes.

L'implication dans le rituel est en revanche certaine pour les objets de dépôts votifs, tels ceux étudiés par Claire Camberlein, mais c'est l'analyse minutieuse de leur provenance et de leur datation qui permet de préciser un aspect particulier de leur fonction rituelle. Aux gestes d'offrandes proprement dites s'ajoute la plus-value symbolique due à la provenance et à l'ancienneté de certains objets, révélant des stratégies élitaires de compétition sociale ou des formes dévotionnelles d'attachement à la pérennité d'un lieu de culte. Là aussi, peu de détails sur l'exécution des gestes, mais la mise en évidence de représentations sociales et d'attitudes religieuses rarement explicites dans les textes grâce à un examen attentif des traces matérielles laissées par ces dépôts.

Certains textes, certaines images peuvent s'avérer être des traces directes de rituels quand ceux-ci nécessitaient la réalisation d'objets graphiques et incluaient, dans la séquence rituelle, des gestes graphiques [6]. L'étude de Sylvie Donnat sur des papyrus amulettiques (*textual amulets*) d'époque pharaonique expose les méthodes d'approche matérielle des textes qu'il est nécessaire de mobiliser, en parallèle aux analyses philologique et iconologique, pour tenter de retrouver, sur les supports d'écriture, les traces des gestes du scripteur et des manipulations subies par l'objet épigraphe.

À l'opposé, l'examen critique auquel Jean-Marie Husser soumet la forme littéraire de deux textes ougaritiques bien connus des spécialistes et habituellement considérés comme directement impliqués dans des rituels, conduit à la conclusion inverse. La proximité ressentie avec le rituel vient ici de l'usage que ces textes font de nombreuses citations de ce dernier : stances récitées ou chantées, formules prescriptives, ainsi que de l'évocation narrative du référent mythologique. Il paraît cependant certain que ces textes n'étaient pas directement impliqués dans les rituels concernés, mais qu'ils furent suscités par eux, et que leur fonction était d'en perpétuer le souvenir à des fins mémorielles et

[5] Pour cette dernière catégorie, COLIN, ADAM & PRANJIC 2014, p. 52, à propos de textes de nature commémorative.

[6] Voir, par exemple la notion, « d'écriture rituelle » forgée par KOCH-PIETTRE & BATSCH 2010. Cf. DONNAT & HUSSER 2015, p. 102.

idéologiques. Inutile donc d'y chercher le détail des rituels évoqués, mais, au fil du récit d'une liturgie riche en références mythologiques, ils dévoilent la signification idéologique des cérémonies auxquelles ils font référence.

Les contributions d'Anne Jacquemin et de Françoise Laroche-Traunecker proposent une démarche différente, consistant à interroger les données archéologiques récentes pour tester la fiabilité et préciser la nature des informations fournies sur des rituels respectivement par la tradition littéraire ou par l'iconographie. Ainsi, Anne Jacquemin revient sur un dossier nimbé d'obscurité, celui des rituels de fondation ou de déplacement de sanctuaires dans le monde grec, et plus particulièrement sur le rôle tenu, dans ce contexte, par des objets jusqu'ici mal définis et connus principalement par leur désignation d'*aphidrumata*. Il s'agissait, à travers eux, de transmettre la sacralité d'un lieu à un autre, ce qui leur conférait une éminente qualité symbolique. La nature précise de ces objets semble avoir varié, mais leur lien avec le rite sacrificiel est établi, tant par la rare documentation écrite que par l'archéologie. Dès lors, l'utilisation, à Olympie comme à Delphes, des terres grasses résultant de la combustion des sacrifices pour le nivellement du terrain avant l'agrandissement ou le déplacement d'un temple révèle un aspect rituel jusqu'ici méconnu de ces processus de construction.

De son côté, l'étude de Françoise Laroche-Traunecker reprend le dossier bien connu des représentations figurées des rites de fondation et de construction des temples en Égypte ancienne pour le confronter aux réalités archéologiques et aux plus récentes fouilles à Karnak. Épreuve de vérité pour une documentation facilement suspecte d'une représentation stéréotypée et idéalisée de la réalité. La surprise vient de ce que ce n'est pas la fidélité des images aux étapes du rituel qui s'en trouve réévaluée, mais certaines interprétations savantes

qui en furent données. Ces images n'étaient pas directement impliquées dans les rituels, elles n'en font pas non plus un descriptif précis, mais elles livrent la séquence des principales étapes d'un rituel qui pouvait s'étaler sur des dizaines d'années et que confirme nombre d'observations de terrain. L'avantage appréciable de cette documentation, il est vrai, vient du fait que les images étaient généralement accompagnées d'un texte descriptif de l'action ou reproduisant certaines des paroles qui l'accompagnaient.

Enfin, la pertinence des parallèles ethnologiques pour l'interprétation des restes archéologiques est soulignée et questionnée par les spécialistes de la pré- ou de la protohistoire parmi lesquels elle fait l'objet d'un large débat [7]. C'est un domaine où l'échange interdisciplinaire trouve tout son sens et la contribution de Denis Monnerie à ce dossier en est représentative. L'analyse minutieuse de la circulation des objets cérémoniels au sein d'une population kanak met en évidence l'élaboration et la réactivation périodique des relations sociales et du rapport au monde à travers les échanges de prestations symboliques. Ces objets cérémoniels (tissus, fruits, monnaies, paroles) font l'objet de transferts réciproques aux différentes étapes de cérémonies plus ou moins complexes. Ils deviennent à la fois agents et symboles des relations qui se « nouent » ou se « tressent » à travers eux, et dont la signification est explicitée par le discours qui les accompagne. Au-delà de ces objets cérémoniels, l'enquête de terrain révèle ici toute l'étendue de la dimension immatérielle qui sous-tend le rituel, de quoi alerter les historiens, s'il en était besoin, sur les limites de notre connaissance. ■

[7] Voir notamment JEUNESSE, LE ROUX & BOULESTIN 2016 ; JEUNESSE 2016.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- COLIN, Frédéric, ADAM, Frédéric & PRANJIC, Ivana, 2014**, « Harpocrate au chien et les cadavres de Qasr Allam. Perspectives sur le statut rituel des inhumations animales dans l'Égypte ancienne », dans S. Donnat, Ph. Quenet & C. Vanderheyde (dir.) 2014, « Dossier thématique : Archéologie du rituel », *Archimède. Archéologie et Histoire ancienne* 1, p. 32-63. URL : <http://archimede.unistra.fr/publications-et-collections/revue-archimede/archimede-1-2014/archimede-1-2014-dossier-harpocrate-au-chien/>
- DONNAT, Sylvie & HUSSER, Jean-Marie, 2015**, « Gestes rituels : traces matérielles et interprétations. Dépôts et dispositifs graphiques », dans Fr. Colin (éd.), *La chronique d'Archimède*, *Archimède. Archéologie et Histoire ancienne* 2, p. 100-102. URL : <https://archimede.unistra.fr/publications-et-collections/revue-archimede/archimede-2-2015/archimede-2-2015-chronique-du-laboratoire/>
- DONNAT, Sylvie, QUENET, Philippe & VANDERHEYDE, Catherine (dir.), 2014**, « Dossier thématique : Archéologie du rituel », *Archimède. Archéologie et Histoire ancienne* 1, p. 1-113. URL : <https://archimede.unistra.fr/publications-et-collections/revue-archimede/archimede-1-2014/#c68323>
- HUSSER, Jean-Marie, 2017**, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.
- JEUNESSE, Christian, 2016**, « À propos des conditions de formation des assemblages osseux archéologiques dans les sociétés pré-littéraires disparues européennes (Néolithique et Protohistoire). Une analyse ethnoarchéologique dans deux sociétés vivantes de l'Asie du Sud-Est », *Journal of Neolithic Archaeology* 18, p. 115-156.
- JEUNESSE, Christian, LE ROUX, Pierre & BOULESTIN, Bruno (éd.), 2016**, *Mégalithismes vivants et passés : approches croisées*, Oxford.
- KOCH-PIETTE, Renée & BATSCH, Christophe, 2010**, « Avant-propos », *Cahiers « Mondes anciens »* 1 (Écritures rituelles), consulté le 07 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/128>
- SCHEID, John, 2000**, « Pour une archéologie du rite », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 55/3, p. 615-622.
- SMITH, Pierre, « Rite », dans P. Bonté & M. Izard (éd.), 2010**, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991), Paris (4<sup>e</sup> éd.), p. 630-633.
- WAQUET, Françoise, 2015**, *L'ordre matériel du savoir. Comment les savants travaillent XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris.

## CORPS ET OBJETS INTERDITS DANS LES SANCTUAIRES (MONDE GREC, V<sup>E</sup> AV. - III<sup>E</sup> AP. J.-C.)

**Marie AUGIER**

Docteure en histoire grecque  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède  
marie.augier@gmail.com

### RÉSUMÉ

L'article se propose de revenir sur ce que les prescriptions cathartiques, ces inscriptions placées devant l'entrée des sanctuaires et limitant leur accès, indiquent des gestes rituels qui y étaient pratiqués, tels les gestes purificateurs. Ces documents épigraphiques précisent les actions ou les situations vécues hors du sanctuaire qui entraînaient une impureté rituelle et interdisent la consommation préalable de certains aliments ou le port de certains types de vêtement et objets par souci d'*eukosmia*. Ils marquent ainsi la limite entre deux espaces, l'espace sacré et l'espace extérieur au sanctuaire.

Ils mettent donc au jour en creux les actes qui ne pouvaient s'accomplir dans l'espace sacré, les corps qui ne pouvaient y pénétrer ou les vêtements et objets qui ne pouvaient s'y trouver à moins qu'ils ne soient des *anathemata*.

This article analyses the light that cathartic prescriptions –these inscriptions placed at the temples gate to regulate their access– shed on ritual gestures performed in the sanctuaries, such as purification. These epigraphic texts specify which actions and circumstances experienced outside the temple brought ritual impurity; they also prohibit the consumption, prior to entering the temple, of some food, as well as wearing specific clothes and objects, for the sake of *eukosmia*. As such, cathartic prescriptions indicate the threshold between two spaces, the sacred one, and the other outside the sanctuary. By so doing, they implicitly highlight actions that could not be performed in the sacred space, the bodies that could not enter it, and the clothes and objects that could not be in it, unless they were *anathemata*.

#### MOTS-CLÉS

Grèce antique,  
épigraphie,  
rituels,  
pureté/purification,  
souillure,  
corps,  
aliments,  
vêtements.

#### KEYWORDS

Ancient Greece,  
epigraphy,  
ritual,  
purity/purification,  
pollution,  
body,  
food,  
clothing.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Le sanctuaire est un espace à part, réservé à la divinité, le lieu où des rituels en son honneur sont accomplis. Aussi l'accès à cet espace est-il limité et encadré. Les prescriptions cathartiques, ces inscriptions placées devant l'entrée des sanctuaires indiquent les « corps » et les objets qui n'avaient pas leur place dans le sanctuaire, soit parce qu'ils apportaient avec eux une souillure rituelle, soit parce qu'ils ne seyaient pas à la divinité. Cette documentation qui s'échelonne du V<sup>e</sup> siècle av. notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère et qui regroupe une quarantaine d'inscriptions de toutes origines dans le monde grec précise quels individus étaient impurs – en raison du contact avec un mort, de la naissance ou des relations sexuelles par exemple –, mais aussi ce qu'il ne fallait pas porter sur soi ou apporter avec soi – vêtements, parures ou objets divers. Ces inscriptions concernent des personnes et des objets dont, en vertu d'un interdit, on ne devrait pas trouver la trace dans un sanctuaire. Connaître ces interdits est donc important pour aborder les gestes du rituel, car ils permettent de mettre au jour ce qui ne pouvait s'y trouver ni s'y accomplir. Face à ces interdits rituels plusieurs questions se posent : de quelle nature les impuretés corporelles sont-elles ? Comment peut-on s'en débarrasser ? Ces impuretés touchent-elle à la nature de l'individu ? Et que nous indiquent-elles alors de la limite entre les deux lieux : l'espace sacré et l'espace profane ? Enfin quelles autres pratiques interdites dans les sanctuaires suggèrent-elles ? Qu'est-ce qui motivait le rejet de certains objets ou vêtements ou parures du sanctuaire ? Trouve-t-on néanmoins trace de ces objets interdits ?

Ces inscriptions, placées à l'entrée des sanctuaires, exposaient les règles de pureté et constituent pour nous des traces de gestes rituels liés à des pratiques de purification lorsqu'elles paraissent associées à des bassins de lustration retrouvés *in situ*.

Après une brève présentation du corpus et de ses caractéristiques, l'étude se propose de présenter ces deux types d'interdits : ceux qui touchent les personnes qui ne pouvaient accéder au sanctuaire et les actions qui y étaient prohibées (accoucher, mourir,

allaier, avoir des relations sexuelles...), mais aussi ceux qui ont trait à des objets qui laissent ainsi des traces en négatif dans les sanctuaires (on interdit le port de certains vêtements ou objets dans le sanctuaire), ou qui, s'ils s'y trouvent, peuvent être le résultat d'une transgression.

## UN CORPUS DISPARATE ?

Le corpus des prescriptions cathartiques regroupe une quarantaine d'inscriptions [1] plus ou moins bien conservées. Ces inscriptions ont été regroupées dans deux tableaux placés dans les annexes à la fin de cet article. Le premier précise pour chaque inscription du corpus quel(s) interdit(s) rituel(s) y était(en)t indiqué(s), tandis que le second détaille les animaux, vêtements et objets rejetés du sanctuaire dans certaines des inscriptions. La lecture de ces tableaux permet de constater que l'ambitus chronologique est fort large, car les documents s'échelonnent du V<sup>e</sup> siècle av. notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, avec une majorité de textes à partir de la période hellénistique. Cela ne veut pas dire que des prescriptions cathartiques n'étaient pas édictées ou l'étaient moins aux périodes archaïque et classique, mais simplement que celles-ci ne nous sont parvenues qu'en petit nombre [2]. Elles ont pu être perdues ou encore regravées comme le prouve un

[1] Les références des 40 inscriptions seront données avec les abréviations usuelles ; je choisis néanmoins pour les inscriptions éditées dans les trois volumes de F. Sokolowski les abréviations suivantes : pour des inscriptions tirées des *Lois sacrées des cités grecques*, 'LSCG' ; pour les *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, 'LSS' ; pour les *Lois sacrées d'Asie Mineure*, 'LSAM'. Plusieurs références séparées par le signe '/' pourront être données pour une même inscription ; quand les inscriptions ont été publiées dans le *CGRN* [Collection of Greek Ritual Norms] – ce qui n'est pas le cas de toutes les inscriptions du corpus –, la référence *CGRN* sera ainsi également indiquée.

[2] Sept inscriptions du corpus sont datées du V<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère : LSCG 97/ CGRN 35, LSS 115/ CGRN 99, LSAM 29/ CGRN 71, LSS 31/ CGRN 65, LSS 32, LSS 63/ CGRN 27 et Pouilloux, *Rech I*, n°155.

des règlements du corpus en provenance de Délos et daté de 116/115 av. J.-C. [3] Il précise que le prêtre a fait remplacer, lors de son entrée en fonction, la stèle brisée dans le sanctuaire de Zeus Kynthios et Athéna Kynthia :

[ἱερεὺς γενόμενος] Δ[ιὸς]  
[Κυνθίου καὶ Ἀθηναῖς  
[Κυνθίας] ἐν τῷ ἐπι[τῷ]  
[Σαραπί?]ωνος ἄρχου[ν]-  
[τος] ἐνιαυτῷ, ν  
[ζακορεύον]τος Νικηφόρου  
[τὸ . . . ἀ]ντι τῆς καταγε[γ]-  
[ραφ]ησιν κατὰ πρόστα-  
[γμα ἀν]έγραψεν τὴν προγο-  
[ραφήν]· [...]

« ... devenu prêtre de Zeus Kynthios et d'Athéna Kynthia pendant l'année de l'archontat de Sarapion (?), alors que Nikèphoros était zacore .... À la place de la stèle brisée, il fit inscrire à la suite d'un ordre divin le règlement : » [Suivent les prescriptions proprement dites...]

Si l'inscription ne permet pas de dater l'origine des prescriptions qu'elle contient, elle est révélatrice du fait que la date d'une inscription ne correspond pas forcément à la date d'instauration des prescriptions qui peuvent être bien plus anciennes.

Le cadre géographique est tout aussi large, puisque les inscriptions proviennent à la fois de Grèce continentale [4], mais aussi d'Asie Mineure [5], des îles de la mer Égée [6] ou encore d'Égypte [7] ou de

Cyrénaïque [8]. La grande disparité géographique des documents ne se retrouve pas dans les prescriptions qu'ils contiennent, mais on note au contraire une relative homogénéité dans les conditions d'accès aux sanctuaires et les causes de souillure. Les souillures [9] les plus courantes mentionnées dans notre corpus, en dehors des prescriptions propres à chaque sanctuaire, étaient liées au contact avec le cadavre [10] ou le malade [11], aux relations sexuelles [12], à l'accouchement, à l'avortement ou à la fausse couche [13], et plus rarement à l'allaitement [14], aux menstruations [15] ou à l'exposition d'un enfant [16]. La consommation de certaines denrées [17] était parfois également interdite et on interdisait enfin l'accès au sanctuaire à des personnes portant certaines couleurs ou matières comme le cuir [18] ou certaines coiffures [19], mais aussi des bijoux [20] ou des armes [21].

Il est en outre assez remarquable de noter que pour certains types de prescriptions, on retrouve les mêmes termes ou les mêmes expressions pour qualifier une impureté rituelle dans des inscriptions de périodes et de lieux fort éloignés. C'est ainsi le cas des interdits rituels découlant d'une relation sexuelle : l'expression ἀπὸ γυναικός est employée dans douze prescriptions [22] ; pour les funérailles, on retrouve neuf fois [23] ἀπὸ κήδους / κάδεος / κήδεος ; pour l'avortement ou la fausse couche, ce sont des mots de la famille de διαφθορά [24], un terme au sens ambiguë, qui sont utilisés à huit reprises, tandis que pour l'accouchement, on utilise soit le substantif λέχος [25],

[3] LSS 59.

[4] C'est par exemple le cas des inscriptions LSS 31/ CGRN 65, Tégée ; SEG XXVIII 421/Lupu 2005, n° 7/ CGRN 155, Mégalopolis ; LSCG 55, Sounion.

[5] Par exemple : LSAM 29/ CGRN 71, Métropolis, Ionie ; LSAM 18/ CGRN 211, Méonie, Lydie ; LSAM 12/ CGRN 212, Pergame ; LSAM 20/ CGRN 191, Philadelphie, Lydie ; LSAM 51/ CGRN 214, Milet ; LSAM 14, Pergame.

[6] Par exemple : LSCG 151/ CGRN 86, Cos ; LSCG 156/ CGRN 85, Cos ; LSCG 124/ CGRN 181, Erésos, Lesbos ; LSCG 171/ CGRN 162, LSS 54/ CGRN 217, Délos ; LSCG 95/ CGRN 203, Délos ; LSS 59, Délos ; LSS 108, Rhodes ; LSCG 139, Lindos, Rhodes ; LSS 91, Lindos, Rhodes.

[7] LSS 119/ CGRN 144, Ptolémaïs.

[8] LSS 115/ CGRN 99.

[9] Sur l'impureté corporelle : WÄCHTER 1910, MOULINIER 1950, PARKER 1996, BENDLIN 2007.

[10] Voir *infra*.

[11] LSS 119/ CGRN 144.

[12] Voir *infra*.

[13] Voir *infra*. Il s'agit des mots de la famille de διαφθορά, terme qui peut être compris comme avortement ou fausse couche.

[14] LSS 91. Sur l'allaitement, BODIΟΥ 2011.

[15] SEG XXVIII 421/ Lupu 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSS 54/ CGRN 217 ; LSCG 55 ; LSS 91 ; DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

[16] LSS 119/ CGRN 144 ; LSAM 20/ CGRN 191.

[17] SEG XXVIII 421/ Lupu 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSS 54/ CGRN 217 ; LSCG 95/ CGRN 203 ; LSS 108 ; LSCG 139 ; LSCG 55 ; DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

[18] L'interdiction de porter des vêtements en cuir est à mettre en relation avec la souillure issue du contact avec un mort dans la mesure où le cuir est de la peau d'une bête morte.

[19] LSCG 124/ CGRN 181 ; LSS 59 ; LSS 91 ; LSAM 14.

[20] LSCG 124/ CGRN 181 ; LSAM 14.

[21] LSCG 124/ CGRN 181 ; LSS 59 ; LSS 91.

[22] LSAM 12/ CGRN 212, LSAM 14, LSAM 18/ CGRN 211, LSAM 29/ CGRN 71, LSAM 51/ CGRN 214 ; LSS 54/ CGRN 217, LSS 59, LSS 115/ CGRN 99 et LSS 119/ CGRN 144 ; LSCG 55, LSCG 95/ CGRN 203, LSCG 124/ CGRN 181.

[23] LSAM 12/ CGRN 212, LSAM 14, LSAM 18/ CGRN 211, LSAM 29/ CGRN 71, LSAM 51/ CGRN 214 ; LSCG 55, LSCG 124/ CGRN 181 ; LSCG 139 ; LSS 91.

[24] Lupu 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSS 54/ CGRN 217, LSS 91 ; LSCG 55, LSCG 124/ CGRN 181, LSCG 139 et LSCG 171/ CGRN 162 ; DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

[25] Lupu 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSCG 171/ CGRN 162 ; LSS 91 et LSS 115/ CGRN 99 ; DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

soit la forme verbale *τίκτω* [26]. Enfin, pour certaines prescriptions, comme pour l'avortement, le délai pour recouvrer sa pureté rituelle est toujours autour d'une quarantaine de jours. L'emploi de ce vocabulaire formulaire est d'autant plus significatif que, lorsqu'il s'agit de prescriptions moins fréquentes ou marginales, les termes employés sont beaucoup plus variés. Les menstruations ne sont évoquées que dans de rares prescriptions et, lorsque c'est le cas, la manière de les désigner est bien moins stéréotypée que pour d'autres interdits plus coutumiers du monde grec [27].

Cette cohérence dans les causes de souillure et dans la désignation de certaines d'entre elles se retrouve alors même que les prescriptions règlementent l'accès à des sanctuaires dédiés à des divinités différentes [28], qu'elles soient d'origine grecque (Apollon [29] ; Artémis [30] ; Artémis et Zeus Hikésios [31] ; Athéna Niképhoros [32] ; Zeus Kynthios et Athéna Kynthia [33] ; Artémis Kithônè [34] ; Artémis Phylakè [35] ; Athéna [36] ; Asclépios [37] ; Zeus Polieus [38]...) ou étrangère (Déesse-Mère [39] ; Isis, Sarapis et Anoubis [40] ; Dieux Syriens [41] ; Mên [42]...).

Le corpus se compose ainsi de documents d'origines et de dates variées qui étaient placés devant des sanctuaires honorant des divinités tout aussi variées ; malgré cette disparité, on note une similarité dans certaines impuretés et certains interdits, ce qui n'est

pas contradictoire avec l'ajout de spécificités propres au lieu, à la période ou au culte rendu dans l'espace sacré. Ainsi, constate-t-on dans cinq règlements du corpus l'ajout de sentences que l'on pourrait qualifier de « morales ». D'après ces inscriptions, l'impureté entachait non seulement le corps, mais aussi l'« esprit » (*ψυχή* ou *γνώμη*). Mais ces sentences se trouvent dans des inscriptions qui se démarquent par leur sévérité, par leur date récente et/ou par l'origine non grecque du culte concerné [43]. Il est d'ailleurs assez difficile de comprendre de quelle nature était la souillure. Si Antiphon par exemple [44] emploie le substantif *μίασμα* dans un passage pour désigner une souillure rituelle, ce terme n'est pas employé dans la documentation épigraphique. Il existe en revanche en grec un vocabulaire varié [45] qui ne nous permet pas de proposer une définition claire et uniforme de ce que serait une souillure rituelle ou une impureté corporelle dans un contexte religieux. L'adjectif *καθαρός* ou le verbe *καθαρίζω* se trouvera ainsi dans certains règlements du corpus, mais de manière générale la formulation elliptique des inscriptions ne permet pas de préciser ce que les Grecs entendaient par « souillure » [46] : une impureté corporelle certes, mais qui parfois s'étendait à la *ψυχή*.

On ne donne en effet généralement que deux informations dans ces listes : l'impureté rituelle et la manière de l'effacer, généralement une durée (d'un à

[26] LSCG 124/ CGRN 181 ; LSAM 12/ CGRN 212, LSAM 14, LSAM 51/ CGRN 214 et LSAM 119.

[27] On trouve les expressions suivantes : τὰ φυσικά, τὰ γυναικεῖα, τὰ καταμήνια ou encore la périphrase γυνή σησαμένη. Nous pouvons donc en déduire que cet interdit n'est pas d'origine grecque ; sur cette question, AUGIER 2017b.

[28] Le nombre d'inscriptions ne permet malheureusement pas de comparer les comportements rituels pour chaque divinité.

Parfois l'indication concernant la divinité honorée est manquante et ne peut être déduite, comme pour le règlement de Tégée du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (LSS 31/ CGRN 65) ; c'est aussi le cas de LSCG 124/ CGRN 181, LSS 119/ CGRN 144 et LSCG 139. Quant au règlement du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. de Rhodes (LSS 108), nous ne savons pas s'il concerne un sanctuaire en l'honneur de Sarapis ou d'Asclépios.

[29] LSS 115/ CGRN 99.

[30] LSCG 95/ CGRN 203.

[31] LSCG 171/ CGRN 162.

[32] LSAM 12/ CGRN 212.

[33] LSS 59.

[34] LSAM 51/ CGRN 214.

[35] DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

[36] LSS 91.

[37] LSAM 14.

[38] LSCG 151/ CGRN 86 ; LSCG 156/ CGRN 85.

[39] LSAM 29 / CGRN 71 et LSAM 18/ CGRN 211.

[40] SEG XXVIII 421/ LUPU 2005 n° 7/ CGRN 155.

[41] LSS 54/ CGRN 217.

[42] LSCG 55 ; DECOURT & TZIAPHALIAS 2015.

[43] LSS 59, Délos, 116/115, sanctuaire de Zeus Kynthios et Athéna Kynthia ; LSS 108, Rhodes, I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., sanctuaire de Sarapis ou d'Asclépios ; LSCG 139, Lindos, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., sanctuaire en l'honneur de divinités orientales indéfinies ; LSCG 55, Athènes, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., sanctuaire de Mên ; LSS 91, Lindos, III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., sanctuaire d'Athéna.

[44] Antiphon, *Sur le meurtre d'Hérode*, V, 82 : « Vous savez tous, je pense, que bien des hommes dont les mains étaient impures (μη καθαροί χεῖρας) ou qui avaient contracté quelque autre souillure (ἄλλο τι μίασμα), embarqués sur un vaisseau, ont entraîné dans leur perte ceux qui étaient en état de pureté à l'égard des dieux ; parfois aussi, de tels hommes, sans causer la mort d'autrui, lui ont fait courir les plus grands dangers ; souvent encore, lorsqu'ils se tenaient près des victimes, leur impureté (οὐχ ὄσιοι ὄντες) est apparue en ce qu'ils empêchaient les sacrifices traditionnels de s'accomplir » (traduction Louis Gernet, CUF, 1923).

[45] Sur le vocabulaire varié de la souillure, se reporter à PARKER 1983, p. 1-17.

[46] Voir notice « Souillure » [par Marie Augier] dans BODIYOU & MEHL 2019.

quarante-quatre jours) ou un lavage – une lustration –, ou un autre processus de purification. L'emploi d'un vocabulaire formulaire favorise donc la concision et celle-ci est redoublée par une construction elle-même elliptique qui conduit à un effacement de l'énonciateur. Les listes sont en effet introduites le plus souvent par une forme verbale à l'infinitif [47]. Suivent ensuite les prescriptions indiquées sous forme de listes. Dans la majorité des inscriptions du corpus [48], on emploie la structure ἀπὸ μὲν... ἀπὸ δὲ et le génitif ; ailleurs on emploie [49] la particule μὴ suivi de μηδὲ, répété autant de fois qu'il le faut.

Le large ambitus chronologique, le cadre géographique étendu et les sanctuaires variés concernés par les prescriptions cathartiques ne nuisent pas, à mon sens, à la cohérence d'un tel corpus, puisque des points communs saillants sont perceptibles entre les règlements : une structure formulaire, la fréquence de certaines causes de souillures et pour certaines d'entre elles une désignation formulaire. Il existe en outre un autre élément commun à toutes ces inscriptions : l'impureté et les interdits rituels ne semblent effectifs que dans l'espace sacré.

## PURETÉ RITUELLE ET ESPACE SACRÉ

La lecture des inscriptions montre que la souillure n'a d'effet que dans l'espace sacré et pas ailleurs : une personne qui aura été en contact avec un mort, avec une accouchée ou qui aura eu des relations sexuelles ne sera donc pas souillée en soi, mais ne pourra simplement pas pénétrer tout de suite dans certains espaces sacrés [50].

La souillure est attachée à un lieu, à un territoire et n'est pas effective partout. La typologie des impuretés corporelles en est un premier indice. Si l'impureté corporelle découle par exemple du contact avec un mort ou avec une accouchée, de l'accouchement ou encore des relations sexuelles, il s'agit en fait d'évènements de la vie de tous les jours. Ces situations, qui n'ont

rien d'exceptionnel, ne constituent une source d'impureté que lorsqu'une personne veut pénétrer dans l'espace sacré. Il leur faut alors se purifier, soit par le temps, soit avec des actes de purification précisés dans le règlement pour pouvoir être en état de pureté rituelle. Le fait que l'on peut facilement effacer une telle impureté indique que celle-ci n'affecte pas l'individu dans sa nature profonde.

La formulation des prescriptions cathartiques est un autre indice du caractère non pérenne et non essentiel de l'impureté notamment corporelle. C'est généralement la préposition *apo* qui est utilisée pour indiquer ce dont on doit se purifier sans autre précision. Cette formulation elliptique qui ne nomme pas les destinataires des prescriptions avait l'avantage de toucher le plus de personnes possibles et d'éviter ainsi qu'une personne impure ne pénètre dans le sanctuaire.

Le règlement du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [51] qui était placé devant le sanctuaire d'une divinité syrienne à Délos illustre parfaitement ces quelques remarques :

ἀγαθῆ τύχῃ· ἀγνεύοντας  
εἰσέναι ἀπὸ ὄψαριου τρι-  
ταίους· ἀπὸ ὑείου λουσάμε-  
νον· ἀπὸ γυναικὸς τριταίους<ς>  
ἀπὸ τετοκείας ἑβδομαίους·  
ἀπὸ διαθορῆς τετραρα-  
κοσταίους· ἀπὸ γυναικεί-  
ων ἑναταίους.

« À la Bonne Fortune ! Entrer en étant pur : s'étant tenu éloigné des plats de poisson pendant trois jours, s'étant lavé après de la viande de porc, s'étant tenu éloigné d'une femme pendant trois jours, d'(une femme) ayant accouché pendant une semaine, d'(une femme) ayant avorté/ ayant eu une fausse couche pendant quarante jours, des menstruations pendant neuf jours. »

Les impuretés évoquées ici sont temporaires, puisqu'on ne demande qu'un délai plus ou moins long avant de recouvrer sa pureté rituelle. Celles-ci s'effacent parfois avec le temps, parfois avec une ablution, comme pour la consommation de porc. L'inscription, aussi elliptique soit-elle, indique en outre

[47] C'est le cas dans le règlement de Mégalopolis en Arcadie daté de 200 ap. J.-C. [LUPU 2005 n° 7/ CGRN 155], qui était placé devant le sanctuaire d'Isis, Anoubis et Sarapis. Le verbe utilisé dans l'inscription est εἰσπορεύεσθαι, suivi du participe καθαρίζοντα ; dans le règlement de Délos daté du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. placé devant le sanctuaire des dieux Syriens [LSS 54], c'est le verbe εἰσέναι, « entrer » qui est employé, précédé cette fois du participe ἀγνεύοντας. L'idée est toujours la même : la pureté rituelle est nécessaire pour pouvoir pénétrer à l'intérieur du sanctuaire.

[48] LUPU 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSCG 171/ CGRN 162 ; LSCG 95/ CGRN 203 ; LSAM 12/ CGRN 212,

LSAM 14, LSAM 18/ CGRN 211, LSAM 29 / CGRN 71, LSAM 51/ CGRN 214, LSAM 84 ; LSS 119/ CGRN 144 ; LSS 54/ CGRN 217, LSS 59, 91 et 108 ; LSCG 55 ; LSS 4/ CGRN 217 ; DELCOURT & TZIAPHALLIAS 2015 ; LSCG 124/ CGRN 181 ; LSCG 94/ CGRN 173.

[49] LSCG 68/ CGRN 126 ; LSAM 14, LSAM 29/ CGRN 71 ; LSAM 6 ; LSAM 84 ; LSS 91 et 106 ; LSCG 154/ CGRN 148 ; LSCG 156/ CGRN 85 ; LSCG 94/ CGRN 173 ; LSS 59 ; LSCG 55.

[50] Sur cette question, AUGIER 2015 et 2016.

[51] LSS 54/ CGRN 217.

plus clairement cette séparation entre deux espaces : l'espace sacré et l'espace qui ne l'est pas, marqué par le verbe εἰσείναι [52].

Parfois la séparation entre les deux espaces est évoquée plus précisément encore, par la mention d'un lieu réservé aux pratiques purificatoires, comme dans le règlement du sanctuaire d'Athéna Nikèphoros à Pergame, daté d'après 133 av. J.-C. [53]. Au sujet des funérailles, on peut lire ce qui suit :

ἀπὸ δὲ τάφου  
καὶ ἐκφορᾶς] περιρρα<v>άμενοι καὶ διελθόντες τὴν  
πύλην, κα-

 ἦν τὰ ἀγιστήρια τίθεται, καθαροὶ ἔστωσαν  
τῷ θήμερον.

« Que ceux qui ont pris part aux funérailles et au convoi funèbre, après s'être aspergés et avoir passé la porte auprès de laquelle se tiennent les instruments de lustration, soient purs le jour même [54]. »

Le terme générique ἀγιστήρια reste malheureusement assez vague et les données archéologiques ne permettent pas de préciser les choses, mais il indique que les fidèles pouvaient procéder à certaines ablutions à l'entrée de l'espace sacré. Aussi, outre la porte qui marque un lieu de passage qui permet d'entrer dans l'espace sacré délimité par le péribole, les instruments de lustration permettent d'entrer en état de pureté rituelle après avoir pénétré un autre espace : l'espace sacré nécessitant une pureté rituelle distinct de l'espace du dehors où cette impureté n'empêche pas d'agir. Certains documents mentionnent des *perirrhanteria*. Pour entrer dans le sanctuaire d'Athéna à Lindos d'après une inscription du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. [55], la pureté rituelle est exigée après avoir passé les portes et les *perirrhanteria* :

[κα]θαρο[ύ]ς [καὶ ἀγνοῦς]  
[π]εριραντηρίων εἴσω καὶ τῶν τοῦ ναοῦ [πυλῶν]  
[ἴ]ναι

« [E]ntre[r] pu[rs] et exempts de souillure] à l'intérieur (de l'espace délimité par) les [b]assins de lustration et les [portes] du temple. »

De la même manière dans le règlement des mystères d'Andanie daté de 92 av. J.-C. [56], on peut lire :

χωραζάντω δὲ καὶ ὕδραναι. ἀναγραφάντω δὲ καί, ἀφ'  
ᾧν δεῖ καθαρίζειν καὶ ἃ μὴ δεῖ ἔχοντας εἰσπορεύεσθαι.

« Que les hiéroi [οἱ ἱεροὶ mentionnés plus haut] mettent en place aussi des vases à lustration. Et qu'il soit inscrit aussi de quoi il faut se purifier et quels objets il ne faut pas avoir pour entrer. » [57]

Le règlement prévoit d'afficher des prescriptions qui indiqueront les souillures nécessitant une purification, visiblement au moyen des *hydranai*. Ces vases à lustration, outre leur utilité, symbolisent également la limite après laquelle l'impureté rituelle est effective.

Des bassins de lustration ont été trouvés dans de nombreux sanctuaires [58], mais la question de leur usage réel reste problématique. À quoi ces instruments de lustration ou ces bassins servaient-ils vraiment ? S'agissait-il des ablutions demandées dans les prescriptions cathartiques ou d'ablutions pratiquées quel que soit l'état de pureté rituelle de l'individu qui souhaitait pénétrer dans le sanctuaire ? Il est difficile de répondre à cette question, mais on peut se demander si certaines purifications ne devaient pas être effectuées chez soi, notamment lorsqu'on demandait de s'« être lavé de la tête aux pieds » [59].

La variété des techniques purificatoires [60] va en effet plutôt dans le sens d'une purification préalable, à laquelle peut s'ajouter une purification habituelle au moyen d'ablutions pratiquées à l'entrée du sanctuaire. Le procédé le plus courant pour recouvrer sa pureté rituelle est de laisser partir la souillure avec le temps. Mais parfois cette attente est remplacée ou complétée par d'autres techniques. Généralement, on demande de se laver : il suffit le plus souvent, particulièrement après les relations sexuelles [61]. C'est le verbe *louomai* qu'on emploie dans ce cas, mais sans indiquer ce qu'il fallait laver : les mains seules, d'autres parties du corps ? Le corps en entier ? La précision « des pieds à la tête » donnée dans certains règlements ne

[52] Sur cette frontière entre deux espaces et la nécessité d'adapter son comportement et sa tenue en pénétrant dans le *temenos*, GRAND-CLÉMENT 2019.

[53] LSAM 12 / CGRN 212.

[54] Cette précision semble indiquer que l'impureté, qui se serait effacée certainement avec le temps, a disparu plus rapidement grâce à l'ablution rituelle.

[55] LSS 91.

[56] LSCG 65/ CGRN 222.

[57] Traduction DESHOURS 2006 légèrement modifiée.

[58] Sur les *perirrhanteria*, DUCAT 1964 et PIMPL 1997.

[59] Lupu 2005 n° 7/ CGRN 155 = SEG XXVIII, 421 (vers 200 av. J.-C.), règlement de pureté pour l'entrée dans le sanctuaire d'Isis, Anoubis et Sarapis à Mégalopolis : on y demande de s'être lavé de la tête aux pieds après la consommation de certains aliments ; dans le règlement LSCG 55 (II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., culte de Mên à Sounion), c'est après des relations sexuelles et les menstrues.

[60] Sur les techniques de purification, AUGIER 2017a.

[61] Par exemple : SEG XXVII, 421, LSS 115/ CGRN 99, LSCG 124/ CGRN 181, LSAM 12/ CGRN 212 et LSAM 18/ CGRN 211, LSS 91.

peut être généralisée à tous les sanctuaires ; aussi est-il difficile de savoir si les instruments de lustration se trouvant dans le sanctuaire suffisent. Parfois, les règlements disent simplement qu'on peut entrer après s'être « purifié », sans préciser ce qui est entendu par ce terme très général [62].

Dans une inscription de Méonie en Lydie, datée de 147/146 av. J.-C., on peut lire que l'*hetaira* [63] ne peut pénétrer dans le sanctuaire de la Déesse-Mère que « le troisième jour [après une relation sexuelle], après s'être entièrement purifiée comme il est habituel » [64] :

ἑταίρα τρι-  
αία περιαγνισαμένη, καθώ-  
ς εἴθισται.

Rien ne permet de savoir à quelle pratique le règlement fait allusion.

Des procédés spécifiques étaient parfois indiqués dans la réglementation. L'eau de mer pouvait être utilisée, comme pour purifier la maison du mort après ses funérailles à Iulis [65]. Dans un règlement de Cos du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. [66], il fallait se laver et s'oiindre d'huile (χρηισαμένους ἐλαίῳ) avant de pénétrer dans le sanctuaire après avoir eu des relations sexuelles dans le cadre conjugal.

Parfois les techniques de purifications pouvaient être beaucoup plus complexes. À Cos, d'après deux règlements du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [67], deux prêtresses de Déméter et le prêtre de Zeus Polieus n'avaient pas le droit, pendant leur charge, d'entrer dans la maison où quelqu'un était mort et où une femme avait accouché ou avorté, ou encore ne pouvaient pas toucher de bête morte [68]. Ces règles s'expliquent par leur rôle prépondérant dans l'accomplissement des rituels. Si ces agents du culte faisaient malgré tout une des choses interdites, le procédé de purification qu'ils devaient suivre était alors très complexe ; voici ce qui était exigé du prêtre de Zeus Polieus [69] :

αἱ δὲ τί κα τοῦτ-  
[ων τῶμ μυσαρῶν τῶι ἱαρήι συμβαῖ φαγέν, πε]ριταμέ-  
σθω χοίρωι ἔρσενι κ-  
[αὶ καθαρὰσθω ἀπὸ χρυσοῦ καὶ προσπερμεί]ας· αἱ δὲ  
τί κα τῶν ἄλ<λ>ων π-  
αρχακρο[ύσει, ἀπορρανάσθω θαλάσσαι καὶ] καθαροῶς  
ἔστω. [70]

« S'il arrive [au prêtre de manger une de ces choses impures, qu'il] coupe les extrémités d'un porcelet mâle e[t qu'il se purifie avec une coupe d'or et une prosperm]ia [71] ; si quelque chose d'autre le pousse hors du droit [chemin, qu'on répande de l'eau de mer (sur lui) et] qu'il soit pur. »

Le sang du porcelet servait à purifier le prêtre, car selon le règlement des prêtresses de Déméter, il devait être répandu tout autour du prêtre. La coupe d'or devait contenir les graines pour l'aspersion. Peu de règlements sont aussi précis que celui-ci, mais il a pour particularité de concerner des agents du culte. La question du lieu où les purifications étaient pratiquées se pose également : puisqu'il fallait utiliser le sang d'un porcelet, le rituel de purification devait-il avoir lieu dans le sanctuaire ou fallait-il l'accomplir avant d'y retourner ? La question est difficile, mais il est intéressant que ces documents rappellent l'importance de la distinction entre deux espaces : un espace où les impuretés évoquées dans les prescriptions ne grevaient pas les actions des individus et un autre où ce qui n'est pas forcément exceptionnel devient une cause d'impureté.

Attachons-nous à présent aux impuretés corporelles en nous demandant quelles indications elles donnent, en creux, sur des actes interdits dans l'espace sacré.

## TYOLOGIE NON EXHAUSTIVE DES IMPURETÉS CORPORELLES

L'impureté corporelle est évoquée dans la majorité des règlements. Elle est plus ou moins grave en fonction

[62] Par exemple : LSAM 18/ CGRN 211, LSS 91 et LSS 59.

[63] Dans la CGRN (n°211), la traduction « prostituée » est proposée pour le terme ἑταίρα, mais il me semble ici que la précision du type de partenaire porte peut-être sur la distinction entre les relations sexuelles dans le cadre du mariage légitime et celles qui n'ont pas lieu dans ce cadre sans que l'on puisse conclure que dans ce second cas il s'agisse de prostituées. Un autre règlement fait précisément cette distinction ; dans une inscription de Métropolis du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (LSAM 29/ CGRN 71), on peut lire : « On est pur [...] en s'étant tenu éloigné de relations avec sa propre femme pendant 2 jours, avec une *hetaïra* pendant 3 jours. » ([ἀγνεύ]εται [...] ἀπὸ [γυν]αικὸς τῆς [ἰδία]ς ἡμέρας δύο, ἀπὸ ἑταίρας τρεῖς). Le terme de *koinè* qui désigne une

prostituée est employé quant à lui dans l'inscription LSS 91.

[64] LSAM 18/ CGRN 211, l. 13-15.

[65] LSCG 97/ CGRN 35.

[66] LSCG 139.

[67] LSCG 154/ CGRN 148 et LSCG 156/ CGRN 85.

[68] Sur la pureté des prêtres et des prêtresses, notamment à Cos, WILGAUX 2009, p. 231-242.

[69] LSCG 156/ CGRN 85, l. 13-16.

[70] La restitution est possible par comparaison avec un autre règlement mentionnant les purifications auxquelles devaient se soumettre les prêtresses de Déméter Olympia et Isthmos à Cos : LSCG 154/ CGRN 148.

[71] Aspersion de graines.

de sa typologie, mais aussi en fonction des sanctuaires, certains se démarquant par leur sévérité. En indiquant de quoi le corps doit avoir été éloigné pendant une durée spécifique, les prescriptions cathartiques indiquent aussi ce qui ne peut avoir lieu dans le sanctuaire. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans le détail de ces impuretés corporelles [72], mais de les lister rapidement pour savoir ce qu'on ne faisait pas dans l'espace sacré.

Le cadavre [73], par les miasmes qu'il dégage, peut contaminer toutes sortes d'espaces. Aussi, le contact avec un mort [74] est-il une des causes les plus courantes d'impureté corporelle [75]. Il nécessite un délai pour recouvrer sa pureté avant de pénétrer à nouveau dans un sanctuaire, mais l'impureté corporelle du cadavre touche aussi sa maison qui doit être purifiée [76]. Les prescriptions distinguent plusieurs types de contact avec le mort. Avoir pris part aux funérailles d'un proche est ce qui souille le plus, car cela implique généralement les personnes vivant sous le même toit [77]. Les proches sont donc exposés directement aux miasmes du mort et à la contamination de la maison pendant l'exposition du cadavre, mais ils prennent aussi part à la procession vers le monument funéraire. Parmi les proches, les femmes qui donnent les soins au cadavre sont évidemment pleinement concernées. En revanche, les personnes qui ne font que s'approcher du monument funéraire, et qui auront simplement assisté au convoi funèbre seront moins souillées.

Cette distinction est ainsi précisée dans le règlement du sanctuaire d'Athéna à Lindos [78] :

[ἀπ]ὸ κήδους οἰκίου μα'  
[ἀπὸ λ]ύσειας κήδους ζ' ἀπὸ ἰσόδου γ'

« S'être tenu éloigné des funérailles d'un proche depuis quarante-et-un jours, du bain d'un cadavre depuis sept jours [79], du monument funéraire depuis trois jours. »

[72] Pour une typologie des impuretés corporelles, WÄCHTER 1910, MOULINIER 1950, PARKER 1996, AUGIER 2015.

[73] Voir notice « Cadavre » [par Reine-Marie Bérard] dans BODIΟΥ & MEHL 2019.

[74] Sur les règlements funéraires : FRISONE 2000 ; sur la souillure et la mort : ECK 2012.

[75] LSS 31/ CGRN 65 ; LSS 115/ CGRN 99 ; LSAM 29/ CGRN 71 ; LSCG 124/ CGRN 181 ; LSAM 18/ CGRN 211 ; LSAM 12/ CGRN 212 ; LSAM 51/ CGRN 214 ; LSCG 139 ; LSCG 55 ; LSS 91 ; LSAM 14.

[76] LSCG 97/ CGRN 35.

[77] Dans les inscriptions, on ne précise pas le sexe des personnes concernées par cette impureté, mais on

Les délais pour recouvrer sa pureté, même si ce règlement est particulièrement sévère, sont tout à fait révélateurs de l'échelle de gravité en fonction de la proximité avec le cadavre. Le risque d'introduire dans le sanctuaire l'impureté associée au cadavre explique toutes les précautions prises lorsqu'un animal est sacrifié, mais aussi certains interdits, comme celui de mourir et d'être enterré sur l'île de Délos, consacrée à Apollon, qui a conduit au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à une purification générale de l'île. Les morts ont été déterrés et enterrés sur l'île voisine de Rhénée [80].

Si on ne peut mourir sur l'île de Délos, on ne peut pas non plus y naître, puisque les femmes enceintes comme les morts déjà enterrés ont dû quitter l'île lors de sa purification. La femme en couches souille en effet l'endroit où elle donne la vie [81]. La maison avec son toit et ses murs est un espace clos qui conserve la souillure. Un règlement de Cyrène datant du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [82] est assez clair sur ce sujet :

[ἀ λ]εχῶι ὄροφομ μιανεῖ· τὸμ μῖεν ὑπώροφομ μιανεῖ, τὸν [δ' ἔ]ξόφορον οὐ μιανεῖ, αἶ κα μῆ ὑπένθηι· ὁ δ' ἄ[νθρ]-[ω]πος, ὃ κα ἔνδοι ἦι, ἀ(ύ)τὸς μὲν μιὰρὸς τέντα[ι ἀμ]-[έρα]ς τρῖς, ἄλλον δὲ οὐ μιανεῖ οὐδὲ ὄπτει κα ἔνθη[ι ο]-ὔτος ὁ ἄνθρωπος.

« La femme en couches souillera le toit : [elle souillera qui est sous le toit, mais] ne souillera pas qui est en-dehors, s'il n'y pénètre pas. Et la personne qui est à l'intérieur sera personnellement soumise à la souillure pendant trois jours, mais ne la transmettra pas à autrui, où qu'elle se rende. » [83]

Les délais pour recouvrer sa pureté après une naissance divergent justement en fonction de la personne touchée par la souillure : l'accouchée elle-même, qui subissait directement l'accouchement, avait besoin d'un temps plus long pour recouvrer sa pureté rituelle, tandis que ceux qui étaient en contact avec l'accouchée et qui subissaient de manière indirecte la souillure

indique simplement que le fait de prendre part à telle ou telle partie des funérailles entraîne une impureté rituelle.

[78] LSS 91, III<sup>e</sup> ap. J.-C.

[79] La durée de 7 jours pour le bain du cadavre paraît étrangement courte dans ce règlement.

[80] Thucydide, III, 104.

[81] Règlements évoquant la naissance et l'avortement ou la fausse couche comme impureté corporelle : LSS 115/ CGRN 99 ; SEG XXVIII 421/ LUPU 2005 n° 7/ CGRN 155 ; LSCG 124/ CGRN 181 ; LSCG 171/ CGRN 162 ; LSS 54/ CGRN 217 ; LSAM 20/ CGRN 191 ; LSS 119/ CGRN 144 ; LSAM 51/ CGRN 214 ; LSCG 139 ; LSCG 55 ; LSS 91 ; LSAM 14/ SEG 4, 681. Sur l'accouchement : MEHL 2009 ; BODIΟΥ & BRULÉ 2011.

[82] LSS 115/ CGRN 99.

[83] Traduction DOBIAS LALOU 1988.

devaient patienter moins longtemps. Ces dernières personnes ne pouvaient quant à elles en souiller d'autres.

La pratique de l'avortement [84] est connue en Grèce ancienne, mais on la distingue mal dans les prescriptions cathartiques de la fausse couche. Il semblerait que du point de vue de l'impureté rituelle ces deux événements soient confondus. Dans le cas d'un avortement ou d'une fausse couche, la durée pour recouvrer sa pureté est plus longue que pour une naissance, car il faut intégrer la mort du fœtus et il s'agit généralement d'une durée d'une quarantaine de jours quel que soit le sanctuaire. Deux règlements évoquent également la pratique de l'exposition qui souille autant que l'avortement ou la fausse couche [85], la finalité de cette pratique étant la mort du nouveau-né.

Enfin, les relations sexuelles [86] font partie des sources d'impureté corporelle les moins graves et les plus fréquentes [87]. Malgré tout, le vocabulaire des prescriptions « sexuelles » est on ne peut plus elliptique : soit un terme générique comme συνουσία ou τὰ ἀφροδίσια est employé, soit on désigne le partenaire sexuel : ἀπὸ γυναικός par exemple, que l'on comprend « après une relation sexuelle avec une femme » [88].

En outre, ce type d'impureté est la plus facile à effacer, puisque le plus souvent un simple lavage suffit après une relation sexuelle ou un délai très court. Parfois, des distinctions de durée sont faites en fonction du partenaire sexuel : si la relation a lieu dans le cadre du mariage, la durée est ainsi moins longue que s'il s'agit d'une relation hors de ce cadre, avec une prostituée par exemple. Le règlement de Pergame évoqué plus haut [89] est en ce sens tout à fait remarquable, car il distingue les deux cas de figures aussi bien pour l'époux que pour l'épouse :

ἀγνευέτωσαν δὲ καὶ εἰσίτωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν  
οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας  
γυναι-  
κός καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθήμερον, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας  
καὶ  
ἀλλοτρίου δευτεραῖοι λουσάμενοι.

[84] Voir notice « Avortement » [par Lydie Bodiou] dans BODIOU & MEHL 2019.

[85] LSS 119/ CGRN 144 et LSAM 84.

[86] Sur la sexualité antique, voir BOEHRINGER 2018.

[87] LSS 31/ CGRN 65 ; SEG XXVIII 421/LUPU 2005, n° 7/ CGRN 155 ; LSCG 55; LSAM 29/ CGRN 71 ; LSAM 18/ CGRN 211 ; LSAM 12/ CGRN 212 ; LSAM 20/ CGRN 191 ; LSAM 51/ CGRN 214 ; LSAM 14 ; LSCG 151/ CGRN 86 ; LSCG 156/ CGRN 85 ; LSCG 124/ CGRN 181 ; LSCG 171/ CGRN 162 ; LSS 54/ CGRN 217 ; LSCG 95/ CGRN 203 ; LSS 59 ; LSS 108 ; LSCG 139 ; LSS 91 ; LSS 119/ CGRN 144 ; LSS 115/ CGRN 99. Voir EIDINOV 2011.

« Les citoyens et tous les autres doivent être purs et entrer dans le temple de la déesse en n'ayant pas eu de relation avec leur propre épouse et leur propre époux le jour même, et deux jours après s'être lavés en n'ayant pas eu de relation avec une autre et un autre. »

Il est tout à fait notable que le règlement prévoit les relations extra-conjugales pour les femmes citoyennes également, lorsqu'on sait qu'à Athènes les *gunaikes* adultères ne pouvaient avoir accès au sanctuaire pendant dix ans [90]. Cela ne signifie pas que l'adultère n'était pas condamné à Pergame, mais simplement que le règlement se veut le plus détaillé possible par rapport aux souillures sexuelles.

Il est, en outre, interdit d'avoir un rapport sexuel dans un sanctuaire. Hérodote, dans le livre II de son *Enquête*, fait des Égyptiens et des Grecs les seuls peuples à refuser les relations sexuelles dans les sanctuaires, tout en donnant la primauté de l'interdit à l'Égypte : « Ce sont également les Égyptiens qui les premiers se sont fait une loi de ne pas s'unir à des femmes dans des sanctuaires (τὸ μὴ μίσησθαι γυναιξὶ ἐν ἱεροῖσι) et de ne pas y entrer en quittant des femmes avant de s'être lavés (μηδὲ ἀλούτους ἀπὸ γυναικῶν ἕς ἰρὰ ἐσιέναι). Presque tous les autres hommes, Égyptiens et Grecs mis à part, s'unissent aux femmes dans les lieux saints ou, en se levant de leur lit, entrent dans un sanctuaire sans s'être lavés au préalable. » [91].

À partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., une autre impureté corporelle apparaît dans des règlements assez marginaux par l'origine étrangère de leur culte [92] : l'impureté liée aux menstruations. Les règles entraînaient une contamination assez longue, puisque les femmes devaient attendre entre sept et neuf jours après les menstrues pour pénétrer à nouveau dans le sanctuaire, ce qui leur interdisait l'entrée pendant près de la moitié du mois. Nous pouvons considérer que cet interdit est marginal dans le monde grec, car les sources sont en général assez silencieuses sur les règles, les Grecs ne semblant pas connaître de tabou lié à ce phénomène.

[88] Il est intéressant de noter qu'on ne désigne pas qui est touché par cette impureté rituelle, ni même le sexe de cette personne.

[89] LSAM 12/ CGRN 212.

[90] Démosthène, *Contre Nééra*, 85-87 ; Eschine, *Contre Timarque*, 183.

[91] Hérodote, II, 64 (traduction P.-E. Legrand, CUF). Pausanias quant à lui évoque plusieurs fois cet interdit comme lorsqu'il raconte dans sa *Description de la Grèce* de quelle manière Artémis se venge de la prêtresse Comaithô utilisant son sanctuaire comme chambre nuptiale avec Mélanippe en décimant les habitants du voisinage (VII, 19, 1-6).

[92] Sur cette question, AUGIER 2017b.

L'allaitement se trouve quant à lui dans deux des règlements évoquant la menstruation [93]. Mais le caractère encore plus marginal de cet interdit ne permet pas de savoir si c'est le lait maternel ou le bruit occasionné par la présence d'un enfant en bas âge qui en est à l'origine. Il n'y a en effet pas non plus de tabou associé en Grèce au lait maternel.

Sans être entré dans le détail de ces quelques impuretés corporelles, on peut néanmoins constater que les actions rejetées à l'extérieur du sanctuaire touchent à la fois à la vie au sein de l'*oikos*, mais aussi au sein de la communauté civique en général : naissance, sexualité, mort. Toutes les « activités » liées au corps dans les interactions sociales n'étaient pas compatibles avec la pratique des rituels, comme s'il fallait conceptualiser par ces interdits la séparation entre deux espaces. Néanmoins à aucun moment on ne peut voir, dans le dispositif mis en place dans les prescriptions cathartiques, de jugement sur ces pratiques interdites dans les sanctuaires : il y a simplement une différenciation du rapport au corps dans l'espace sacré, par rapport à l'espace qui ne l'est pas. Le corps n'est pas en ce sens impur en essence, mais parce qu'il a été en contact avec des vecteurs d'impureté.

## LES INTERDITS ALIMENTAIRES

Les prescriptions cathartiques indiquent aussi parfois des interdits alimentaires. La consommation de certains aliments devait être évitée avant de pénétrer dans certains sanctuaires et si elle avait eu lieu, un délai ou une technique de purification similaire à ceux qui

suivent une impureté corporelle devaient se dérouler. L'interdit de manger de la viande en général [94], ou certaines viandes comme le porc [95], la chèvre [96] ou le cœur [97] se trouve dans certains documents. Et pourtant, il n'y avait pas d'animaux impurs en Grèce ancienne [98], et la consommation de viande faisait partie intégrante des rituels pratiqués dans le sacrifice. Aussi pourrions-nous expliquer ces interdits, qui se trouvent par ailleurs dans des règlements assez récents, par une influence pythagoricienne [99]. Le végétarisme est en effet traditionnellement attaché aux personnages de Pythagore ou d'Empédocle, tout comme un autre interdit alimentaire qui se trouve également dans certains de ces règlements : le rejet de la fève. La consommation de viande est comparable au meurtre, car les animaux comme les hommes possèdent une âme selon la doctrine pythagoricienne de la métempsychose ; les hommes peuvent se réincarner en animal ou en homme [100]. Les Anciens donnaient au rejet des fèves plusieurs explications, la plus courante étant que les fèves contiennent les esprits des morts [101] ; manger des fèves reviendrait donc à manger la tête de ses parents [102]. Une fève découpée a d'ailleurs l'odeur de la semence selon Porphyre [103] : lorsque l'on plante une fève et qu'on regarde la racine une fois qu'elle a poussé, celle-ci ressemble soit à une tête d'enfant, soit à des parties génitales.

Le poisson [104] est également rejeté dans des règlements placés devant des sanctuaires qui ont été attribués, en raison de cette mention, à la déesse Atargatis, même si les Pythagoriciens s'en abstiennent aussi selon Plutarque [105]. Le poisson était en effet

[93] LSS 91 et SEG 8, 639 / LSS 119/ CGRN 144.

[94] LSS 59, Délos, 116/115 av. J.-C. (Zeus Kynthios et Athéna Kynthia).

[95] LSS 54/ CGRN 217, Délos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Agartatis) ; LSCG 55, Sounion, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (Mên) ; LSS 55, Délos, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (divinités orientales). Voir aussi LSS 63/ CGRN 27, Thasos, 440 av. J.-C. (Héraclès) et LSS 73/ CGRN 178, Thasos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Peithô).

[96] SEG XXVIII 421/ LUPU 2005 n 7/ CGRN 155, Mégalopolis, 200 av. J.-C. (Isis, Sarapis et Anoubis) ; LSCG 139, Lindos, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (Culte oriental) ; LSS 55, Délos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (divinités orientales). Voir aussi LSS 57/ CGRN 174, Délos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (divinités sémitiques) ; LSS 58/ CGRN 216, Délos, 100 av. J.-C., (Poséïdon) ; LSS 63/ CGRN 27, Thasos, 440 av. J.-C. (Héraclès) ; LSS 73/ CGRN 178, Thasos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Peithô) ; LSS 74/ CGRN 23, Thasos (Héra) ; LSS 91, Lindos, III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.

[97] LSS 108, Rhodes, I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. (Sarapis ou Asclépios) ; l'interdit du cœur pour certaines victimes se trouve aussi dans un règlement d'Éphèse du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (LSS 121) qui précise quelles victimes devaient

fournir les prytanes en distinguant celles qui sont sans cœur de celles qui sont avec un cœur (καρδιουργούμενα, ἐκμηριζόμενα).

[98] Sur cette question, PARKER 1983 ou 1996, p. 357 et suiv.

[99] Sur les interdits et tabous alimentaires des Pythagoriciens, DETIENNE & VERNANT 1979, p. 76-114, OSBORNE 1995, p. 214-224, GARNSEY 1999, BETEGH 2014, p. 149-166.

[100] D'après Plutarque (*Moralia*, 353), les prêtres égyptiens évitaient également le porc, qu'ils considéraient comme sale.

[101] Pline, *Histoire Naturelle*, 18, 119 ; Diogène Laërte 8, 24.

[102] Athénée, 65f.

[103] Porphyre, *Vie de Pythagore*, 44.

[104] LSS 54/ CGRN 217, Délos, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Agartatis) ; LSCG 95/ CGRN 203, Délos, après 166 av. J.-C. (Artémis).

[105] Plutarque, *Moralia*, 728-730 ; cf. aussi Diogène Laërte 8, 35.

consacré à la déesse dans son culte, comme nous pouvons le lire dans une inscription de Smyrne, qui précise les sanctions promises à quiconque consommerait du poisson [106]. Enfin, l'ail est rejeté du sanctuaire de Mèn à Sounion [107]. Les interdictions de consommer ces aliments avant de pénétrer dans le sanctuaire indiquent de manière générale – sauf cas particulier comme dans le culte d'Atargatis –, en creux, ce qui ne pouvait être consommé à l'intérieur du sanctuaire.

## LES VÊTEMENTS ET OBJETS INTERDITS

L'accès au sanctuaire était également limité par d'autres types d'interdits : les interdits vestimentaires ou touchant à certains objets. La couleur, la matière ou la valeur des vêtements pouvait ainsi être contrôlées, et on ne pouvait emporter sur soi ou avec soi des objets tels que des bijoux ou des armes [108]. Enfin, on interdisait parfois de faire entrer des animaux. Ces interdits n'ont pas tous la même explication ; certains s'expliquent par le rejet du cadavre hors du sanctuaire – sauf celui qui a fait l'objet d'un sacrifice –, tandis que les autres trouvent leur origine dans le souci d'εὐκοσμία [109] inhérent à tout rituel.

Les interdits concernant la matière de certains vêtements relèvent de la première catégorie. Dans plusieurs sanctuaires, les vêtements en cuir [110] ou les sandales sont prohibés. C'est notamment le cas du sanctuaire d'Alectronè à Ialysos, d'après une inscription [111] datée de 300 av. J.-C. : « Qu'on ne porte ni sandales, ni rien d'origine porcine (μηδὲ ὑποδήματα ἐσπερέτω μηδὲ ὕγιον μηθέν) », précise le règlement. Et plus bas, les sanctions sont données :

ὅ τι δὲ κά τις παρὰ τὸν νόμον  
ποιήσῃ, τὸ τε ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος  
καθαίρετω καὶ ἐπιρεζέτω, ἢ ἔνο-  
χος ἔστω τῷ ἀσεβείῃαι.

« Si quelqu'un agit à l'encontre de la loi, qu'il purifie le sanctuaire et le *temenos* et qu'il y fasse un sacrifice ou il sera accusé d'impiété ».

Le cuir rappelle les interdits liés au cadavre, tandis que la précision sur le porc renvoie aux interdits alimentaires associés à cet animal dans certains sanctuaires. L'introduction de telles matières entraîne bien une impureté rituelle comme le précisent les sanctions requises en cas de non-respect des prescriptions. Le rejet du cuir de porc n'est pas la seule précision que l'on peut trouver dans la réglementation : dans certains cas il s'agit de la chèvre, comme dans le règlement récent de Lindos évoqué plus haut [112]. Voici les interdits vestimentaires dans ce règlement :

[ὄ]πλα ἀρήϊα μὴ φέροντας·  
αἰσθητῆς καθαρὰς ἔχοντας χωρὶς ἐπικρανίων·  
ἀνυποδέτους ἢ ἐν λευκοῖς μὴ αἰγείοις ὑποδήμασι·  
μηδὲ τι αἰγιὸν ἔχοντας·  
μηδὲ ἐν ζώναις ἄμματα·

« Ne pas porter d'armes de guerre, mais avoir des vêtements purs, tête nue, en allant pieds nus ou bien dans des chaussures blanches, mais pas en chèvre – ne rien porter qui soit en chèvre, ni de nœud à la ceinture. »

Le rejet des armes et les indications de couleur seront explicités ensuite, mais on note déjà que ce qui ne convient pas dans le sanctuaire, plus que le cuir, est la chèvre en elle-même, qui est rejetée de plusieurs sanctuaires grecs [113].

La précision des pieds nus se trouve également dans plusieurs documents [114] qui ne précisent pas d'animal tabou dans le sanctuaire ; c'est ce même interdit du cuir qu'il faut peut-être comprendre dans ces cas, même si cela peut s'apparenter également à des interdits somptuaires ou à un contact direct avec la terre. Dans un règlement du sanctuaire des divinités égyptiennes de Délos du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [115], c'est la laine qui est proscrite pour les hommes, seuls admis, qui entrent dans le sanctuaire.

[106] LSAM 17, I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.

[107] LSCG 55, Sounion, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.

[108] Sur ce type d'interdits notamment dans les sanctuaires de Déméter et Despoina, GRAND-CLÉMENT 2019 ; sur les interdits vestimentaires, MILLS 1984.

[109] L'eukosmia désigne le « bon ordre » attendu lors des rituels. Certains magistrats peuvent être chargés de le faire respecter comme les pédonomes et les gynéconomes selon Aristote (*Politique*, 1299b) ; sur cette notion dans le règlement des Mystères d'Andanie (LSCG 65/ CGRN 222), DESHOURS 2006, p. 99-108.

[110] Lors des Mystères d'Andanie [LSCG 65/ CGRN 222], on ne peut porter de sandales en cuir provenant d'animaux offerts en sacrifice aux dieux.

[111] LSCG 136/ CGRN 90.

[112] Sanctuaire d'Athéna, III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. [LSS 91].

[113] SEG XXVIII 421/LUPU 2005, n° 7 / CGRN 155 ; LSCG 139 ; LSS 91.

[114] Les pieds nus sont requis à Lykosoura dans le cadre des Mystères de Despoina (LSCG 68/ CGRN 126, III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ; à Erésos dans un sanctuaire les sandales et les vêtements de peau sont interdits (LSCG 124/ CGRN 181, II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), ce qui relie bien le fait d'aller pieds nus et le rejet du cuir. Les autres règlements mentionnant les pieds nus sont : LSAM 6, LSS 59, LSAM 14, LSCG 65/ CGRN 222.

[115] LSS 56.

*L'eukosmia* [116] est la seconde explication aux interdits portant sur des vêtements, des objets et même des animaux. Il s'agit de faire en sorte que les rituels se passent dans le calme et dans le respect de la divinité. C'est pourquoi des magistrats peuvent être désignés pour encadrer les participants et vérifier qu'ils respectent les interdits. Le règlement des Mystères d'Andanie [117] est en ce sens un bon exemple : non seulement des gynéconomes doivent veiller à ce que les femmes qui participent aux Mystères respectent les interdits vestimentaires et marchent dans le bon ordre lors de la procession, mais il mentionne toute une liste d'« encadrants » : *hieroi* et *hierai*, prêtre, secrétaire des synèdres, agoranome, les Dix, épimélètes, trésoriers, juges... Le rôle et la tenue, dans tous les sens du terme, de tous les participants sont précisés dans le règlement et des sanctions sont prévues en cas de comportements inappropriés.

Le calme peut être perturbé d'abord en introduisant par exemple des animaux dans le sanctuaire [118]. C'est pourquoi dans les prescriptions placées à l'entrée du sanctuaire d'Alétronè à Ialysos [119], outre le cuir évoqué plus haut, on interdit aussi l'accès aux animaux qui pourraient paître dans le sanctuaire de la déesse :

νόμος ἃ οὐχ ὄσιον ἐσίμειν οὐδὲ  
ἐσφέρειν ἐς τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέ-  
μενος τᾶς Ἀλεκτρώνας· μὴ ἐσί-  
τω ἵππος ὄνος ἡμίονος γίνος  
μηδὲ ἄλλο λόφουρον μηθὲν μη-  
δὲ ἐσαγέτω ἐς τὸ τέμενος μη-  
θεὶς τούτων [...]

εἰ δὲ κα  
πρόβατα ἐσβάλῃ, ἀποτεισάτω ὑ-  
πὲρ ἐκάστου προβάτου ὄβολον  
ὁ ἐσβαλὼν· ποταγγελλέτω δὲ  
τὸν τούτων τι ποιέοντα ὁ χρηί-  
ζων ἐς τοὺς μαστρούς. »

« Loi : Voici ce qu'il n'est pas permis de faire entrer ou d'apporter dans le sanctuaire et le domaine d'Alektryona : que n'entrent ni cheval,

ni âne, ni mule, ni bardot, ni aucune autre bête de somme, et qu'on n'introduise dans le domaine aucun de ces animaux [...] ; si quelqu'un pousse dedans du petit bétail, que celui qui l'a poussé paie pour chaque tête de bétail une obole. Que celui qui le désire dénonce auprès des mastroi celui qui commet un de ces délits. »

Pourquoi cet interdit ? Certains rituels impliquent la venue de nombreuses personnes, il faut donc les contrôler et les encadrer pour éviter les débordements. Il faut aussi éviter que les animaux ne souillent le sanctuaire de leurs déjections, ne se nourrissent de l'herbe et ne boivent l'eau du sanctuaire [120]. C'est pourquoi une amende est demandée en cas d'introduction d'animaux, puisque la divinité pourrait en être lésée. Le rejet de l'introduction des armes et objets métalliques [121] peut s'expliquer également par le souci d'éviter la violence et les débordements, tout comme l'introduction du vin dans le sanctuaire des divinités égyptiennes à Délos [122]. Un rituel est en outre un moment de trêve. Les conséquences de l'introduction de tels objets sont parfois précisées dans les règlements : une amende peut être prévue [123] et les objets étaient certainement consacrés.

*L'eukosmia* ne renvoie pas seulement au bon ordre et au calme lors des rituels, mais aussi à une certaine simplicité dans la tenue des participants. Les interdits portant sur les vêtements ou la parure des participants vont ainsi dans le sens de la limitation du luxe que l'on retrouve dans les lois somptuaires concernant les manifestations de deuil [124]. Les interdits ou les obligations vestimentaires pour les participants aux rituels pouvaient porter sur la couleur et la qualité des vêtements : on peut exiger des vêtements blancs [125] ou propres [126], non brodés [127] ou non colorés [128] ; la pourpre [129] est parfois interdite. On interdit aussi parfois les bijoux en or [130] ou on en limite le poids [131], de la même façon qu'on interdit les coiffures trop élaborées ou le maquillage [132] lors de certains rituels.

[116] Sur le souci d'*eukosmia* dans le règlement des Mystères d'Andanie, DESHOURS 2006, p. 99-108.

[117] LSCG 65/ CGRN 222.

[118] LSCG 124/ CGRN 181 et LSCG 136/ CGRN 90.

[119] LSCG 136/ CGRN 90, 300 av. J.-C.

[120] Le règlement d'Erésos du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [LSCG 124/ CGRN 181] le dit bien : [μη πο]τίζην δὲ μηδὲ κτήνεα μηδὲ βοσκήματα ἐν τῷ τεμένει. « Ne donner à boire ni aux troupeaux ni au bétail dans l'espace sacré. »

[121] LSS 33/ CGRN 127 (*I'aulos* est interdit), LSCG 124/ CGRN 181 (armes de guerre et objets en fer ou en bronze), LSS 59, LSAM 77.

[122] LSCG 94/ CGRN 173.

[123] LSAM 77.

[124] LSAM 16/ CGRN 108, Gambreion, III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

[125] LSAM 35/ CGRN 121 ; LSCG 68/ CGRN 126 ; LSS 59 ; LSAM 84 ; LSAM 14 ; LSCG 65/ CGRN 222.

[126] LSAM 6.

[127] LSS 32 ; LSCG 68/ CGRN 126 ; LSCG 94/ CGRN 173 ; LSAM 4 ; LSCG 65/ CGRN 222.

[128] LSS 33/ CGRN 127 ; SEG XXXVI 267 / LUPU 2005 n°4 ; LSCG 65/ CGRN 222.

[129] Pouilloux, *Rech I*, n°155 ; LSS 33/ CGRN 127 ; LSCG 68/ CGRN 126 ; LSCG 65/ CGRN 222.

[130] LSCG 68/ CGRN 126 ; LSAM 6 ; LSAM 14.

[131] LSS 33/ CGRN 127.

[132] LSS 33/ CGRN 127 ; LSCG 68/ CGRN 126 ; LSS 91 ; LSAM 14 ; LSCG 65/ CGRN 222.

Ces limitations du luxe sont présentées parfois clairement dans les règlements comme des indices de pureté, notamment lorsqu'on impose la couleur blanche ou la propreté des vêtements. Cette association est faite pour entrer dans un *oikos* sacré à Priène d'après une inscription du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. [133] ; on y précise qu'il faut « entrer dans le sanctuaire en étant pur en vêtements blancs (εἰσῖναι εἰς [τὸ] ἱερόν ἀγνὸν ἐ[ν] ἔσθητι λευκ[ῆ]ι) ».

Respecter ces interdits constitue en somme une forme de respect envers la divinité [134] ; c'est pourquoi la colère du dieu est envisagée dans certaines prescriptions. Il ne faut pas entrer dans le sanctuaire de Dionysos Bromios à Smyrne sans en respecter les règles « pour éviter de provoquer sa colère [μήνεια] » [135]. De manière plus concrète, en cas d'introduction d'objets ou de vêtements interdits, le contrevenant pouvait se risquer à une amende [136] et les objets et vêtements étaient consacrés à la divinité [137]. C'est ce qu'indique le règlement du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. précisant les interdits lors des Mystères de Despoina à Lykosoura [138] :

Δεσποίνας.  
 [[-----]] μὴ ἐξέστω  
 παρέρπην ἔχοντας ἐν τὸ ἱερόν τὰς  
 Δεσποίνας μὴ χρ[υ]σία ὅσα μὴ ἰν ἀνά-  
 θεμα μῆδὲ πορφύρεον εἰματισμὸν  
 μῆδὲ ἀνθινὸν μῆδὲ [μέλ]ανα μῆδὲ ὑπο-  
 δήματα μῆδὲ ὄακτύλιον· εἰ δ' ἂν τις  
 παρένθη ἔχων τι τῶν ἀστάλα [κ]ωλύει,  
 ἀναθέτω ἐν τὸ ἱερόν. μῆδὲ τὰς τ[ρί]-  
 χας ἀμπεπλεγμένας μῆδὲ κεκαλυμ-  
 μένος, μῆδὲ ἄνθεα παρφέρην μῆδὲ  
 μύεσθαι [...]

« (Sanctuaire de) Despoina  
 .... Qu'il ne soit pas permis de se glisser furtivement dans le sanctuaire de Despoina en ayant de l'or, sauf si c'est une offrande, ni avec un vêtement de couleur pourpre ou brodé de fleurs ou noir, ni avec des sandales, ni avec un anneau. Si quelqu'un entrerait avec un des objets que la stèle interdit, que cet objet soit consacré dans le sanctuaire ; avec les cheveux tressés, avec la tête couverte, avec des fleurs ne pas entrer et ne pas se faire initier [...]. »

Le passage est intéressant dans la mesure où l'on constate que les objets interdits dans le sanctuaire deviennent la propriété de la déesse et sont de fait considérés comme un *anathema*, une offrande à la

divinité. En somme, les objets ou vêtements luxueux sont réservés à la divinité et ne peuvent être qu'un *anathema*. Ainsi, contrairement aux pratiques interdites dans le sanctuaire, les objets interdits pouvaient-ils y laisser des traces matérielles, puisqu'on devait les trouver parmi les offrandes ou dans les sommes d'argent consacrées en cas d'amende.

## CONCLUSIONS

Le corpus des prescriptions cathartiques, malgré son caractère elliptique, fournit finalement des indices variés des pratiques rituelles dans les sanctuaires du monde grec. Ces inscriptions affichées à l'entrée du sanctuaire marquent d'abord la limite entre deux espaces : l'espace sacré, l'espace du dieu, et l'espace extérieur, et les interdits qui y sont gravés précisent dans quelle mesure ceux qui veulent pénétrer dans le sanctuaire répondent aux règles de pureté requises uniquement dans le sanctuaire. Les individus, pour être purs, doivent se débarrasser des souillures laissées par des actions ou des situations qui font partie intégrante de la vie sociale. Les impuretés corporelles évoquées dans les règlements indiquent ainsi ce qui n'a pas cours dans le sanctuaire, et l'évocation des techniques de purification ou des instruments de lustration renvoient à des gestes rituels qui devaient être pratiqués avant d'honorer la divinité, quelle qu'en soit la manière. Les interdits portant sur des vêtements et des objets montrent quant à eux combien il est primordial de faire preuve d'*eukosmia*, de simplicité et de mesure face à la divinité pour ne pas risquer de la mettre en colère. Ils sont aussi des indices de la nature de certaines offrandes qui pouvaient être faites à la divinité, car les objets interdits qui étaient introduits dans le sanctuaire devenaient la propriété du dieu et se transformaient en *anathemata*. ■

[133] LSAM 35/ CGRN 121.

[134] La simplicité est de mise pour les participants : cf. DESHOURS 2006, p. 104.

[135] LSAM 84, II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. : μὴ δὴ μήνεια γένηται. Voir aussi LSAM 6.

[136] LSS 32 ; LSCG 136/ CGRN 90.

[137] LSS 32 ; LSCG 65/ CGRN 222 ; LSCG 68/ CGRN 126.

[138] LSCG 68/ CGRN 126.

Tableau n°1 : les interdits rituels dans les sanctuaires

Règlement Lieu Date	Sanctuaire	Contact avec un mort	Accouchement et/ou contact avec une accouchée	Avortement (ou Fausse Couche) et/ou Exposition	Menstrues et/ou Allaitement	Relations sexuelles	Interdits alimentaires	Interdits : vêtement et/ou parure et/ou objets et/ou animaux
LSCG 97/ CGRN 35 Céos V <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	/ Règle les funérailles	X				X		
LSS 115/ CGRN 99 Cyrène IV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Apollon	X	X	X		X		
LSAM 29/ CGRN 71 Métropolis Ionie IV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Déesse-Mère	X				X		
LSS 31/ CGRN 65 Tégée, Arcadie IV <sup>e</sup> siècle av. J.-C..	Apollon	Inscription trop abîmée						
LSCG 68/ CGRN 126 Lykosoura Arcadie III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Mystères de Despoina		X		X			X
LSCG 154/ CGRN 148 Cos III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Déméter	X	X	X			X	
LSCG 156/ CGRN 85 Cos III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Zeus Polieus, Douze dieux, Apollon Délios	X	X	X			X	
SEG XXVIII 421 LUPU n° 7/ CGRN 155 Mégalopolis Arcadie 200 av. J.-C.	Isis, Sarapis et Anoubis		X	X	X	X	X	
DECOURT & TZIAPHALIAS 2015 Larissa II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Artémis Phulakè, Mên, Moire, Hélios, Pan, Mogga, Alaia, Lillaia, Adara, Lilla		X	X	X	X		X
LSCG 171/ CGRN 162 Cos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Artémis et Zeus Hikétios		X	X		X		
LSCG 124/ CGRN 181 Erésos Lesbos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	?	X	X	X		X		X

Règlement Lieu Date	Sanctuaire	Contact avec un mort	Accouchement et/ou contact avec une accouchée	Avortement (ou Fausse Couche) et/ou Exposition	Menstrues et/ou Allaitement	Relations sexuelles	Interdits alimentaires	Interdits : vêtement et/ou parure et/ou objets et/ou animaux
LSS 54/ CGRN 217 Délos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Dieux Syriens (Fondation)		X	X	X	X	X	
LSCG 95/ CGRN 203 Délos Après 166 av. J.-C.	Artémis					X	X	
LSAM 18/ CGRN 211 Maeonie Lydie 147-146	Cybèle	X				X		
LSAM 20/ CGRN 191 Philadelphie I <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Zeus Sôter			X		X		
LSAM 12/ CGRN 212 Pergame Après 133 av. J.-C.	Athéna Nikèphoros	X	X			X		
LSS 59 Délos 116/115	Zeus Kynthios et Athéna Kynthia					X	X	X
LSS 119/ CGRN 144 Ptolémaïs Égypte I <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	?		X	X	X	X		X
LSCG 65/ CGRN 222 Andanie 92 av. J.-C.	Déméter							X
LSAM 51/ CGRN 214 Milet I <sup>er</sup> siècle ap. J.-C.	Artémis Kithônè	X	X			X		
LSAM 52 Milet I <sup>er</sup> siècle ap. J.-C.	Asclépios		X					
LSS 108 Rhodes I <sup>er</sup> siècle ap. J.-C.	Sarapis ? Asclépios ?					X	X	
LSAM 84 Smyrne II <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Dionysos Bromios	X		X			X	X
LSS 106 Camiros Rhodes	?	X						
LSCG 55 Sounion II <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Mên	X		X	X	X	X	
LSCG 99 Céos III <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	?			X				
LSS 91 Lindos Rhodes III <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Athéna	X	X	X		X		X
LSAM 14 Pergame III <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Asclépios	X	X					X

Tableau n°2 : animaux, vêtements et objets interdits

Règlement Lieu Date	Culte concerné	Couleur des vêtements	Matériau des vêtements	Valeur des vêtements	Parure et/ou bijoux et/ou or	Autres objets	Coiffure et/ou maquillage	Animaux	Conséquences évoquées
LSS 32 Arcadie V <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Déméter			X					Objets consacrés ou amende
LSS 63/ CGRN 27, Thasos 440 av. J.-C.	Héraclès Thasien							X (sacrifice)	
Pouilloux, <i>Rech I</i> , n°155 Thasos IV <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	?			X					
LSCG 136/ CGRN 90 Ialysos 300 av. J.-C.	Alectronè		X					X	-amende -purification -sacrifice -impiété
LSAM 35/ CGRN 121 Priène III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Entrée dans un <i>oikos</i> sacré	X							
LSS 33/ CGRN 127 Patras III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Fêtes de Déméter	X		X	X	X	X		-purification -sacrilège
LSCG 68/ CGRN 126 Lykosoura III <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Mystères de Despoina	X	X	X	X	X	X	X	Objets consacrés
<i>Decourt §</i> <i>Tziaphalias</i> , 2015 Larissa II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Artémis Phylakè, Mên, Moire, Hélios, Pan, Mogga, Alaia, Lillaia, Adara, Lilla							X	
LSCG 124/ CGRN 181 Erésos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	?		X						
LSS 56 Délos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Divinités égyptiennes		X						
LSCG 94/ CGRN 173 Délos II <sup>e</sup> siècle av. J.-C.	Divinités égyptiennes			X		X			
LSAM 6 Chios I <sup>er</sup> siècle av. J.-C.	Culte féminin (Déméter ?)	X	X		X				Colère de la déesse
SEG XXXVI 267 LUPU n° 4 Marathon 61/60 av. J.-C.	Pan	X							
LSS 59 Délos Epoque romaine	Zeus Kythios et Athéna Kynthia	X	X			X			
LSAM 84 Smyrne II <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Dionysos Bromios	X							Colère du dieu
LSS 91 Lindos Rhodes III <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	?	X	X				X		
LSAM 14 Pergame III <sup>e</sup> siècle ap. J.-C.	Asclépios -incubations	X	X		X		X		
LSAM 77 Tlôs ?	?			X		X			Amende

---

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier vivement Anne Jacquemin pour ses conseils lors de la rédaction de cet article.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- AUGIER, Marie, 2015**, « Le corps et ses souillures dans les pratiques religieuses en Grèce ancienne », dans Philippe Guisard & Christelle Laizé (dir.), *Le corps*, Paris (Collection Cultures Antiques), p. 570-598.
- AUGIER, Marie, 2016**, « La souillure et le genre dans le monde méditerranéen antique », *Ktèma. Civilisation de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques* 41, p. 279-318.
- AUGIER, Marie, 2017a**, « Nul n'entre ici s'il n'est purifié. Corps, gestes et souillure dans les prescriptions cathartiques de la période archaïque à la période romaine. », *OTIUM Archeologia e Cultura Antica del Mondo Antico* 2, Article 18.
- AUGIER, Marie, 2017b**, « Le sang menstruel dans les prescriptions cathartiques », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.) *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes, p. 95-111.
- BENDLIN, Andreas, 2007**, « Purity and Pollution », dans Daniel Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, p. 178-189.
- BETEGH, Gabor, 2014**, dans Carl A. Huffman (éd.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, p. 149-166.
- BOEHRINGER, Sandra, 2018**, « La sexualité dans les sociétés grecque et romaine », dans Sylvie Steinberg (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, 2018, p. 15-91.
- BODIOU, Lydie & MEHL, Véronique, 2019**, *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes.
- BODIOU, Lydie, 2011**, « Les inquiétantes humeurs féminines. L'exemple du lait maternel dans les écrits médicaux de l'époque classique », *La femme, la parenté et le politique : parcours sensible d'une historienne, mélanges en l'honneur de Claudine Leduc, Pallas* 85.
- BODIOU, Lydie & BRULÉ, Pierre, 2011**, « Naître en Grèce ancienne. Des accouchements pour le moins mouvementés », dans Lydie Bodiou, Véronique Mehl & Myriam Soria (éd.), *Corps ravagés, corps outragés, Regards croisés de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turhout.
- DECOURT, Jean-Claude & TZIAPHALLIAS, A., 2015**, « Un règlement religieux de la région de Larissa : cultes grecs et « orientaux » », *KERNOS* 28, p. 13-51.
- DESHOURS, Nadine, 2006**, *Les mystères d'Andania, Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Paris.
- DETIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre, 1979**, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- DOBIAŠ LALOU, Catherine, 1988**, *Recherches sur le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, Lille.
- DUCAT, Jean, 1964**, « Périrrhantèria », *Bulletin de correspondance hellénique* 88/2, p. 577-606.
- ECK, Bernard, 2012**, *La Mort rouge, Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris.
- EIDINOW, Esther, 2011**, « Sex, Religion, and the Law », dans Mark Golden & Peter Toohey (éd.), *A Cultural History of Sexuality, in the Classical World*, Oxford – New York, p. 87-106.
- FRISONE, Flavia, 2000**, *Leggi e regolamenti funerari nel mondo greco I. Le fonti epigrafiche*, Galatina.
- GARNSEY, Peter, 1999**, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2018**, « «Il est interdit de...». Rituels et procédures de régulation sensorielle dans le monde grec ancien: quelques pistes de réflexion », *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*. 12, p. 49-68.
- LUPU, Eran, 2005**, *Greek Sacred Law, A Collection of New Documents*, Leiden – Boston.
- MEHL, Véronique, 2009**, « Le temps venu de la maternité », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (éd.), *La religion des femmes en Grèce ancienne, Mythes, Cultes et Sociétés*, Rennes, p. 193-206.
- MILLS, Harriane, 1984**, « Greek Clothing Regulations: Sacred and Profane? », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, p. 255-265.
- MOULINIER, Louis, 1950**, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV<sup>ème</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.
- OSBORNE, Catherine, 1995**, « Ancient Vegetarianism », dans John Wilkins, David Harvey & Mike Dobson (éd.), *Food in Antiquity*, Exeter, p. 214-224.
- PARKER, Robert, 1983**, *Miasma, Pollution and Purification in early Greek Religion* (réédité en 1996), Oxford.
- PIMPL, Heidrun, 1997**, *Perirrhantèria und Louteria: Entwicklung und Verwendung grosser Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland*, Berlin.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1955**, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1962**, *Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1969**, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris.
- WÄCHTER, Theodor, 1910**, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen.
- WILGAUX, Jérôme, 2009**, « Ὑγιής και ὀλόκλαρος. Le corps du prêtre en Grèce ancienne », dans Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Actes du XI<sup>e</sup> colloque du CIERGA, Rennes, septembre 2007*, Liège, p. 231-242.

## OFFRIR L'ANTIQUÉ À LA DIVINITÉ. L'EXEMPLE DE L'ADYTON DU SANCTUAIRE DE VRYOKASTRO SUR L'ÎLE DE KYTHNOS (CYCLADES)

**Claire CAMBERLEIN**

Docteur en archéologie grecque  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède  
claire.camberlein@hotmail.com

### RÉSUMÉ

Dans le sanctuaire de la terrasse médiane de Vryokastro (Kythnos, Cyclades), les fouilles récentes ont révélé plusieurs aménagements successifs, dont un remaniement important au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Les offrandes mises au jour sont nombreuses, et parmi elles se trouvent des objets qui remontent à l'âge du Bronze et à l'âge du Fer. Nous interrogerons les

gestes rituels à l'origine de ce dépôt, l'identité des dédicants, ainsi que les pratiques sociales qui y sont attachées, en faisant appel à des parallèles épigraphiques mais également archéologiques puisés dans le monde protohistorique européen.

#### MOTS-CLÉS

Cyclades, sanctuaire, antiquités, *adyton*, offrandes.

In the Vryokastro sanctuary (Kythnos, Cyclades), recent excavations have revealed several successive developments including an important architectural reorganisation in the 3<sup>rd</sup> century BC. Offerings are numerous, and among them are antiquities, date back to the Bronze and Iron Ages. This study investigates the ritual gestures

at source of this deposit, the identity of dedicant, as well as the social practices attached to it, by having recourse to epigraphic but also archaeological parallels in European protohistory.

#### KEYWORDS

Cyclades, sanctuary, antiquities, *adyton*, offerings.

*Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat*

L'étude des religions antiques a longtemps été l'apanage des historiens, qui trouvaient dans les sources littéraires et épigraphiques des données si riches et abondantes qu'il est, aujourd'hui encore, impossible d'envisager un essoufflement de la discipline [1]. Les périodes pré et protohistoriques restaient toutefois en retrait de ces considérations, en l'absence de sources écrites [2]. Pour ceux qui doutent de la capacité des archéologues à révéler des aspects spirituels et immatériels des rites, il convient de rappeler que les Anciens matérialisaient et rendaient concrètes leurs croyances, incarnées et donc visibles, dans l'architecture du sanctuaire, le choix de son implantation, les représentations iconographiques, les objets du culte ou encore les offrandes. Dans le monde grec, il a fallu attendre l'ouvrage de C. Renfrew sur le sanctuaire de Phylakopi dans les Cyclades [3] pour que s'ouvre une véritable « archéologie des religions », terme préféré par F. Quantin à celui d'« archéologie religieuse » ou d'« histoire religieuse » [4]. Depuis, l'approche méthodologique des rituels [5], par le biais des formes matérielles de la religion, apporte de nouvelles perspectives [6]. En 2009, A. L. D'Agata regrettait toutefois qu'en dépit du grand intérêt pour

le culte en archéologie égéenne, peu de contributions se focalisaient sur l'interprétation, l'élaboration ou le résumé des preuves à disposition dans une volonté d'élaborer une histoire compréhensible du culte égéen [7]. Les contributions de ces dix dernières années viennent combler ce vide, et les fouilles récentes de sanctuaires dans le monde égéen posent de nouvelles questions sur l'histoire du culte et des gestes rituels pour les périodes préhistorique, protohistorique et historique.

Parmi elles, les fouilles menées dans le sanctuaire de la terrasse médiane de Vryokastro sur l'île de Kythnos sont particulièrement intéressantes. L'absence de perturbations postérieures à la destruction du sanctuaire a permis de mettre en évidence les vestiges de gestes rituels peu observés ailleurs. Parmi les nombreuses offrandes mises au jour, notre attention s'est portée sur les objets plus anciens que leur contexte archéologique, ce qui en fait de véritables antiquités, c'est-à-dire des artefacts qui, par leur longue permanence, ont pu acquérir une fonction mémorielle qu'il convient d'étudier [8]. Nous nous intéressons au geste rituel – à la fois d'ordre religieux et social – à l'origine du dépôt, ainsi qu'au(x) rôle(s)

[1] Cette étude a pu être menée grâce au soutien de la Fondation Marc de Montalembert. Je remercie chaleureusement Sylvie Donnat et Jean-Marie Husser pour m'avoir associée à ce dossier interdisciplinaire.

[2] Contre HAWKES 1954, p. 161-162, sceptique quant à la possibilité d'utiliser les vestiges archéologiques pour comprendre le cadre religieux et la vie spirituelle des Anciens.

[3] RENFREW 1985 puis 1994. Pour l'auteur, en dépit des possibles variations dans leur expression, les croyances partagées par une communauté ou une société présentent toujours un certain degré de cohérence et de structure, qui permet de déduire des modèles de pratiques rituelles marquées par des formes spécifiques culturellement déterminées.

[4] QUANTIN 2011, p. 7.

[5] Le rite doit être considéré comme un comportement stéréotypé et socialement déterminé, à l'œuvre dans tous les niveaux de régulation de la vie sociale, en faisant ainsi un puissant facteur d'intégration des individus. Les

rites ont pour effet de renouveler et de maintenir le lien communautaire, de légitimer les fonctions et les hiérarchies sociales, de confirmer des règles morales, d'assurer l'identité du groupe. Voir HUSSER 2017, p. 186 et suivantes pour une définition plus précise du rite.

[6] L'archéologie des religions est récente, mais livre déjà une riche historiographie parmi laquelle nous citons LAFFINEUR 1988 ; SCHNAPP 1999 ; HÄGG 2000 ; INSOLL 2004 ; KYRIAKIDIS 2007 ; BARROWCLOUGH & MALONE 2007 ; FOGELIN 2007 ; SCHEID 2008 ; WHITLEY & HAYS-GILPIN 2008 ; ROWAN 2012. Pour un résumé de l'histoire de la recherche, voir BOWIE 2006.

[7] D'AGATA 2009, p. 2.

[8] Cet article a été écrit avant la parution de l'ouvrage d'Alexander MAZARAKIS-AINIAN, *The Sanctuaries of Ancient Kythnos*, au début de l'année 2019. Certaines informations ont été ajoutées, mais la question des « antiquités » dans le sanctuaire n'y a pas été abordée. Je tiens ici à remercier M. Alexander Mazarakis-Ainian pour m'avoir permis d'utiliser les illustrations de ses ouvrages.

que ces artefacts ont pu jouer dans la construction de la renommée du sanctuaire, en faisant appel à une stèle inscrite mise au jour dans le sanctuaire d'Athéna Lindia à Rhodes ainsi qu'à des parallèles archéologiques. Cette mise en perspective permettra de démontrer que ce phénomène tient une place importante dans la construction sociale, politique et religieuse des communautés antiques.

## LE SANCTUAIRE DE VRYOKASTRO : UN APERÇU ARCHÉOLOGIQUE

Kythnos se trouve au nord-ouest des Cyclades ; l'île présente des traces de fréquentation dès l'époque mésolithique, l'activité se concentrant alors autour de ses gisements argentifères. L'occupation continue durant l'âge du Bronze, mais l'histoire du peuplement entre l'âge du Fer et le <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. reste méconnue jusqu'au début des années 1990, date à laquelle commencent les prospections à Vryokastro qui révèlent l'existence d'une communauté prospère [9] installée dès le <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. sur la côte nord-ouest de l'île [10]. En 2001, une étude complémentaire conduite sur la partie nord du plateau médian de Vryokastro confirme la présence d'un sanctuaire dont les fouilles débutent en 2002 et s'achèvent en 2006 [11] (fig. 1). Un bâtiment public d'époque classique, peut-être le *prytaneion* de la cité, est fouillé en contrebas entre 2009 et 2013 alors que la terrasse monumentale fait l'objet d'une investigation entre 2009 et 2010.

L'abandon du site est daté de la fin du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle ap. J.-C., et la nouvelle capitale est établie à Kastro tis Orias, au nord de l'île.

Le plateau médian de Vryokastro s'élève à environ 110 m d'altitude, et mesure 200 mètres de long sur 40 mètres de large. À l'extrémité nord se trouve un sanctuaire d'époque archaïque, alors qu'au sud deux temples ont été construits à l'époque classique. Nous nous concentrerons sur la zone nord, la seule qui ait fait l'objet de fouilles systématiques. Fondé au début du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. et abandonné aux alentours du <sup>i</sup><sup>er</sup> siècle av. J.-C., le sanctuaire présente un temple à double *oikos* (E at A) orienté à l'ouest, et installé sur une terrasse longue de 26 m pour une largeur de 15 m. Chacun des *oikoi* mesure 2,90 sur 8,50 m et ils partagent un mur central. Un tremblement de terre au début du <sup>iii</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. détruit

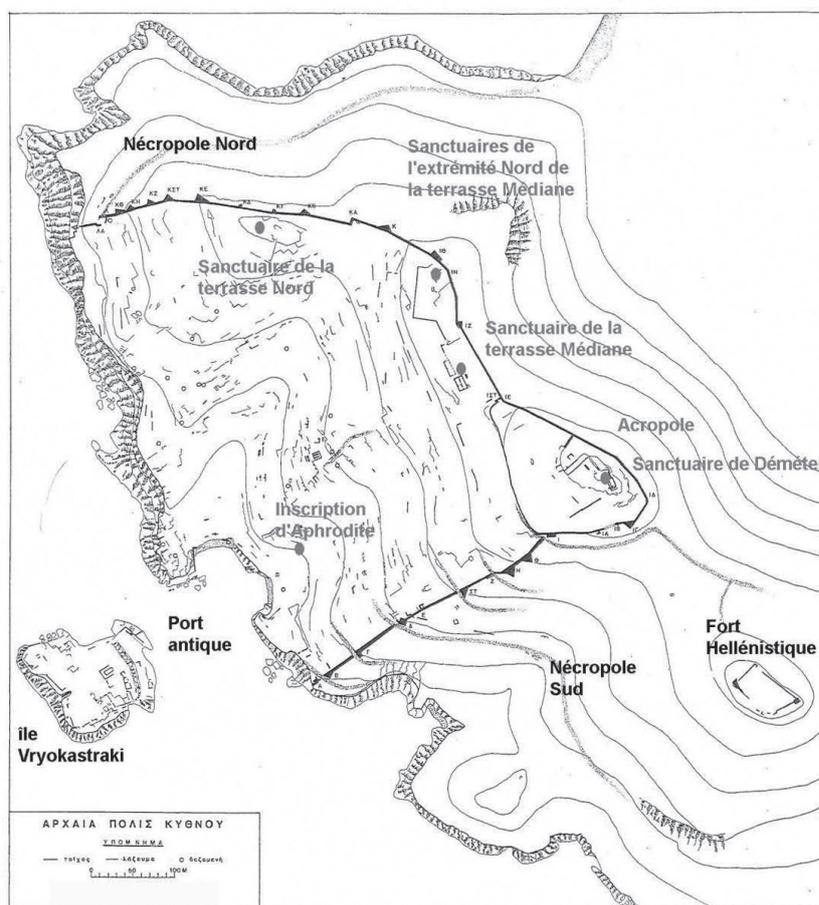


Figure 1

Plan de l'établissement de Vryokastro. D'après MAZARAKIS-AINIAN 2009, fig. 1.

[9] Cette communauté n'est pas nécessairement la même que celle présente à l'âge du Bronze, les vestiges archéologiques montrant un hiatus de l'occupation à la période submycénienne. Les sources littéraires tendent à accréditer la thèse d'une colonisation continentale durant le premier âge du Fer (Hérodote VIII, 46).

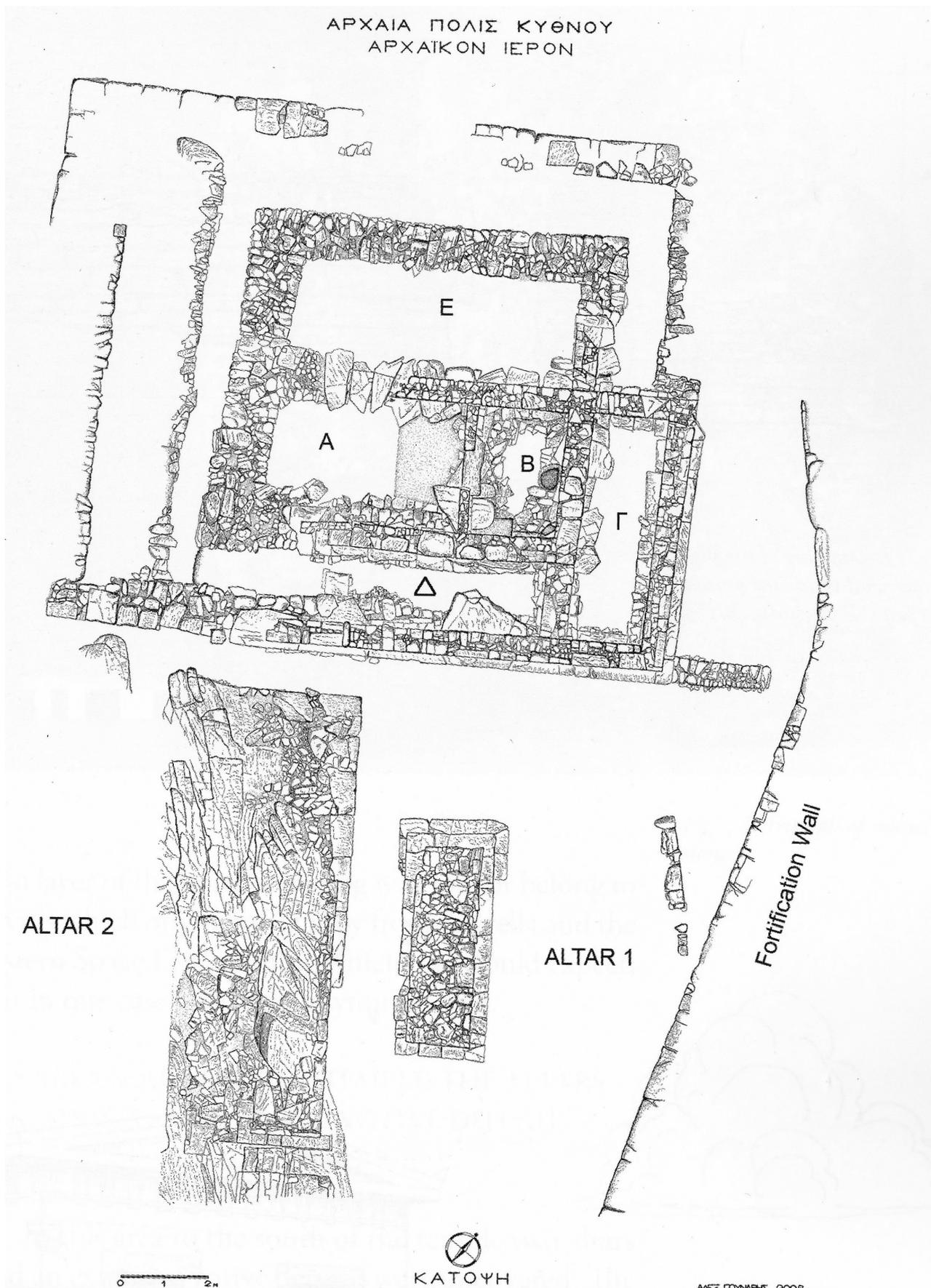
[10] Les fouilles sont dirigées par A. Mazarakis-Ainian de l'Université de Thessalie et en collaboration avec la 21<sup>e</sup> éphorie des Cyclades. Des campagnes de prospections préliminaires ont permis de dresser des plans des

fortifications ainsi que des bâtiments et des sanctuaires urbains et extra-urbains de la ville antique, pour la majorité d'entre eux fondés à la fin de l'époque géométrique ou au début de la période archaïque et fréquentés jusqu'à la période hellénistique. Voir MAZARAKIS-AINIAN & MENDONI 1998.

[11] Pour l'histoire de la recherche, nous renvoyons à la bibliographie de l'ouvrage le plus récent : MAZARAKIS-AINIAN 2017.

Figure 2

Plan du sanctuaire au nord du plateau médian de Vryokastro. Sur un dessin d'A. Mazarakis Ainian, d'après THEODOROUPOULOU 2013, p. 199, fig. 2b.



partiellement l'édifice : l'*oikos* E au nord n'est pas reconstruit alors que l'*oikos* A au sud alors le centre du culte [12]. Cette architecture incite à attribuer le sanctuaire à Apollon et Artémis, qui occupent la place centrale dans le panthéon de Kythnos. Il est alors coupé en deux par l'ajout d'un mur épais de 0,25 m, séparant le *naos* (A) de ce que les fouilleurs ont appelé l'*adyton* (B) [13], profond de 2 m, dont le sol est à un niveau inférieur de celui du reste de l'édifice et dont l'accès est marqué par un seuil monolithique (fig. 2.). Le sanctuaire connaît d'autres aménagements, comme la construction d'un mur de soutènement massif qui a pour effet de monumentaliser l'ensemble [14].

L'*oikos* nord (E) a été retrouvé entièrement vide : les offrandes qu'il contenait semblent avoir été récupérées avec minutie après le tremblement de terre et réparties dans le reste du sanctuaire. Pour l'*oikos* sud, alors que le *naos* A a été pillé avant les fouilles archéologiques, la couche de destruction qui scelle le dépôt archéologique de la pièce B n'a subi aucune perturbation ; cette situation est assez rare pour être soulignée. On a retrouvé *in situ* l'ensemble du mobilier rituel qui comprenait 1500 objets, parmi lesquels certains sont en matériaux précieux [15]. Le matériel recueilli date principalement des VI<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, certains objets datant du IV<sup>e</sup> et du début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Sans énumérer l'ensemble

des offrandes mises au jour, il convient de noter qu'elles sont soit de production locale, soit importées de diverses régions égéennes et plus largement méditerranéennes.

Leur disposition au moment de leur découverte suggère que la plupart était disposée sur des étagères fixées au mur, alors que d'autres se trouvaient attachées aux parois ou suspendues à la charpente [16]. Certaines étaient contenues dans des paniers, des boîtes en bois ou encore des vases (fig. 3). Cet agencement relève d'une sorte de « mise en scène » [17] des offrandes, certes nécessaire en raison de la petite superficie de l'*adyton*, mais qui devait également produire un effet particulier sur celui qui pouvait y accéder. L'absence de toute trace de fermeture pérenne [18] semble indiquer que l'intérieur était visible pour celui qui se trouvait dans l'axe de la porte : à la fonction de stockage s'ajoute donc une fonction d'exposition. Cette mise en scène est renforcée par la présence, dans l'axe de l'entrée, d'une première base ovoïde en argile qui a pu supporter une statue de culte en bois de type *xoanon* [19]. Une seconde base en argile, plus petite et moins bien conservée, se trouvait au sud de la première et a pu accueillir une seconde effigie de culte, probablement celle exposée d'abord dans l'*oikos* nord, puis récupérée et disposée dans l'*oikos* sud après la destruction partielle du temple [20].

[12] Honorées dans un premier temps dans deux *oikoi* séparés, les deux divinités sont ensuite réunies après la destruction partielle du temple. Le caractère des découvertes indique cependant la prééminence de la divinité féminine, en lien avec la végétation, la fertilité et la protection des enfants. Seules quelques scènes sur des vases font référence à la sphère masculine.

[13] L'emploi du terme grec *adyton* (littéralement le lieu « où l'on ne pénètre pas ») pour désigner une pièce à l'arrière du temple est une convention moderne. Les Grecs désignaient par ce mot une forme architecturale non définie pouvant revêtir plusieurs fonctions : un lieu de stockage au sein de l'unité d'habitation, un lieu oraculaire hypèthre (temple d'Apollon à Claros), un lieu oraculaire à l'intérieur d'un édifice (temple d'Apollon à Delphes), un lieu de stockage pour les offrandes les plus importantes et parfois pour l'image de culte. Leur caractéristique commune est qu'il s'agit d'un lieu dont l'accès est restreint. Les temples à *adyta* sont en nombre restreint sans être rares, et on en possède d'autres exemples dans les Cyclades comme à Yria ou Koukounaries de Paros. Il est toutefois impossible d'associer ce type d'architecture à un culte, une divinité ou une région géographique particulière. Voir THALMANN 1975 ; HOLLINSHEAD 1999. Le mot a également été utilisé pour désigner une pièce pouvant accueillir des rites secrets, sans que l'on puisse pour autant y voir leur fonction principale. Voir DINSMOOR & ANDERSON 1950, p. 387 ; ROBERTSON 1971, p.39 et TOMLINSON 1976, p. 130. Enfin, il a souvent été supposé que les temples avec *adyton* abritaient des cultes chthoniens, mais cela ne peut être affirmé, voir KAHIL 1977, p. 86.

[14] Cette construction rend obsolète l'utilisation d'un ancien mur de *temenos*, retrouvé lors des fouilles et qui semble avoir été mis en place dès la fin de l'époque archaïque. Voir MAZARAKIS-AINIAN 2019, p. 85 et fig. 137.

[15] MAZARAKIS-AINIAN 2005 et MAZARAKIS-AINIAN & MITSOPOULOU 2007.

[16] Pausanias décrit un phénomène similaire dans le temple d'Asclépios à Sicyone (II, 10, 3) où des figurines étaient suspendues au plafond.

[17] MAZARAKIS-AINIAN 2005.

[18] On peut toutefois envisager la présence d'un rideau ou d'un autre dispositif destiné à cacher l'intérieur de l'*adyton*, qui n'aurait laissé aucune trace visible par le biais archéologique.

[19] La conception moderne du *xoanon* est tributaire de l'utilisation du mot par Pausanias. Dans la *Périégèse*, le terme est employé une centaine de fois et désigne toujours une statue de bois représentant un dieu, dont l'anthropomorphisme est plus ou moins poussé selon l'ancienneté de l'objet. Pour le périégète, la fabrication des *xoana* remonte haut dans le temps, avant l'apparition des *agalмата* (I, 22, 3 ; II, 19, 3). Voir VINCENT 2003 et PIRENNE-DELFORGES 2004, p. 813.

[20] MAZARAKIS-AINIAN 2005 émet l'hypothèse que certains bijoux – comme les fibules ou les épingles en bronze – retrouvés enfoncés verticalement dans le sol au pied de cette base, puissent avoir décoré des vêtements qui habillaient la statue de culte.

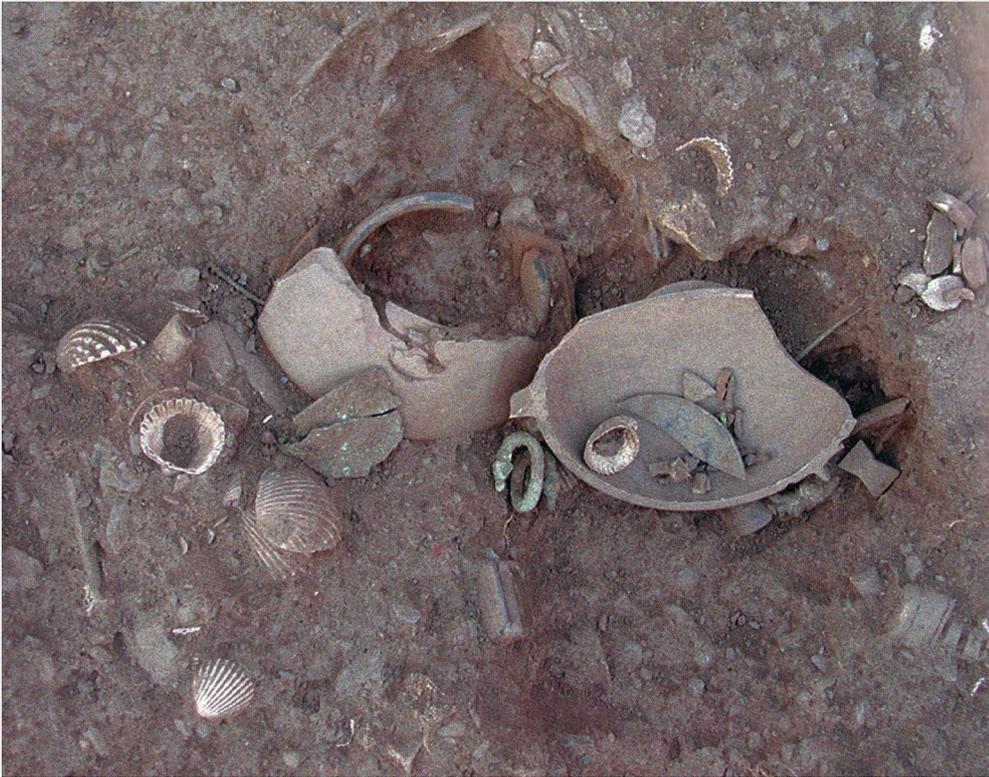


Figure 3  
Photographies des offrandes contenues dans des vases, dont certains ont été retrouvés au pied des murs. D'après MAZARAKIS-AINIAN 2005, fig. 5, 18 et 20.

Les offrandes conservées dans l'*adyton* sont principalement datées entre le VII<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècles av. J.-C., et remontent ainsi à la première phase du sanctuaire, avant qu'il ne soit partiellement détruit par un tremblement de terre. Elles ont alors été minutieusement récupérées et replacées dans l'*oikos* sud au début du III<sup>e</sup> siècle [21]. Le pillage de la première partie du temple empêche une vision claire des choix opérés dans la répartition des anciens ex-voto entre les pièces A et B. En revanche, les fouilles à l'extérieur du temple indiquent qu'une partie de cet ensemble a été déposée dans l'espace Γ, espace long et étroit entre le mur du temple et le mur de péribole à l'est [22] (fig. 2). Le reste a constitué un grand dépôt votif éparpillé sur une zone longue de 8 m et large de 1,60 m, à l'ouest du mur de fortification [23] (fig. 2). L'état de conservation des offrandes découvertes dans l'*adyton* permet d'émettre l'hypothèse que celui-ci a accueilli les offrandes les mieux conservées et les plus

précieuses [24], et que le reste a été réparti selon la valeur et le degré de fragmentation dans les deux autres dépôts.

La restructuration du sanctuaire s'accompagne d'une réorganisation monumentale du plateau grâce à la construction d'une terrasse massive longue de 60 m. Datée de l'époque hellénistique, elle permet d'aménager un espace suffisant pour des rassemblements à caractère communautaire à proximité immédiate de l'ancien temple partiellement ruiné. A. Mazarakis-Ainian y voit une possible agora, en raison de la présence en contrebas d'un grand édifice public d'époque classique, dont l'architecture et le mobilier suggèrent qu'il puisse s'agir du *prytaneion* [25]. Peu de temps après le réaménagement, une seconde destruction violente entraîne la ruine finale du bâtiment au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Cette fois, aucune reconstruction n'aura lieu, permettant la conservation en place des offrandes au sein de l'*adyton*.

[21] Cette opération de récupération des anciennes offrandes s'est sans doute accompagnée d'autres rituels destinés à la refondation du sanctuaire. On en conserve peut-être une trace contre le mur externe de l'*adyton*, dans l'angle sud-est, où a été mise au jour une zone de bûcher (comprenant des cendres, des ossements animaux et des vases brisés d'époque hellénistique). Ces vestiges peuvent être les restes d'un sacrifice de fondation effectué lors de la réparation de l'*oikos* sud. Voir MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 118, fig. 22.

[22] MAZARAKIS-AINIAN 2005.

[23] MAZARAKIS-AINIAN 2010, pl. 17.2. Étant donnée la composition de ce dépôt, il semble être lui aussi la conséquence de la recherche parmi les débris des anciennes offrandes contenues dans le temple juste après le tremblement de terre du III<sup>e</sup> siècle.

[24] Cela peut être confirmé par le fait que certaines offrandes, comme la *kylix* du peintre de Tarente ou le cratère attique à figures rouges, ont fait l'objet d'une réparation dans l'Antiquité. Voir MAZARAKIS AINIAN 2017.

[25] MAZARAKIS-AINIAN 2017. L'édifice contenait les poids et les mesures en plomb officiels de la cité.

## LES OFFRANDES ANTIQUES DANS LE SANCTUAIRE

Une analyse plus précise du matériel dans l'ensemble de l'espace du sanctuaire permet de confirmer l'hypothèse d'une sélection et d'une répartition réfléchie des offrandes entre l'*adyton*, l'espace  $\Gamma$  et le grand dépôt votif. On a mentionné l'existence de quelques objets antérieurs au VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., date des premières traces de culte sur la terrasse. Certains datent de la fin de l'âge du Bronze : il s'agit d'un sceau en cornaline de forme amygdaloïde portant la représentation d'un bateau et daté assez largement du Minoen Récent III (XIV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) [26] (fig. 4), de quatre perles en cornaline dont l'une est décorée de rainures horizontales [27], de cinq perles [28] et de cinq petits obélisques en cristal de roche [29] et d'au moins quatre perles en verre de la typologie *melon-shaped* [30]. Les autres antiquités remontent au début de l'âge du Fer (X<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) : il s'agit de cinq fibules

en bronze présentant trois groupes d'anneaux incisés sur l'arc [31] et d'une fibule en bronze présentant une boule proéminente sur l'arc [32]. Leur nombre restreint, les catégories auxquelles elles appartiennent et l'absence de toute autre trace antérieure au VII<sup>e</sup> siècle empêchent de les interpréter comme les vestiges d'un culte plus ancien sur le site [33]. Au moment de leur dépôt, que nous faisons remonter par prudence aux débuts du culte sur la terrasse, il s'agissait déjà d'antiquités [34].

L'accumulation de « reliques » [35] dans les sanctuaires grecs est un phénomène bien connu des sources écrites, dont J. Boardman a tenté d'établir une liste exhaustive [36]. Toutefois, si l'on prend les écrits de Pausanias, les objets mentionnés ont dans la majorité des cas été dédiés peu de temps après leur fabrication, et ont ainsi acquis le statut de « reliques » au sein du sanctuaire où ils ont été précieusement conservés. Le cas des *xoana* peut ici être évoqué : plusieurs textes mentionnent la longue conservation de

Figure 4

Perles et sceau en cornaline présentant le motif d'un navire. D'après MAZARAKIS-AINIAN 2017, fig. 128 (coll. Froehner 199). Photo Attilio Mastrocinque.



[26] MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 237-238, fig. 128 en bas à gauche, note 293, avec bibliographie associée. Voir aussi MAZARAKIS-AINIAN 2019, p. 106, note 83 avec bibliographie associée, fig. 172.

[27] MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 237, fig. 128.

[28] MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 237 ; MAZARAKIS-AINIAN 2019, p. 106, notes 86 et 87, fig. 173-174.

[29] MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 238, fig. 130 ; MAZARAKIS-AINIAN 2019, p. 106, notes 88 et 89.

[30] Elles côtoyaient dans l'*adyton* du temple d'autres perles en verre datées pour la grande majorité d'entre elles entre la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et le début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 212-213, fig. 132.

[31] Elles présentent des similitudes avec des fibules mises au jour à Lefkandi dans un contexte du X<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 200.

[32] Des exemples similaires ont été mis au jour dans des contextes protogéométriques (antérieurs à 800 av. J.-C.) à Lefkandi. Voir MAZARAKIS-AINIAN 2017, p. 201.

[33] MAZARAKIS-AINIAN 2019, p. 125, note 109.

[34] Pour un point méthodologique sur les objets antiques en contexte archéologique, voir CAMBERLEIN 2016 et CAMBERLEIN 2019.

[35] LACROIX 1989 ; BOUVIER 2005.

[36] BOARDMAN 2002. L'auteur souligne que cette pratique amène les Grecs à faire des temples les premiers musées, véritables « lieux de mémoire du passé » (p. 8).

ces « images divines » dans les sanctuaires [37], et la présence dans *l'adyton* de Kythnos de deux bases qui n'ont pas livré de statues en terre-cuite, en pierre ou en bronze, peut aller dans le sens de deux statues en bois qui n'ont laissé aucune trace archéologique. Elles aussi, elles étaient probablement des antiquités dans le sanctuaire et ont à ce titre été déplacées en même temps que les offrandes après la destruction partielle du sanctuaire [38]. L'hypothèse d'A. Mazarakis-Ainian sur les anciens éléments de parure prend ici une nouvelle dimension [39] : pour maintenir des vêtements sur l'un et l'autre potentiels *xoana* en bois, ce sont les plus anciennes fibules qui auraient été choisies, renforçant ainsi la profondeur temporelle de l'exposition de l'image divine [40].

Trois explications à la présence de ces éléments anciens ont été avancées : il s'agit soit de possessions familiales offertes tardivement après avoir été conservées durant plusieurs générations successives dans un autre contexte, soit d'objets antiques importés à cette période [41], soit de mobilier funéraire ancien, retrouvé de manière fortuite dans des tombes de l'île et dédié par la suite à la divinité. Toutes ces hypothèses sont plausibles mais, dans le cas de Kythnos, aucune ne peut être privilégiée [42]. Il est ainsi possible d'envisager que ces objets soient arrivés à Kythnos en une seule fois, sous forme de lot [43]. Les perles pouvaient former une seule parure, ou être

intégrées dans des colliers composés aussi d'éléments plus récents [44].

## OFFRIR L'ANTIQUÉ : UN CHOIX CONSCIENT À VISÉE SOCIALE ET POLITIQUE

La petite taille de ces antiquités montre bien que le tri des offrandes après l'effondrement partiel du sanctuaire a fait l'objet d'un travail minutieux. Le fait qu'elles aient été retrouvées uniquement dans *l'adyton* indique qu'elles ont été reconnues comme des productions plus anciennes que le reste du matériel votif, et ainsi mises en valeur dans l'espace le plus important du temple, sans qu'il faille envisager pour autant que les habitants de Kythnos aient eu une connaissance précise de leur véritable profondeur temporelle.

On note que toutes ces antiquités appartiennent à des typologies faisant référence à la sphère dite « élitaire », c'est-à-dire au groupe hiérarchique le plus haut de la société [45], bien qu'elles soient, au milieu des autres offrandes du sanctuaire, somme toute relativement communes. Parmi elles, le sceau minoen en cornaline est le seul à revêtir une nature exceptionnelle en raison de son motif iconographique. Ces objets ont pu appartenir à un ou à des membres

[37] Nous renvoyons à l'ouvrage, bien que daté, de DONOHUE 1988 (2<sup>e</sup> éd.) qui présente une analyse philologique et historiographique en lien avec les origines de la sculpture grecque et présente l'ensemble des *testimonia* sur les *xoana*. Plusieurs autres publications peuvent être consultés, parmi lesquelles PAPADOPOULOS 1980 ; MULLER-DUFEU 2011 ; ALBERT & KEDZIERSKA-MANZO 2016 et GRAND-CLÉMENT 2017.

[38] La pratique du déplacement des images héroïques ou divines sur de longues distances est attestée dans les textes anciens et possède une signification rituelle. À ce sujet, voir BRODER 2008 mais aussi BOARDMAN 2002, p. 101.

[39] Cf. note 19.

[40] Vêtir la statue de culte est un rite attesté et les comptes des sanctuaires consignent parfois le vêtement et la parure de la statue de culte. On peut citer l'exemple du revêtement et des parures anciennes et précieuses de la statue d'Athéna à Athènes (Athénée, XI, 405f ; Plutarque, *De Isid. et Osir.*, 71 ; Pausanias I, 25, 7), inscrits dans les inventaires (*IG II<sup>2</sup>*, 1424, a, 362-366). Sur cette question, voir HOLTZMANN 2003, p. 111, note 35 et PROST 2009.

[41] Un habitant a informé les fouilleurs de l'existence de fragments de statuette en bronze de facture probablement minoenne, offerts au Musée Numismatique d'Athènes en 1976. Pour A. Mazarakis-Ainian, ces éléments ajoutés à la présence de sceaux d'origine crétoise peuvent indiquer la présence d'une population d'origine crétoise dans

l'île, qui aurait encore accès à de tels objets au début du premier millénaire (MAZARAKIS-AINIAN 2009).

[42] MAZARAKIS-AINIAN 2019 mentionne rapidement leur présence et estime « the question whether these were antiques or heirlooms cannot be answered » (p. 126).

[43] La thésaurisation de lots d'antiquités étrangères a été mise en évidence, par exemple, lors de la découverte du « trésor de la Cadmée » à Thèbes. Ce « trésor », contenu semble-t-il dans une boîte en bois, se compose exclusivement d'objets antiques provenant tous du Proche Orient (sceaux-cylindres en lapis-lazuli et en faïence, ainsi que quelques objets en ivoire). Voir PORADA 1981-1982, p. 1-70, avec bibliographie associée.

[44] Cette pratique est connue ailleurs dans le monde égéen : certaines parures mettaient en valeur un élément antique, sous la forme d'une perle ou d'un pendentif central. Le cas le plus célèbre est celui du pendentif en or d'origine proche-orientale intégré dans le collier de la défunte enterrée sous le *tumulus* de Lefkandi. Voir ARUZ, GRAFF & RAKIC 2014, p. 36, fig. 1.13 avec la bibliographie associée. Sur les parures « hybrides », voir CAMBERLEIN (à paraître).

[45] Le possible emploi du terme « élite » pour désigner des phénomènes sociaux dans des contextes protohistoriques marqués par l'absence de textes a été récemment débattu lors de la table ronde « Aristocratie, noblesse, élites ? » qui s'est tenue le 29 novembre 2018 à Strasbourg.

de l'élite impliqué(s) dans les réseaux commerciaux méditerranéens [46], qui leur permettaient l'accès à ce type de marchandise [47]. Le lien privilégié entre le sanctuaire de Kythnos et la mer est visible dans la dédicace de plusieurs centaines de coquillages marins et d'objets en corail [48]. La dédicace d'antiquités dans le sanctuaire participe de ce que F. de Polignac appelle « la compétition ritualisée des élites » [49]. Dans une société qui ne connaît pas encore de distinction nette entre la sphère communautaire et l'expression individuelle du pouvoir, les gestes rituels ont des implications socio-politiques essentielles. Le sanctuaire est un lieu d'élaboration des identités : en y déposant une antiquité, les membres de l'élite exposent aux yeux de tous leur position sociale, qu'ils légitiment en faisant appel à un lien ancien avec la divinité, qu'il soit réel ou fictif [50]. Le passé devient un outil de hiérarchisation sociale [51], et l'offrande d'un objet rare et ancien renforce le discours de légitimation en lui accordant une dimension supplémentaire. La dédicace devient l'élément central d'une dynamique, où le statut du dédicant est sans cesse renégocié et reformulé auprès de la divinité, mais surtout auprès de la communauté. La présence d'objets « en série » indique que ce geste rituel peut émaner d'un seul individu en possession d'une collection, ou qu'il s'agit d'une pratique partagée par un groupe. En tous les cas, cela renforce la théorie selon laquelle la possession, mais aussi la destruction symbolique des antiquités par leur dépôt dans le temple, font partie intégrante des modes de reconnaissance sociale au sein des communautés égéennes.

Il est à noter que ces offrandes ne figurent pas parmi les plus riches du sanctuaire ; c'est leur longue conservation ainsi que leur provenance qui ont dû leur conférer un statut particulier. Elles devaient posséder une

valeur symbolique, que L. Gernet nommait « valeur mythique » [52]. Elles côtoyaient un très grand nombre d'offrandes, et il est possible que ce mélange ait eu un fort impact sur les dédicants fréquentant le sanctuaire. À l'image des cabinets de curiosités de l'époque moderne, l'*adyton* de Vryokastro était un lieu d'exposition et de collection d'une multitude d'objets, pour certains rares et anciens, qui participaient sans aucun doute à une « ambiance du culte ».

On peut envisager le fait que leur dédicace soit un moyen d'affirmer la position prééminente d'une divinité au sein du panthéon d'une cité : lui réserver les objets du passé serait un moyen de mettre l'accent sur la longue relation construite entre une communauté et sa divinité tutélaire [53]. La recherche de parallèles archéologiques permet d'affirmer que l'offrande d'objets antiques n'est pas réservée à une divinité en particulier, des exemples étant connus dans des sanctuaires dédiés à Déméter, Zeus, Hermès et Aphrodite, Héra, Athéna et Poséidon. On note certes une prédominance de cette pratique dans les sanctuaires des jumeaux divins [54], qui n'est toutefois pas assez importante pour en déduire une pratique spécifique.

Leur présence pose également la question de la portée symbolique de l'offrande, et des gestes rituels qui y sont liés. Ils peuvent être interprétés comme la volonté d'ancrer le culte dans le passé en l'inscrivant dans le « temps long » comme le définit F. Braudel [55], à des fins de légitimité politique et de cohésion communautaire. En cela, la présence dans l'*adyton* des deux bases ovoïdes en argile, qui pouvaient accueillir des statues de culte de type *xoanon* en matériaux périssables [56], prend une dimension particulière. Aux côtés de ces deux statues, sans nul doute anciennes et ayant survécu à la destruction

[46] La présence d'offrandes exotiques a souvent été interprétée comme la preuve d'une fréquentation des sanctuaires grecs par les navigateurs ou des marchands étrangers, de l'existence de personnels religieux voyageant de sanctuaire en sanctuaire, ou encore comme la trace de mercenaires grecs revenus au pays. Il convient plutôt d'envisager ces dédicaces comme l'expression d'un prestige particulier. POLIGNAC 2006 ; SAINT-PIERRE 2006 ; SAINT-PIERRE & BRISART 2010.

[47] Voir CAMBERLEIN (à paraître) pour l'existence d'un « trafic d'antiquités » en Méditerranée à l'âge du Bronze et du Fer.

[48] Rappelons que l'île de Kythnos se trouve sur les routes commerciales qui sillonnent la Méditerranée, et que la présence de gisements métallifères en a fait, dès l'âge du Bronze, un arrêt privilégié des navires. En outre, la géomorphologie de la côte et la présence de l'îlot Vryokastraki, autrefois relié à la rive par un isthme, offraient des conditions idéales pour les marins. Voir THEODOROPOULOU 2013.

[49] POLIGNAC 1994 ; 1996 ; 1998.

[50] Une fois immobilisées dans le sanctuaire, ces offrandes deviennent des *mnēmata* des donateurs, des traces visibles et durables de leur venue et de leur prestige. Voir HAAKE & JUNG 2011 ; GENGLER 2016, p. 180.

[51] DUPLOUY 2006.

[52] GERNET 1948.

[53] Cette hypothèse ne pourrait être privilégiée qu'après la fouille des autres sanctuaires de la cité de Kythnos.

[54] L'offrande d'antiquités est une pratique attestée dans les sanctuaires d'Apollon à Délos, Érétrie, Kalapodi, Delphes, Épidaure et Amyclées et dans les sanctuaires d'Artémis à Sparte, Brauron, Mounychie, Ano Mazaraki et dans l'aire sacrificielle nord à Érétrie. Voir CAMBERLEIN (à paraître).

[55] BRAUDEL 1949.

[56] Le fait qu'on n'en ait retrouvé aucune trace indique qu'il s'agissait de statues très probablement en bois.

partielle du sanctuaire lors du tremblement de terre du III<sup>e</sup> siècle (dont elles pouvaient toutefois conserver des séquelles plus ou moins importantes si l'on se réfère au pauvre état de conservation de la deuxième base), la présence d'offrandes antiques ne faisait que renforcer le sentiment d'ancienneté du culte. Cette profondeur temporelle est par ailleurs rappelée par l'utilisation conjointe de deux autels, l'un étant plus ancien que l'autre, et par la présence des ruines de l'ancien sanctuaire, laissées à la vue de tous. Leur présence dans le centre spirituel et religieux de la cité, à proximité immédiate du *prytaneion* et peut-être de l'agora, en tous les cas d'un lieu de rassemblement, a dû jouer un rôle non négligeable dans la définition du culte et dans le rôle qu'il jouait dans l'expression de l'identité des individus et de la communauté.

En revanche, en l'absence de sources écrites, il est difficile, voire impossible, de déterminer si l'offrande d'une antiquité impliquait un acte de dévotion particulier. On touche là aux limites de la recherche archéologique, puisqu'il est impossible d'associer avec certitude des vestiges matériels à une dimension eschatologique. On peut toutefois déduire une possible fonction prophylactique de certains artefacts comme ceux en cornaline, comme cela a été attesté ailleurs [57].

## UN PARALLÈLE ÉPIGRAPHIQUE ET DES CAS SIMILAIRES EN EUROPE PROTOHISTORIQUE

La conscience de l'ancienneté de certaines offrandes et leur usage à des fins de légitimation sociale ou politique n'est pas propre à l'histoire de Kythnos. On en trouve des traces similaires dans de nombreux autres sanctuaires grecs, et les sources littéraires en font souvent mention.

Le cas de la *Chronique de Lindos* est souvent pris en exemple pour témoigner de l'existence de véritables « collections » d'antiquités dans les sanctuaires. Il s'agit d'un texte gravé sur une stèle aujourd'hui conservée à Copenhague [58]. Le préambule du décret donne la date de l'inscription, 99 av. J.-C., le nom de ceux qui l'ont établie et la raison de son érection. Bien après la destruction du temple d'Athéna Lindia en 340 av. J.-C., on décide d'établir une liste des nombreuses offrandes remarquables qu'il contenait. Deux érudits locaux sont désignés et utilisent pour établir le catalogue des offrandes les plus remarquables du sanctuaire (disparues ou non) des lettres, des archives publiques ainsi que d'autres vestiges sans doute matériels. Le catalogue est alors

organisé en trois ensembles qui correspondent à trois phases de l'histoire du sanctuaire : le premier recense des objets relevant de l'histoire mythique de l'île et évoquant des figures légendaires liées au sanctuaire ; le deuxième liste les objets d'époque archaïque et replace Rhodes dans les mouvements coloniaux en Méditerranée occidentale ; le troisième décrit les offrandes remarquables déposées dans le sanctuaire après son incendie. La majorité des dédicaces sélectionnées est symbolique : il s'agit de trophées ou d'armes, bien que l'on possède également certains objets précieux dont la valeur intrinsèque est augmentée du prestige de leurs propriétaires successifs, ou de leur signification historique. Cette liste oscille entre la réinvention de la mémoire de la cité et l'enregistrement archéologique de vestiges authentiques. L'érection de cette stèle dans le sanctuaire d'Athéna avait pour but principal de restaurer l'identité civique des Rhodiens en rappelant à la mémoire les vestiges des temps anciens, sources de cohésion et d'ancrage de la cité dans le passé de l'île.

La *Chronique de Lindos* et de nombreux autres textes littéraires parmi lesquels on peut citer le *Liber Memorialis* d'Ampelius (8, 5), parlent d'offrandes mythiques dédiées par des personnages légendaires et qui, par leur grande exceptionnelle richesse, sont bien éloignées de celles de Kythnos. Des parallèles historiques peuvent être faits avec les inventaires des sanctuaires, qui listent de manière précise les richesses qui constituent le trésor de la divinité. Des exemples particulièrement importants ont été retrouvés à Athènes, Délos ou Delphes, aux côtés des comptes qui mentionnent les dépenses effectuées pour la construction ou la restauration des édifices [59]. Ce parallèle ne sera pas développé ici, faisant l'objet d'une autre publication [60].

Nombreux sont les parallèles archéologiques qui peuvent être mentionnés, et ceux énumérés ici sont, à dessein, éloignés du cadre chronologique et géographique de Kythnos et appartiennent à l'Europe protohistorique, dans le but de montrer que ce phénomène, partagé par les communautés égéennes depuis l'âge du Bronze jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, n'est pas propre à une

[57] LAFFINEUR 1999.

[58] Nous citerons ici RENAUD 2010, en renvoyant à la bibliographie complète mentionnée par cet auteur.

[59] On peut mentionner à titre d'exemple l'ouvrage de CHANKOWSKI & PRÊTRE 2002, notamment p. 244-247.

[60] Cette recherche a été menée dans le cadre de l'obtention de la bourse Marc de Montalembert en 2019, et sera publiée prochainement.

région spécifique mais bien commun à l'ensemble des sociétés antiques [61].

Dans le sanctuaire du Châtellard du Lardiers (Alpes-de-Haute-Provence), des haches en pierre néolithiques ont été mises au jour dans des niveaux d'époque romaine [62]. Dans le sanctuaire de Tintignac (Corrèze), un dépôt constitué au cours de la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. dans l'angle nord-est du sanctuaire a livré une grande quantité d'artéfacts plus vieux d'un ou deux siècles [63]. Sur le site des Champs des Fougères (Mandeure), l'un des principaux centres cultuels de la ville, la présence d'un paléo-méandre jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. atteste que la zone n'a pu être occupée pour cause d'insalubrité. Pourtant, parmi le matériel recueilli se trouve une vingtaine d'objets datés du Néolithique, de l'âge du Bronze ainsi que du premier et du deuxième âges du Fer [64]. Ils présentent une patine diverse, qui prouve différents lieux de dépôts antérieurs. À *Autricum* (Chartres), le temple urbain d'époque romaine a livré 5 haches en pierre polie, entières ou fragmentaires, ainsi qu'une petite hache en cuivre remontant au Chalcolithique [65]. Enfin, le *fanum* des Essarts (Normandie) a livré quant à lui 80 haches néolithiques, entières ou fragmentaires, quelques bifaces paléolithiques ainsi que des lames de silex, dans un dépôt contenant également une trentaine de monnaies et une figurine en terre cuite d'époque impériale [66].

Ces découvertes présentent de nombreux points communs avec les exemples de Kythnos : l'offrande « en série » d'antiquités répondant à une seule et même typologie, la sélection de certaines typologies qui devaient posséder une fonction spécifique au sein du culte ou encore la constitution d'un lot d'objets couvrant une grande période chronologique. La réutilisation d'objets antiques, alliée dans certains cas à la mise en valeur de ruines visibles au sein du sanctuaire, est une pratique diffusée dans plusieurs zones chrono-culturelles, incitant ainsi à y accorder davantage d'importance dans les études à venir.

## CONCLUSION

À Kythnos, l'analyse typo-chronologique des antiquités a permis de mettre en valeur des « gestes rituels » singuliers consistant dans un premier temps en un dépôt d'objets antiques au sein du sanctuaire, probablement dès le VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., suivi d'une réutilisation consciente de l'ensemble des anciennes offrandes lors de la restructuration du sanctuaire au début du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ces pratiques ont eu un rôle et une incidence sur l'organisation du culte, sur les liens avec la divinité honorée, ainsi que dans la définition de l'identité du ou des dédicant(s) et sur la communauté tout entière. Seules les croyances associées à ce type de déposition n'ont pu être définies : elles ont bien existé, mais leur signification reste inaccessible. De ces gestes rituels découlent des « gestes sociaux », qui occupent une place importante dans l'élaboration des sphères de pouvoir de la communauté de Kythnos, du début du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au moment de la formation de la cité, jusqu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au moment de la restructuration du sanctuaire. D'abord attachées à la définition du statut d'un individu ou d'un groupe, ces antiquités finissent par être réutilisées par la communauté tout entière, aux côtés d'autres phénomènes mémoriels comme la permanence du lieu de culte, et l'utilisation de ruines visibles mises en exergue par la monumentalisation de la terrasse au cours du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ■

[61] On mentionnera le récent ouvrage de GOLOSETTI 2019, qui a incité à une réflexion similaire pour les contextes protohistoriques européens.

[62] SALVIAT 1967, p. 389 ; PECHOUX 2012.

[63] LEJARS 1993 ; LEJARS 2019.

[64] NOUVEL & THIVET 2009 ; THIVET & NOUVEL 2015 ; BARREL *et al.* 2015 ; NOUVEL & THIVET 2019.

[65] JOLY *et al.* 2010, p. 131-132, fig. 5-10.

[66] WATTE & JULLIEN 2007 avec bibliographie associée.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, Jean-Pierre & KEDZIERSKA-MANZO, Agnieszka, 2016**, « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions* 174, p. 13-25.
- ARUZ, Joan, GRAFF, Sarah & RAKIC, Yelena, 2014**, *Assyria to Ibero at the Dawn of the Classical Age*, New York, p. 295-301.
- BARRAL, Philippe et al., 2015**, « Nouvelles données sur l'agglomération antique d'Epomanduodurum (Mandeure et Mathay, Doubs) », *Gallia* 72.2, p. 11-142.
- BARROWCLOUGH, Davis & MALONE, Caroline, 2007**, *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford.
- BOARDMAN, John, 2002**, *The Archaeology of Nostalgia. How Greeks re-created their Mythical Past*, Oxford.
- BOUVIER, David, 2005**, « Reliques héroïques en Grèce archaïque : l'exemple de la lance d'Achille », dans Philippe Bourgeaud & Youri Volokhine (éd.), *Les objets de la mémoire : pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern, p. 73-93.
- BOWIE, Fiona, 2006**, *The Anthropology of Religion*, 2e éd. (1<sup>re</sup> éd. 2000), Oxford.
- BRAUDEL, Fernand, 1949**, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris.
- BRODER, Philippe-Alexandre, 2008**, « La manipulation des images dans les processions en Grèce ancienne », dans Sylvia Estienne, Dominique Jaillard, Natacha Lubtchansky et al. (éd.), *Images et religion*, Naples, Publications du centre Jean Bérard, p. 121-135.
- CAMBERLEIN, Claire, 2016**, « Observations préliminaires sur le rôle des *keimèlia* en Crète du XIV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. », dans Daniela Lefèvre-Novaro, Laeticia Martzloff & Matthieu Ghilardi (éd.), *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, Bottega d'Erasmus, p. 319-332.
- CAMBERLEIN, Claire, 2019**, « Choosing an adequate methodological approach and methodology for antique objects in archaeology », dans Elisabeta Borgna, Iliaria Caloi, Filippo Carinci & Robert Laffineur (éds.), *MNHMH / MNEME. Past and Memory in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 17<sup>th</sup> International Conference, University of Udine, Department of Humanities and Cultural Heritage, Ca'Foscari University of Venice, Department of Humanities, 17-21 April 2018*, *Aegaeum* 43, p. 677-680.
- CAMBERLEIN, Claire, (à paraître)**, *Réutiliser le passé dans l'Antiquité grecque : antiquités, ruines et construction identitaire dans le monde égéen (XII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, Bordeaux (Scripta Antiqua).
- CHANKOWSKI, Véronique & PRÊTRE, Clarisse, 2002**, « Vers une histoire des pratiques administratives », dans *Études épigraphiques 4. Nouveau choix d'inscriptions de Délos. Lois, comptes et inventaires*, École Française d'Athènes.
- D'AGATA, Anna Lucia, 2009**, « Introduction: How Many Archaeologies of Cult? », dans Anna Lucia D'Agata & Aleydis Van de Moortel, (éd.), *Archaeologies of Cult. Essays on Ritual and Cult in Crete in Honor of Geraldine C. Gesell*, Princeton, p. 1-10.
- DINSMOOR, William & ANDERSON, William, 1950**, *The Architecture of Ancient Greece: an account of its historic development*, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1927), New York.
- DONOHUE, Alice, 1992**, *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta.
- DUPOLOY, Alain, 2006**, *Le prestige des élites : recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris.
- FOGELIN, Lars, 2007**, « The Archaeology of Religious Ritual », *Annual Review of Anthropology* 36, p. 55-71.
- GENGLER, Olivier, 2016**, « De qui est la mémoire ? Construction identitaire et image du passé dans les sanctuaires du sud du Péloponnèse sous le Haut-Empire », dans Anne Gangloff, (dir.), *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*, Bern, p. 179-198.
- GERNET, Louis, 1948**, « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de Psychologie* 41, p. 415-462.
- GOLOSETTI, Raphaël, 2019**, *Mémoires de l'âge du Fer. Effacer ou réécrire le passé*, Paris.
- GRAND-CLÉMENT, Adeline, 2017**, « Toucher les dieux : rituels, expérience sensible et modes de contact avec le divin dans le monde grec », *Gaia* 20.1, p. 199-222.
- HAAKE, Matthias & JUNG, Michael, 2011**, *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte: von der Archaik bis in den Hellenismus, Erträge einer internationalen Tagung in Münste, 20-21 Januar 2006*, Stuttgart.
- HÄGG, Robin, 2000**, « Archäologie der Heiligtümer », dans Adolf Borbein, Tonio Hölscher & Paul Zanker (éd.), *Klassische Archäologie. Eine Einführung*, Berlin, p. 280-290.
- HAWKES, Christopher, 1954**, « Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World », *American Anthropologist* 56.2-1, p. 155-168.
- HOLLINSHEAD, Mary, 1999**, « *Adyton*, Opisthodomos and the Inner Room of the Greek Temple », *Hesperia* 68, p.189-219.

- HOLTZMANN, Bernard, 2003**, *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris.
- HUSSER, Jean-Marie, 2017**, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris.
- INSOLL, Timothy, 2004**, *Archaeology, Ritual, Religion*, London.
- JOLY, Dominique, et al., 2010**, « L'attirail d'un magicien enterré dans une cave à Chartres/Autricum », *Gallia* 67.2, p. 125-208.
- KAHL, Lilly, 1977**, « L'Artémis de Brauron : rites et mystères », *Antike Kunst* 20, p. 86-98.
- KYRIAKIDIS, Evangelos, 2007**, *The Archaeology of Ritual*, Los Angeles.
- LACROIX, Louis, 1989**, « Quelques aspects du « culte des reliques » dans les traditions de la Grèce ancienne », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* 25.1-2, p. 58-99.
- LAFFINEUR, Robert, 1988**, « Archéologie et religion : problèmes et méthodes », *Kernos* 1, p. 129-140.
- LAFFINEUR, Robert, 1999**, « La Crète minoenne et le monde mycénien », dans Annie Caubet (dir.) *Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam*, Actes du colloque organisé au Musée du Louvre les 24 et 25 novembre 1995, Paris, p. 59-76.
- LEJARS, Thierry, 1993**, « L'apparition des grands sanctuaires au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère », *Etudes celtiques* 28, p. 237-257.
- LEJARS, Thierry, 2019**, « Vestiges anachroniques ou hors-normes provenant de lieux de culte gaulois de la Tène moyenne : continuité des occupations et permanence rituelle », dans Raphaël Golosetti (dir.), *Mémoires de l'âge du Fer. Effacer ou réécrire le passé*, Paris, p. 205-223.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander & MENDONI, Lina, 1998**, *Kea-Kythnos: History and Archaeology. Proceedings of an International Symposium, Kea-Kythnos, 22-25 June 1994*, Athina.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander & MITSOPOULOU, Christina, 2007**, « Από την επιφανειακή έρευνα στην ανασκαφή. Το ιερό της αρχαίας Κύθνου », dans Eleni Konsolaki (éd.), *ΕΠΛΘΛΟΝ. Αρχαιολογικό Συνέδριο προς τιμήν του Αδώνιδος Κ Κύρου, Πόρος, 7-9 Ιουνίου 2002*, t. A', Athina, p. 307-384.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander, 2005**, « Inside the Adyton of a Greek Temple: Excavations on Kythnos (Cyclades) », dans Marina Yeroulanou & Maria Stamatopoulou (éd.), *Architecture and Archaeology in the Cyclades, Colloquium in honour of J.J. Coulton, April 16-17 2004*, Oxford, p. 87-103.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander, 2009**, « Réflexions préliminaires sur les systèmes votifs aux sanctuaires de Kythnos », dans Clarisse Prêtre (dir.), *Le donateur, l'offrande et la déesse : systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec. Actes du 31<sup>e</sup> colloque international*, Liège (Kernos suppl. 23), p. 287-318.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander, 2010**, « Ein antikes Heiligtum auf Kythnos » dans Heide Frielinghaus & Jutta Stroszeck (éd.), *Neuen Funden in griechischen Städten und Heiligtümern. Kolloquium 4-5 Nov. 2005, Universität Regensburg, Festschrift Bernard Wesenberg*, Wiesbaden, p. 21-53.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander, 2017**, *Les sanctuaires archaïques des Cyclades. Recherches récentes*, Rennes.
- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander, 2019**, *The Sanctuaries of Ancient Kythnos*, Rennes.
- MULLER-DUFEU, Marion, 2011**, « Créer du vivant », *Sculpteurs et artistes dans l'Antiquité grecque*, Lille (Coll. Archaïologia).
- NOUVEL, Pierre & THIVET, Matthieu, 2009**, « L'occupation laténienne du sanctuaire des « Champs des Fougères » à Mandeuire (Doubs). Campagnes 2007 et 2008 », *Bulletin d'actualité de l'AFEAF*, p. 18-22.
- NOUVEL, Pierre & THIVET, Matthieu, 2019**, « Des dépôts d'antiquités dans le sanctuaire des Champs des Fougères à Mandeuire ? », dans Raphaël Golosetti (dir.), *Mémoires de l'âge du Fer. Effacer ou réécrire le passé*, Paris, p. 225-235.
- PAPADOPOULOS, Jeannette, 1980**, *Xoana e Sphryrelata. Testimonianza delle fonti scritte*, Roma.
- PECHOUX, Ludivine, 2012**, « L'appréhension du passé en Gaule romaine à travers les pratiques rituelles », dans Nathalie Lhostis (dir.) *L'ancien chez les Anciens. Formes et fonctions antiques de la tradition*, Lyon, p. 82-99.
- PIRENNE-DELFORGES, Vinciane, 2004**, « Image des dieux et rituel dans le discours de Pausanias. De l'« axiologie » à la théologie », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 116.2, p. 811-825.
- POLIGNAC, François de, 1994**, « Mediation, Competition and Sovereignty : The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece », dans Susan Alcock & Robin Osborne (dir.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, p. 3-18.
- POLIGNAC, François de, 1996**, « Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique », dans Pontus Hellström & Brita Alroth (éd.) *Religion and Power in the Ancient Greek World, Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, Uppsala, p. 59-66.
- POLIGNAC, François de, 1998**, « Visibilité et mémoire : la construction symbolique de l'espace en Grèce géométrique », *Ktèma* 23, p. 5-13.
- POLIGNAC, François de, 2006**, « Espaces de communication et dynamique d'appartenance en Grèce archaïque », *Revue des Études Anciennes* 108, p. 9-24.
- PORADA, Edith, 1981-1982**, « The Cylinder Seals found at Thebes in Boeotia », *Archiv für Orientforschung* 28, p. 1-70.
- PROST, Francis, 2009**, « Norme et image divine. L'exemple de la « statue d'or » de l'Acropole », dans Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne : Actes du XII<sup>e</sup> colloque international du CIERGA, Rennes, Septembre 2007*, Liège.
- QUANTIN, François, 2011**, *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau (Cahiers d'histoire, d'archéologie et de littérature antique de l'UPPA).
- RENAUD, Robert, 2010**, « Histoire d'objets. Objets d'histoire », dans Marie-Rose Guelfucci (éd.), *Jeux et enjeux de la mise en forme de l'histoire. Recherche sur le genre historique en Grèce et à Rome*, Dijon (Dialogues d'Histoire Ancienne Suppl. 4.1), p. 175-199.

- RENFREW, Colin, 1985**, *The Archaeology of Cult: the Sanctuary at Phylakopi*, London.
- RENFREW, Colin, 1994**, « The Archaeology of Religion », dans Colin Renfrew & Ezra Zubrow (éd.), *The Ancient Mind*, Cambridge, p. 47-54.
- ROBERTSON, Donald, 1971**, *Greek and Roman Architecture*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1945), Cambridge.
- ROWAN, Yorke, 2012**, « Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual », *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21.1., p. 1-10.
- SAINT-PIERRE, Catherine, 2006**, « Offrandes orientales de prestige et archaïsme à la haute époque archaïque », *Kernos* 31, p. 111-121.
- SAINT-PIERRE, Catherine & BRISART, Thomas, 2010**, « Les offrandes orientales et orientalisantes dans les sanctuaires grecs. Compétition et idéal communautaire », dans Roland Etienne (dir.), *La Méditerranée au VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : essais d'analyses archéologiques*, Paris, p. 257-258.
- SALVIAT, François, 1967**, « Informations archéologiques, circonscription de Provence-Côte d'Azur-Corse », *Gallia* 25.2, p. 373-396.
- SCHEID, John, 2008**, « Pour une archéologie du rite », *Annales Histoire Sciences Sociales* 55, p. 615-622.
- SCHNAPP, Alain, 1999**, « Peut-on parler d'une archéologie de la religion grecque ? », dans Roald Doornik & Eric Moormann (éd.), *Proceedings of the XV<sup>th</sup> International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998*, Amsterdam, p. 34-39.
- THALMANN, Susan, 1975**, *The 'Adyton' in the Greek Temples of South Italy and Sicily*, (diss. University of California), Berkeley.
- THEODOROUPOULOU, Tatiana, 2013**, « The Sea in the Temple? Shells, fish and corals from the sanctuary of the ancient town of Kythnos and other marine stories of cult » dans Gunnel Ekroth & Jenny Wallensten (dir.), *Bones, behaviour and belief. The zooarchaeological evidence as a source for ritual practice in ancient Greece and beyond*, Stockholm, p. 197-222.
- THIVET, Matthieu & NOUVEL, Pierre, 2015**, « Le sanctuaire des « Champs de Fougères », dans Philippe Barral et al. (éd.), « Nouvelles données sur l'agglomération antique d'Epomanduodurum (Mandeure et Mathay, Doubs), » *Gallia* 72.2, p. 71-76.
- TOMLINSON, Richard 1976**, *Greek Sanctuaries*, New York.
- VINCENT, Jean-Christophe, 2003**, « Le xoanon chez Pausanias : littératures et réalités cultuelles », *Dialogues d'histoire ancienne* 29.1, p. 31-75.
- WATTE, Jean-Pierre & JULLIEN, Michel, 2007**, « Un biface employé comme «ceraunie» ou «pierre de foudre» à Livet-sur-Authou (Eure) », *Haute-Normandie Archéologique* 12, p. 5-8.
- WHITLEY, Davis & HAYS-GILPIN, Kelley, 2008**, *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*, Walnut Creek.

## LES GESTES RITUELS AUTOUR DES PAPYRUS-AMULETTES (ÉGYPTE, FIN DU II<sup>E</sup> MILLÉNAIRE AV. N. È.)

**Sylvie DONNAT**

Université de Strasbourg  
UMR 7044/Archimède  
Chercheuse associée à l'UMR 8210-ANHIMA  
sylvie.donnat@misha.fr

### RÉSUMÉ

Les amulettes graphiques (texte et images) sur papyrus de l'époque ramesside et immédiatement post-ramesside (c. 1300-1000 av. n. è.) sont des objets rituels épigraphes dont l'étude nécessite la prise en compte, à côté de l'analyse philologique du texte et iconologique des images, de leur dimension matérielle. Elles constituent les vestiges de pratiques rituelles mobilisant l'écrit et le dessin, et portent des traces permettant de restituer une partie de la chaîne opératoire du rite. Les parallèles ethnographiques permettent par ailleurs de susciter des questionnements sur des points difficilement appréhendables en raison de la rareté des données textuelles et archéologiques : celui du désinvestissement des amulettes une fois

que leur port n'était plus considéré comme utile ou nécessaire. Ces objets invitent donc à combiner les regards du philologue, de l'archéologue et l'approche anthropologique.

#### MOTS-CLÉS

Amulettes textuelles, écriture rituelle, chaîne opératoire, papyrus Deir el-Médîna 36, papyrus Deir el-Médîna 44.

Ramessid textual amulets on papyrus are epigraphic artefacts made during a ritual procedure. They show traces of an operational chain. Ethnographical parallels are useful to raise questions about the final manipulation and deposition of the amulet, once it is not worn anymore. With an anthropological oriented questioning, the pairing of the philological and archaeological tools is essential to reconstruct the ritual gestures and to interpret them.

#### KEYWORDS

Textual amulets, writing as ritual practise, operative chain, papyrus Deir el-Medina 36, papyrus Deir el-Medina 44.

*Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat*

Un texte est, dans sa dimension écrite, un objet matériel. C'est une évidence qu'il n'est pas toujours inutile de rappeler. L'écriture, en effet, est « un objet matériel qui résulte de l'acte d'écrire et se conserve dans le temps et l'espace : c'est un objet physique qu'on peut étudier comme tel (archéologie du livre) ; le tracé des caractères, des lettres, est aussi un objet matériel dont l'étude nous replace dans le temps et l'espace de l'acte d'écrire et nous renseigne sur le scripteur et son époque [1]. » Dans certains contextes, l'écrit peut plus spécifiquement constituer une trace matérielle de rite. C'est le cas des textes relevant de la catégorie des « écritures rituelles [2] ». J'entends ici la notion comme se référant à des écrits dont l'acte graphique (l'écriture et le dessin) peut avoir fait l'objet d'une ritualisation et qui ont été mobilisés dans la performance rituelle. En contexte égyptien, et en s'en tenant à la tachygraphie manuscrite dite « hiératique [3] », on peut, sans prétendre à l'exhaustivité [4], inclure dans cette catégorie :

- les figurines d'ennemi et céramiques inscrites utilisées dans les rites d'exécration [5]
- les lettres aux morts, utilisées dans la communication vivant-mort [6]
- les lettres aux dieux, utilisées dans la communication vivant-divinité [7]
- les questions aux oracles, utilisées dans la consultation d'une divinité oraculaire [8]
- les papyrus-amulettes utilisés pour la protection du corps d'un individu vivant [9], ou ceux utilisés pour la protection du corps d'un défunt [10].

Il y aurait bien évidemment beaucoup à dire sur ce que dévoilent ces pratiques de l'histoire de la culture de l'écrit égyptienne et de ses rapports avec la religion [11]. Mais tel n'est pas le propos de la présente contribution, qui aborde la question sous un angle méthodologique : d'une part, ces artefacts écrits constituent les témoignages de l'exécution d'un rite qui nécessitait la présence

[1] SIRAT 1990, p. 3. La partie finale de cette citation est reprise dans RAGAZZOLI 2019, p. 39, avec un commentaire sur l'archéologie du manuscrit.

[2] Sur cette notion : KOCH & BATSCH 2010. Cf. DONNAT 2019b, avec références.

[3] Écriture cursive manuscrite se présentant comme une simplification des signes hiéroglyphiques, et autorisant les ligatures entre les signes, en usage dès le début du III<sup>e</sup> millénaire av. n. è. C'est l'écriture usuelle de la pratique sribale quotidienne (administration, communication épistolaire, belles lettres, enregistrements de savoirs...), jusqu'à ce que l'invention de la tachygraphie démotique au VII<sup>e</sup> siècle av. n. è. ne vienne redéfinir ses usages. Sur les usages du hiératique, en particulier au Nouvel Empire, voir RAGAZZOLI 2019, p. 25-26.

[4] Cf. DONNAT 2015. Sur l'écriture et la religion égyptienne de manière générale : voir GOODY 1986, p. 38-48 ; CARDONA 1994, chapitre 5, p. 147-184. Assmann 2000 (pour l'écrit dans la religion funéraire), spécialement p. 29-37.

[5] JAMBON 2010.

[6] DONNAT BEAUQUIER 2014 ; DONNAT 2014a ; FRANKFURTER 2018 ; DONNAT 2019a.

[7] LEFEVRE 2017 ; FRANKFURTER 2018.

[8] VALBELLE & HUSSON 2001 ; GRANDET 2003, p. 9.

[9] Les « amulettes textuelles », objets de la présente contribution (voir DIELEMAN 2015 ; DONNAT 2016a ; DIELEMAN & FISCHER-ÉLFERT 2017 ; KOENIG 2004), mais aussi les *oracular amuletic decrees* de la première moitié du I<sup>er</sup> millénaire av. n. è. (XXI<sup>e</sup>-XXII<sup>e</sup> dynasties) : EDWARDS 1960 ; LUCARELLI 2009.

[10] Sur les *Totenbuchamulett* attestées à partir de la XXI<sup>e</sup> dynastie et pendant le I<sup>er</sup> millénaire av. n. è., voir ILLÈS 2006 ; DEMICHELIS 2000 ; ALBERT & GABOLDE 2013 ; FISCHER-ÉLFERT 2015, cat. 1, p. 77-81 et cat. 10, p. 152-156 ; RÉGEN 2017, p. 99 ; RÉGE, à paraître.

[11] Cf. de manière générale GOODY 1986, p. 1-37 ; GOODY 2007, p. 131-175.

d'un élément graphique [12] ; ils portent, d'autre part, des traces qui sont autant d'indices de la chaîne opératoire de leur fabrication et des manipulations rituelles dont ils ont fait l'objet.

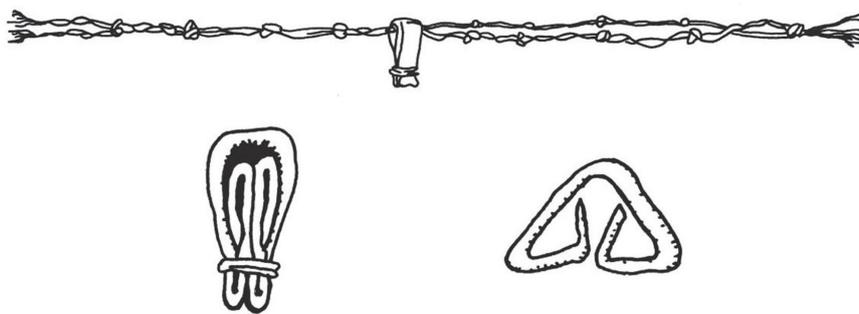
À cet égard, les amulettes inscrites sur papyrus d'une formule (incantation, invocation, conjuration...) en hiératique, pour des individus vivants, constituent un objet d'étude intéressant. Pour tenter de restituer la pratique (depuis la fabrication de l'amulette, jusqu'à son retrait, en passant par son installation sur le corps du bénéficiaire), une enquête convoquant les analyses et approches du philologue, de l'iconologue, du papyrologue, de l'archéologue et de l'anthropologue est en effet nécessaire. Dans cette contribution, je propose de donner un aperçu des différentes pistes méthodologiques qui peuvent être mises en œuvre et combinées pour tirer le maximum de l'objet papyrus-amulette. Bien que ces objets soient attestés à la fin du II<sup>e</sup> millénaire et pendant le I<sup>er</sup> millénaire [13], l'étude se focalise sur le corpus le plus ancien, celui daté de l'époque ramesside (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> dynasties) en incluant la période immédiatement postérieure (environ entre 1300 et 1000 av. n. è.) [14]. Malgré la pertinence d'une enquête qui opèrerait une comparaison entre diverses catégories de « papyrus-amulettes » en hiératique, dans cette étude, je laisse volontairement de côté les *Totenbuchamulett* et les *Oracular Amuletic Decrees (OAD)* [15]. Ils ne font en effet leur apparition qu'à partir du début de la XXI<sup>e</sup> dynastie (1069-945 av. n. è.), et surtout ils relèvent soit d'un champ d'application différent (le funéraire pour les *Totenbuchamulett* [16],

avec les spécificités rituelles afférentes), soit d'un registre discursif et d'un référent rituel distincts (consignation d'une parole censément [17] oraculaire – stéréotypée – pour les *OAD*).

## DESCRIPTION GÉNÉRALE DU CORPUS DES AMULETTES TEXTUELLES RAMESSIDES

Les papyrus-amulettes en hiératique sont archéologiquement attestés en Égypte ancienne environ à partir de 1300 av. n. è., c'est-à-dire pendant l'époque ramesside [18]. Ils sont datés sur la base de critères paléographiques, philologiques et archéologiques. À cette période, les amulettes se présentent généralement sous la forme d'un morceau quadrangulaire de papyrus, de dimensions variables (largeur standard indicative environ 21 cm, hauteur variable environ entre 8 et 22 cm) [19], inscrit à l'encre noire (avec occasionnellement des éléments en rouge [20]) d'une formule écrite dans la cursive dite « hiératique » et de dessins tracés. Lorsqu'ils sont mis au jour, ils se présentent dans leur état final, c'est-à-dire sous la forme de petits paquets de papyrus, pliés et fermés d'un cordon de lin, d'environ 2 sur 4 cm (fig. 1). Ces objets, appelés *médjat* (*mdj.t* – « rouleau,

Figure 1  
Papyrus-amulette plié (PDM 44). D'après Koenig 1999, p. 259. © IFAO.



[12] La ritualisation potentielle de l'acte graphique lui-même est une question souvent très difficile à trancher. Voir JAMBON 2010, § 56-70 ; aussi les remarques conclusives dans la présente contribution.

[13] Voir l'inventaire de DIELEMAN 2015, p. 49-51.

[14] Une recherche est actuellement en cours portant spécifiquement sur un sous-dossier d'amulettes de la fin du II<sup>e</sup> millénaire av. n. è., dirigées contre l'inflammation *séref*. Voir DONNAT 2016b.

[15] Voir *supra*, n. 9.

[16] Voir *supra*, n. 10.

[17] Voir les remarques de WINAND 2003, p. 612, sur les décrets oraculaires avec et sans consultation préalable.

[18] Pour l'hypothèse de l'existence plus ancienne (dès le Moyen Empire) de pratiques graphiques comparables, voir KOENIG 1979, p. 119. Voir aussi la position de DIELEMAN 2015, p. 23.

[19] La largeur standard du feuillet découpé correspond probablement à la hauteur d'un rouleau de papyrus de 21 cm – c'est-à-dire un rouleau représentant la moitié du rouleau grand format de 42-44 cm de l'époque ramesside. Voir KOENIG 1982, p. 29 et n. 4 ; DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, p. 245-246 et n. 11. Les dimensions des amulettes sont toutefois variables, particulièrement selon les époques. Pour une typo-chronologie des formats, DIELEMAN 2015, p. 49-52.

[20] Amulette P. hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg ; DONNAT 2016b.

livre » [21]) en égyptien ancien, sont désignés dans la littérature scientifique sous diverses expressions : « billets magiques », « phylactères », « papyrus amulettes », « amulettes iatromagiques [22] » ou « amulettes textuelles » (*textual amulets* [23]). Cette dernière appellation, particulièrement utile dans le cadre d'une approche comparatiste [24], ne rend toutefois peut-être pas suffisamment compte de l'importance des images dans les objets pharaoniques [25]. Un inventaire exhaustif de ces amulettes reste encore à faire, mais, pour l'époque ramesside, un recensement provisoire en signale vingt-quatre [26]. Sur cet ensemble, comme on le verra, une proportion relativement réduite de papyrus possède une provenance archéologique, ce qui n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes.

## LES SOURCES TEXTUELLES

Les sources textuelles documentant la pratique sont en revanche plus nombreuses. Comme on peut s'y attendre, elles laissent toutefois nombre de questions en suspens. On peut classer ces sources en deux catégories. Il y a d'une part celles qui peuvent être qualifiées d'externes : textes prescriptifs présents dans les manuels rituels (véritables « billets modèles [27] » ou formules présentant un rite graphique comparable [28]), plus exceptionnellement évocation dans un texte littéraire [29]. On trouve, d'autre part, des sources textuelles qui sont internes au corpus : les textes écrits sur les amulettes elles-mêmes. Ces dernières présentent en effet, sur leur face principale

(recto), le texte de l'incantation [30] qui, si on en croit les notices prescriptives, devait être prononcé lors du rituel d'installation de l'amulette. Souvent ce texte est accompagné de son appareil éditorial (titre et/ou notice prescriptive). Celui-ci n'avait pas vocation à être verbalisé lors du rite. Il relève strictement d'un usage scribal [31], mais il jouait néanmoins vraisemblablement un rôle dans la construction de l'efficacité de l'amulette : probablement, la mise en page du texte, en reprenant celle des manuels rituels, convoquait graphiquement un discours d'autorité, un savoir de lettré hautement valorisé [32].

La notice prescriptive occasionnellement incluse dans le texte des amulettes est, dans sa structure, tout à fait identique à celle des billets modèles.

Billet modèle du P. Chester Beatty VII, verso 7, notice prescriptive complète :

« Qu'on **dise** cette formule, **ces tracés** (étant) sur une feuille de papyrus [neuve, **placée**] au cou de l'homme » (*ḡḡ-ṯw r(ḡ) pn, nn n(y) sš.w ḥr ḡm' [n-mḡw d.w r] ḥḥ n(y) s* [33]).

Amulette P. hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg [34], rubrique prescriptive complète :

**Dire** ces paroles sur ces di[eux ?] <sup>(6)</sup> (du ?) rouleau (?), **fait(s) par tracé** sur [une feuille de papyrus neuve " ] puis **placé** au cou de l'homme. » (*ḡḡ-mdw ḥr nn n(y) n[ṯr.w] mdḡ.t, ṯrw m sš ḥr [ḡm' n-mḡw] d.w r ḥḥ n(y) s*)

Amulette Papyrus British Museum EA 10732 [35], notice prescriptive abrégée :

« **Dire** ces paroles sur ces dieux » (*ḡḡ mdw ḥr nn n(y) nṯr.w*)

[21] FISCHER-ELFERT 2015, p. 135.

[22] COULON 2018, p. 117.

[23] Pour un aperçu de ces appellations avec état de la question et bibliographie, voir DONNAT 2016a, et renvoi à DIELEMAN 2015, pour la désignation *textual amulets*.

[24] Sur l'emploi de la désignation *textual amulets* en dehors du matériel égyptologique, voir par exemple VENTURA *et al.* 2014, avec bibliographie. Cf. aussi SKEMER 2014.

[25] ESCHWEILER 1994, p. 59-68, pour les images dessinées dans les rites apotropaiques. Cf. KOENIG 2015, pour des amulettes sur papyrus ne comportant que des images, et AZZAM 2017 pour une « amulette textuelle » « abrégée » (P. Leyde I 353 = RMO AMS 59e), centrée essentiellement sur les images, avec, pour seul texte, le titre et le mode d'emploi.

[26] DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, p. 257, n. 74 (24, sans la liste des papyrus). Cf. DIELEMAN 2015, p. 49 (12 items listés).

[27] GARDINER 1935, vol. 1, p. 65, vol. 2 pl. 38-38A ; voir aussi la traduction et commentaire, sur le site cité *infra*, n. 33.

[28] Par exemple, la prescription de placer une pièce de lin inscrite d'une formule (*r(ḡ)*), sur le corps d'une femme malade, dans le Papyrus médical de Londres daté de la XVIII<sup>e</sup> dynastie (British Museum P. EA 10059, IX, 8-9), LEITZ 1999, p. 68.

[29] Voir *infra*, page suivante.

[30] Une exception notable déjà mentionnée ci-dessus en note 25 : le P. Leyde I 353 (RMO AMS 59e) ne présente que le paratexte (titre de la formule et mode d'emploi), et non l'incantation. Sur cette amulette, AZZAM 2017 ; FISCHER-ELFERT, à paraître.

[31] Cf. le commentaire dans DONNAT 2016b.

[32] DONNAT 2016b.

[33] Sur cette formule, GARDINER 1935, p. 65 ; la traduction de ESCHWEILER 1994, p. 37-38 et fig. 9 (« der im Schrift ist ») est à reconsidérer. Voir FISCHER-ELFERT 1998, p. 109-110 ; L. Popko, site *Wissenschaft im alten Ägypten*, <http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-chester-beatty-vii/> (dernière consultation 11/4/2019) ; DONNAT, 2020, à paraître.

[34] Édition DONNAT 2016b. Voir aussi FISCHER-ELFERT, à paraître.

[35] DONNAT, 2020, à paraître.

Comme on peut le noter, l'acte rituel particulièrement mis en avant est, comme dans d'autres rites [36], celui d'une énonciation orale (*ḡd*, « dire ») sur le dispositif graphique [37]. Les notices prescriptives insistent sur trois actes rituels, exprimés par trois verbes d'action [38] : *ḡd* (« dire ») – *irī* (« façonner » l'amulette), éventuellement *sš* « tracer » dans le cadre de prescription graphique, – *rdī* (« placer, installer » l'amulette). Ce séquençage tripartite de l'action rituelle est fréquent dans les manuels de rituels apotropaiques ; on le retrouve spécifiquement dans la prescription d'une amulette-*médjat* (amulette-papyrus) dans un recueil, pour la protection de la femme et de l'enfant, daté de l'époque ptolémaïque.

P. Brooklyn 42.218.2 x+ VII,17 [39], rubrique prescriptive (époque ptolémaïque) :

« **Dire** les paroles sur ces dieux qui sont tracés (ci-contre) ; **façonner** comme amulette-*médjat*, et **placer** au cou de l'enfant » (*ḡd-mdw ḥr nn n(y) ntr.w nty m sš.w, irw m mdḗ.t, d.w r ḥḥ n(y) ḥrd*)

Il est bien clair que ces notices prescriptives ne décrivent pas l'entièreté de la procédure de fabrication de l'amulette (aucune mention, par exemple, du pliage du papyrus), mais rendent compte des actions probablement les plus significatives du point de vue de la logique rituelle : un acte verbal (*ḡd*) est mis en avant, et deux actes non verbaux (façonnage et installation de l'amulette) [40].

Les sources littéraires extérieures, quant à elles, ne donnent pas plus de détails sur le processus de fabrication. Le cycle démotique de *Setne*, en particulier le conte de *Setne 1* connu par un manuscrit daté de l'époque ptolémaïque, met bien en scène de

façon très vivante des pratiques rituelles mobilisant l'écrit [41], mais les modalités présentées ne sont pas toujours identiques à celle des papyrus amulettes. À ce jour, la seule œuvre littéraire ramesside connue pour évoquer directement ces objets est la *Lettre satirique d'Hori*. Le nombre des copies (complète et partielles) qui sont arrivées jusqu'à nous indique la grande diffusion de ce texte dans la culture scribale d'époque ramesside [42]. Comme le résume Ch. Ragazzoli, cette composition, de nature didactique, a pour thématique le métier de scribe : le scribe Hori écrit une lettre à son supérieur, le scribe royal et militaire Aménémopé, à travers laquelle il met en cause les compétences professionnelles de ce dernier [43]. Le contexte polémique du passage qui nous intéresse est particulièrement clair, en dépit des difficultés de compréhension de certains termes. Hori reproche à Aménémopé de lui avoir envoyé une lettre mal tournée :

« Si tu avais su avant que ce n'est pas bon, alors tu ne l'aurais pas fait apporter (la lettre), en disant : "Les textes-*bga* passent leur temps attachés (?) à mes doigts, comme les rouleaux (*mdḗ.t*) contre les maux au cou de celui qui souffre [44]. » (*bsy=k rḥ.tw ḥr-ḥḗ.t r-ḡd bn nfr, tm=k d.t in.tw=s r-ḡd : nḗ bgḗw wrš=s ḥr wḗtm.ti db'.w, mī mdḗ.t r mn.t r ḥḥ n(y) mr*),

Selon Hori, le scribe incriminé aurait mieux fait de garder par devers lui sa lettre, comme un malade garde tout contre lui, de façon prolongée, les amulettes sur papyrus. Même s'il livre peu de détails sur la pratique rituelle, ce passage est significatif car il insiste sur une caractéristique essentielle de ces talismans : leur installation prolongée sur le corps du patient. Il témoigne en outre, non seulement, de ce que la pratique était suffisamment familière aux scribes pour pouvoir être citée comme contrepoint

[36] Sur le rite oral, GARDINER 1915, § 7.1, p. 264-266. Sur l'importance de la parole rituelle, voir encore COULON 2010, p. 288 ; WEISS 2014.

[37] Sur le sens de « ces dieux » (*nn n(y) ntr.w*) en ce contexte (comme désignation des vignettes), voir FISCHER-ÉLFERT 2015, p. 150, et n. 39 (renvoyant toutefois à la traduction d'une inscription de la tombe de Nefermaât à l'Ancien Empire par W. Spiegelberg, remise en cause par OSING 1984, p. 283-284 ; cf. le commentaire de STAUDER 2018, p. 255). Voir encore KOENIG 1981, p. 37-38.

[38] Pour une attention particulière portée aux actions et gestes rituels évoqués dans les textes égyptiens, voir RITNER 1994. Pour l'analyse des verbes d'action dans la description d'un rite sacrificiel grec : JAILLARD 2009, spécialement p. 66 ; voir aussi CARASTRO 2009, p. 272-283, pour l'analyse de verbes du texte d'une lamelle (*katadesmos*) grecque.

[39] GERMEUR 2013, p. 20.

[40] Sur l'imbrication du verbal et du non verbal dans le rite, voir les références à Claude Lévi-Strauss dans *L'homme nu* (1971) et à Denis Monnerie citées dans DONNAT 2014b, p. 3, n. 13.

[41] AGUT-LABORDÈRE & CHAUVEAU 2011, en particulier p. 26 (copie du Livre de Thot sur un papyrus neuf brûlé et dissout dans de l'eau avant ingestion) et p. 29 (suspension du papyrus de Thot au corps du héros au moyen d'une bande de lin).

[42] MATHIEU 2002, p. 122 et tableau p. 134 ; RAGAZZOLI 2019, p. 190.

[43] RAGAZZOLI 2019, p. 190-193.

[44] Ce passage a été signalé par VERNUS 2010-2011, p. 66, n. 154 (Papyrus Anastasi I, 7, 2-4). Cf. WENTE 1990, p. 102.

dans une argumentation, mais aussi, me semble-t-il, de ce qu'il pouvait exister un regard critique ou sceptique latent.

Comme on le voit, les sources textuelles disponibles, aussi riches soient-elles, laissent nombre de questions relatives à la séquence des gestes rituels sans réponse. En l'absence de description complète du rite, il faut bien évidemment se tourner vers l'examen matériel des artefacts eux-mêmes.

## TRACES DIRECTES DE LA CHAÎNE OPÉRATOIRE

Cinq types d'observations, qui relèvent de la philologie matérielle [45] et de l'examen archéologique, permettent de proposer une restitution partielle de la chaîne opératoire de constitution de l'objet :

- l'examen de l'état final des amulettes (état de découverte),
- les traces de pliures (pour les amulettes qui ont été ouvertes lors de leur entrée dans les collections muséales),
- la présence de dessin(s) au verso,
- les empreintes d'encre,
- la rapidité de l'écriture,
- et la fréquence, comme la qualité, des recharges d'encre.

### ÉTAT FINAL

Dans leur état final (de découverte), et avant leur ouverture, les amulettes se présentent, on l'a dit, sous la forme de petits paquets de quelques centimètres pliés plats, fermés par un cordon de lin [46] (parfois avec un sceau en argile [47]) et associés à un collier à nœuds. Le texte et les images étaient donc invisibles au regard [48]. Le dispositif qui permettait de suspendre l'amulette n'est pas évoqué explicitement dans les rubriques prescriptives, même s'il est bien connu dans les prescriptions d'autres types d'amulettes. Par exemple, dans la formule M du Papyrus Berlin 3027 (*Mutter und Kind*) daté du début

de la XVIII<sup>e</sup> dynastie (vers 1550-1450 av. n. è.), les os d'une souris cuite sont à suspendre au cou de l'enfant au moyen d'une bande de lin fin à laquelle sept nœuds sont faits (*rdiw qs.w r ḥḥ=f m stp n(y) ḥḡty, ir=tw 7 ḫs.wt*) [49]. Le recueil du papyrus Leyde I 346 (= AMS 23a) recommande de fabriquer une amulette faite au moyen d'une pièce de lin sur laquelle est dessinée une série de douze divinités, pièce de lin ensuite façonnée au moyen de douze nœuds [50]. Dans le cas de l'amulette PDM 36, mise au jour par Bernard Bruyère dans le village de Deir al-Médîna, l'élément permettant la suspension est une pièce de lin, elle-même décorée de dessins apotropaïques et façonnée au moyen de nœuds [51].

### TRACES DU PLIAGE ET TRACES D'ENCRE MIROIR

Lorsque l'on travaille sur une amulette ouverte et mise sous verre très anciennement (comme par exemple le papyrus hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg), les traces de cet état final originel sont clairement visibles sous la forme de lacunes filiformes indiquant l'emplacement des plis. Très souvent, une lacune centrale plus importante que les autres signale l'endroit où l'épaisseur du pliage était la plus importante et où l'élasticité du papyrus a été le plus mise à mal. L'image, fréquemment dessinée au verso des billets, selon toute vraisemblance à la fin du processus, est aussi une indication du format final [52]. Les techniques de pliage des papyrus égyptiens ont été remarquablement étudiées par Myriam Krutzsch [53]. Ces techniques de pliage (par opposition aux techniques consistant à rouler un papyrus) concernent spécifiquement les amulettes ramessides, les lettres, et les petits documents [54]. Généralement, le pliage des amulettes ramessides s'opère d'abord par une série de plis (plats) successifs horizontaux (dans un seul sens ou deux, plis appelés *Innere Faltung*). La bande ainsi obtenue est ensuite pliée verticalement (plis appelés *Äußere Faltung*), de sorte que ces deux extrémités se trouvent à l'intérieur du petit paquet formé (fig. 1) [55]. Cette technique correspond au type *Faltpäckchen III* défini

[45] Voir RAGAZZOLI 2017, p. 95-96.

[46] FISCHER-ELFERT & DIELEMAN 2017, p. 246 et fig. 5.

[47] FISCHER-ELFERT 2015, cat. 7, p. 132.

[48] Sur le pouvoir attribué à ce dispositif graphique caché, voir QUACK 2014, p. 38-39.

[49] YAMAZAKI 2003, p. 30-31. Sur les nœuds, WENDRICH 2006, spécialement p. 251-254.

[50] BOMMAS 1999, p. 252.

[51] SAUNERON 1970.

[52] DONNAT 2016b.

[53] Pour une typologie des pliages selon les types de textes, voir KRUTZSCH 2006. Pour l'analyse matérielle des textes magiques, voir spécifiquement KRUTZSCH 2015.

[54] KRUTZSCH 2015, p. 21 ; DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, p. 248. Cf. KRUTZSCH 2016, p. 62.

[55] KRUTZSCH 2015, p. 22.

par M. Krutzsch. Des exceptions existent toutefois dans le corpus ramesside : l'amulette Berlin 15749, qui présentait encore, lors de son ouverture, le petit cachet d'argile scellant le document, a ainsi été pliée selon la technique *Faltpäckchen II*, c'est-à-dire avec une des deux extrémités du papyrus sur l'extérieur du paquet [56].

En dehors des traces de pliages, la surface interne des papyrus présente régulièrement des traces d'encre, qui ne sont que très exceptionnellement des traces de palimpseste [57] (la procédure rituelle interdit en théorie le recours à des papyrus de réutilisation [58]), mais plutôt des traces d'écriture spéculaire. De telles empreintes sont par exemple observables sur le papyrus hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg ou sur le papyrus New York MMA 26.3.225. Elles peuvent permettre de restituer l'ordre

du pliage avec un certain degré de certitude [59]. L'observation d'encre miroir est aussi fréquemment faite pour les amulettes iatromagiques en grec ; des expériences de fabrication de répliques tendraient à montrer la rapidité d'écriture et de pliage nécessaire pour obtenir de telles traces [60]. Ces éléments suggèrent donc que certains billets ont pu être pliés rapidement, avant que l'encre des signes concernés n'ait eu le temps de sécher entièrement [61]. La rapidité de la réalisation est en tout cas confirmée par la forme de l'écriture hiératique, généralement très nerveuse et peu calligraphique [62].

La prudence s'impose toutefois dans les conclusions qui peuvent être tirées de l'observation de certaines migrations d'encre, comme l'illustre le cas de l'amulette PDM 44 [63]. Le papyrus (23 cm de hauteur sur 22,8 cm de largeur [64]) a été retrouvé



▲ Figure 2 : recto du PDM 44. © IFAO (cliché nu\_2008\_02841)

▼ Figure 3 : verso du PDM 44. © IFAO (cliché nu\_2008\_02842)

◀ Figure 4 : empreinte d'encre sur le recto du PDM 44 (détail de la figure 3). © IFAO

[56] KRUTZSCH 2015, p. 23 et schéma p. 31.

[57] Par exemple : l'amulette British Museum EA 10731 attribuée au scribe Qéniherkhépechef (EDWARDS 1968, p. 155) ; l'*oracular amuletic decree*, Hanovre 1976.60c (FISCHER-ELFERT 2015, p. 202, cat. 19).

[58] FISCHER-ELFERT 2015, p. 202, citant la notice prescriptive de l'amulette PDM 36 (SAUNERON 1970). Voir encore les textes cités, *supra*.

[59] DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, p. 246, § 1.4.

[60] HARO SANCHEZ 2012.

[61] DONNAT 2016. DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, p. 246.

[62] SAUNERON 1970, p. 7-8 ; KOENIG 1999, p. 260 ; QUACK 2014, p. 37, qui remarque le peu de soin calligraphique, ce qui correspond au fait que les textes n'avaient effectivement pas vocation à être lus.

[63] Édition : KOENIG 1999. Ce cas a été évoqué dans le cadre d'une communication faite lors de la journée d'étude « Intertextualité et intericonicité dans l'Égypte ancienne », PSL-EPHE, EA 4519, le 17 novembre 2018 : je remercie les participants pour leurs remarques qui m'ont conduite à reconsidérer ce document.

[64] KOENIG 1999, p. 259, n. 2, citant le journal de fouilles de B. Bruyère.

dans la tombe P 1444 de la colline de Gournet Mourraï qui jouxte, à l'est, le village de Deir al-Médîna. Il se présentait sous la forme d'un « paquet ficelé par un brin de fil de lin », traversé par un élément de suspension fait « de ficelle et de toile de 55 cm de longueur avec 9 nœuds à droite et 4 nœuds à gauche [65] » (fig. 1). D'après Bernard Bruyère, le paquet de papyrus a été ouvert le soir de la trouvaille. Selon sa description, il avait été plié « en commençant par le bas 17 fois sur lui-même, puis en sa largeur 2 fois de chaque côté du milieu ». Des traces de certains de ces plis (en particulier dans la partie supérieure du papyrus) sont bien visibles sur la photographie (fig. 2 et 3), sous la forme de séries de petites lacunes alignées. Une fois le papyrus déplié, sa face principale (le recto, fig. 2) présente une inscription de 19 lignes de hiéroglyphes et, en haut à droite, une vignette (ouoboros encerclant une figure de Thouéris, un personnage anthropomorphe tenant un crocodile par la gueule et une figure composite appelée « bonhomme têtard [66] » par Y. Koenig). Une empreinte d'encre est clairement visible sur la bordure supérieure droite : la tête de l'ouoboros, entièrement peinte en noire, est imprimée, en miroir, au-dessus, sur le bord supérieur (fig. 4). Cette marque indique qu'un pli a toutefois été effectué depuis le haut du papyrus. De cette façon, les extrémités supérieure et inférieure de la feuille se sont retrouvées à l'intérieur du pliage. Le verso, quant à lui, est recouvert, sur environ les ¾ de sa surface, d'empreintes d'encre (fig. 3). Sur la gauche, on voit très bien en particulier la migration de l'encre de l'ouoboros de la vignette, avec un décalage notable de plusieurs centimètres vers le bas. Ce décalage ne peut être obtenu que si, effectivement comme l'indique la description de Bruyère, l'essentiel du pliage a été réalisé en commençant par le bas du papyrus. Les empreintes d'encre sur le recto et le verso du papyrus et les traces de plis donnent ainsi des indications sur la chaîne opératoire probable du pliage de l'amulette PDM 44. Elles complètent la description de B. Bruyère, bien que, en l'absence d'un examen sur l'objet lui-même, il reste difficile de réaliser un schéma très précis de ce processus de pliage.

Les empreintes d'encre du PDM 44 ne doivent par ailleurs sans doute pas être considérées comme des indices de rapidité d'exécution de l'objet. Il ne semble en effet guère probable que l'intégralité de l'encre (des 19 lignes de hiéroglyphes et de la vignette) ait encore été humide au moment du pliage, et il faut probablement envisager, sous toutes réserves, l'hypothèse que le papyrus, mis au jour au cours de la fouille du puits 1444, très perturbé [67], ait pu rencontrer, au cours de son histoire, un épisode humide qui aurait favorisé cette migration d'encre [68]. Il ne s'agit là bien évidemment que de réflexions provisoires qui ont été faites à partir d'observation sur photographie et qu'il conviendrait d'approfondir.

### RECHARGES D'ENCRE ET PROCESSUS CRÉATIF

La fréquence et la qualité des recharges d'encre constituent un indice matériel complémentaire qui, selon Chloé Ragazzoli [69], permet de déterminer le degré d'implication cognitive d'un scribe dans l'écriture de son texte. Comme cette chercheuse l'a récemment rappelé dans son étude sur les manuscrits des *miscellanées ramessides*, il existe deux types de recharges d'encre :

- l'une réalisée régulièrement afin que la densité de l'encre soit uniforme sur un manuscrit (*calligraphic dipping*), l'objectif étant de réaliser un beau document (par exemple, dans le cas du Livre des morts) ;
- l'autre réalisée de façon plus irrégulière et systématiquement à un moment sémantiquement pertinent, au début d'une phrase ou d'un groupe nominal (*meaningful dipping*), avec, par conséquent, des densités d'encre très variables sur l'ensemble du manuscrit.

Ce dernier procédé de recharge suggérerait que le scribe est attentif au sens des mots qu'il est en train d'écrire. L'inventaire des recharges d'encre des papyrus-amulettes ramessides doit être réalisé sur un échantillon représentatif pour que des conclusions puissent être généralisées. À titre indicatif, on peut toutefois proposer un inventaire provisoire des recharges d'encre sur l'amulette PDM 36, dont une traduction [70] est donnée ci-dessous.

[65] D'après les notes de fouilles de B. Bruyère, du mercredi 7 février 1951, archives IFAO ms\_2004\_0167\_014 ([https://www.ifao.egnet.net/bases/archives/bruyere/?id=MS\\_2004\\_0167\\_014](https://www.ifao.egnet.net/bases/archives/bruyere/?id=MS_2004_0167_014) dernière consultation 5/12/2019). Voir la citation dans KOENIG 1999, p. 259.

[66] KOENIG 1999, p. 279. Sur ce motif, voir aussi les propositions d'interprétation de MORENZ 2013, p. 71-72 et REEMES 2015, p. 194-195 et p. 347, fig. 57.

[67] BRUYÈRE 1953, p. 114-115.

[68] Comparer avec BABCOCK & EMMEL 1997, p. 240 (cité par CHANG 2014, p. 36-37)

[69] RAGAZZOLI 2017, p. 106-107.

[70] Pour la traduction, voir SAUNERON 1970 (avec notes de traduction), ainsi que les corrections de lecture de QUACK 2011, p. 415, et le commentaire de BARDINET 1992, p. 69, n. 53, à propos de l'indication temporelle sur la manifestation de la maladie. Voir aussi DIELEMAN 2015, p. 27.



Figure 5  
Recto du PDM 36 (© IFAO – cliché nu\_2013\_00180), avec indication des recharges d'encre potentielles.

« Décret royal. C'est le roi de Haute et Basse Égypte Osiris qui dit au vizir et prince Geb : dresse ton mât (2), déploie (?) ta vo[ile], et pars pour les Cha]mps d'Alou, en emmenant l'esprit possesseur *nsy* mâle et (3) l'esprit possesseur *nsy* femelle, l'opposant, l'opposante, le mort, la morte qui est face à Anynakht qu'a mis au monde Oubékhet (4), avec l'inflammation *séref* (*pꜣ srf*), la maladie *rémenet* (*tꜣ rmn.t*), [et ...] mauvaise et néfaste, après qu'ils viennent contre lui sur (5) une période de trois jours (*hr-tp hrw 3*). Dire les paroles-divines SUR DEUX BARQUES, DEUX YEUX OUDJAT (6), DEUX SCARABÉES, tracés sur une feuille de papyrus neuve (*dm' n mꜣw*), à placer à son cou. Elle l'écartera (le mal) rapidement. »

L'inventaire des traces de recharge proposée ci-dessous est fait à partir d'une observation sur photographie numérique couleur (fig. 5).

*Ligne 1.* Densité de l'encre apparemment globalement plus uniforme que sur le reste du document.

*Ligne 2.* Deux recharges : 1° premier signe de la ligne 2 (premier signe du premier mot *šꜣbw*, ici « déploie (?) », 2° groupe verbal *in* (impératif « emporte »).

*Ligne 3.* Deux recharges : 1° début du mot *ꜥꜣy* (« adversaire »), 2° signe *ms* du mot *ms.n* (« qu'a mis au monde »).

*Ligne 4.* Une seule recharge qui paraît certaine, en raison des lacunes, en fin de ligne : *ꜣꜣ* (« contre lui »).

*Ligne 5.* Trois recharges : 1° le cadrat *ꜥꜥ* (« dire », début de la rubrique prescriptive), 2° préposition *hr* « sur » introduisant les images sur lesquelles prononcer les paroles, 3° la deuxième image (le deuxième bateau).

*Ligne 6.* Pas de recharge nettement visible et encre assez claire sur la totalité de la ligne, une recharge vraisemblablement à la préposition *hr* (« sur ») et peut-être, sous toutes réserves dans la séquence *rwꜣꜣ sw* (« il/elle l'écartera ») et avec un degré d'incertitude pour le *r* initial.

La densité de l'écriture, variable, et la qualité des recharges semblent indiquer qu'on est en présence d'un cas de *meaningful dippings*. Ce type d'observation (rapidité de l'écriture et nature des recharges d'encre) est bien sûr à associer à une analyse philologique des parallèles textuels et des variantes [71], permettant de tenter de comprendre, au cas par cas, le mode de composition des textes des amulettes : s'agit-il de (re)production à partir de la mémorisation, orale et visuelle, de textes de références [72] ? Les parallèles et variantes iconographiques [73] sont bien sûr à prendre aussi en compte pour déterminer le périmètre des savoirs religieux mobilisés pour la composition du dispositif graphique [74] dans son ensemble.

[71] Sur les parallèles textuels entre amulettes et recueils formulaires, voir KOENIG 2004, qui forge la notion « d'intertextualité sacrée » comme principe de création des textes des amulettes. Pour une recension des parallèles textuels des amulettes, voir FISCHER-ÉLFERT 2015, tableau, p. XVIII. Voir particulièrement la discussion autour des amulettes Berlin 15749 (utilisation de l'Hymne à l'uraeus) et P. hiérat. 3ab d'Heidelberg (hymne à l'uraeus combiné à une conjuration contre le démon Séhaqeq), FISCHER-ÉLFERT 2015, cat. 7 et 20, p. 230-243. Sur l'amulette British Museum EA 10732, variante du billet « modèle » P. Chester Beatty VII verso 7, voir DONNAT, 2020, à paraître.

[72] Comparer avec la réflexion de AGUT-LABORDÈRE 2011, p. 352-355, sur les modalités probables d'apprentissage des sagesses démotiques.

[73] FISCHER-ÉLFERT 2015, tableau p. XIX. Voir aussi, à titre d'exemple, la combinaison Thouéris-personnage anthropomorphe-crocodile (cf. supra, fig. 2) présente sur deux amulettes ramessides : KOENIG 1999, p. 276-279 ; REEMES 2015, p. 194-196, p. 346-347 fig. 56-57 ; MORENZ 2013, p. 71-72.

[74] Sur la notion de dispositif graphique, CARASTRO 2009, p. 266-271.

## UN POINT (RELATIVEMENT) AVEUGLE

Si ces observations matérielles, combinées aux données textuelles, permettent de récolter des indices sur les modalités de composition, de fabrication et d'installation des amulettes, il demeure un point (relativement) aveugle dans ce dossier, déjà signalé en introduction : celui du destin final des amulettes, une fois que leur port n'était plus, pour diverses raisons, considéré comme nécessaire ou efficace. Cette question est, à ma connaissance, assez peu abordée dans les travaux égyptologiques [75]. La difficulté à prendre en considération cette question tient principalement à la nature et à l'état des sources. Les sources textuelles (essentiellement les notices prescriptives) insistent sur le moment d'activation de l'amulette (par l'énonciation de l'incantation) et sur le moment de son installation sur le corps de la personne à protéger. Elles sont en revanche totalement silencieuses sur l'ultime étape probable, celle de la « désinstallation » de l'amulette. En la matière, les provenances archéologiques pourraient être des données précieuses. Elles sont toutefois rarement connues, et, quand c'est le cas, les informations sont souvent peu précises. À Deir el-Médîna, on sait ainsi que l'amulette PDM 36 a été retrouvée en 1951 dans un kôm de déblais de fouilles, à l'est du Grand Puits [76] ; le PDM 44 provient quant à lui de la tombe P 1444 de Gournet Mourraï, mais est issu d'un contexte perturbé [77]. L'amulette MMA 26.3.225, datée de l'époque ramesside, a été trouvée dans la Tombe Thébaine 313, mais sans aucun autre vestige funéraire datable de la même époque. Les éditeurs du papyrus émettent ainsi l'hypothèse que l'amulette a été enterrée avec son possesseur, l'efficacité de l'amulette ayant ainsi, peut-être, été transposée dans le domaine funéraire. Elle serait l'unique artefact oublié lors de l'enlèvement du mobilier et de la momie au moment de la réutilisation de la tombe à la Basse Époque. D'autres publications de papyrus-amulettes, aussi découverts dans des contextes funéraires – à distinguer des amulettes réalisées pour des défunts (*Totenbuchamulett*) [78] –, sont à venir [79].

[75] Une exception notable : DIELEMAN & FISCHER-ELFERT 2017, § 1.1, et note 6 avec références.

[76] SAUNERON 1970.

[77] Ms-2004-0167-014, cité plus haut, n. 65.

[78] *Supra*, n. 10.

[79] Un papyrus-amulette, découvert dans la Tombe Thébaine 233 par l'équipe de la Macquarie University, est notamment en cours de publication par

En attendant, avec les précautions méthodologiques qui s'imposent, les parallèles ethnographiques [80] peuvent faire émerger des pistes de réflexion potentielles. L'Institut du Monde Arabe de Paris a ainsi accueilli, en 2013, une exposition sur les écrits talismaniques d'Afrique de l'Ouest. Le matériel exposé provenait d'objets et amulettes collectés dans la décharge à ordures de la ville de Dakar entre 1983 et 2012 [81]. Ce type de provenance pour des objets ethnographiques est propre à susciter la curiosité de l'archéologue. Le catalogue « enrichi » de l'exposition propose par ailleurs quelques réflexions sur les logiques qui peuvent pousser les personnes à déposer aux ordures un objet pourtant investi de puissance et portant des textes sacrés (coraniques) : « L'usage d'une amulette est personnel et sa durée de vie est variable. S'il lui est attribué une efficacité, elle sera précieusement conservée, transmise à des héritiers ou des amis, mais souvent disparaîtra avec son possesseur. L'amulette peut être cassée ou gâtée du fait du contact avec des choses impures, désinvestie du fait de changement de croyances ou d'infortunes », ce qui peut aboutir, commentent les auteurs, à « différentes circonstances de jetage ». Différents destins possibles pour les amulettes coraniques d'Afrique de l'Ouest sont ainsi inventoriés et commentés : transmission, enterrement, destruction, désinvestissement progressif, jetage selon diverses modalités [82]... Ces parallèles ethnographiques permettent d'envisager un panel de possibles pour interroger en retour les données égyptologiques. Dans l'attente d'un inventaire systématique des données archéologiques disponibles, on se gardera toutefois d'avancer des interprétations définitives pour le matériel pharaonique.

## CONCLUSION

La prise en compte de la dimension matérielle des textes est bien évidemment un élément essentiel pour aborder un document écrit quel qu'il

H.-W. Fischer-Elfert, B. Ockinga et S. Binder. Voir le schéma et les informations techniques sur cette amulette dans KRUTZSCH 2015, p. 36.

[80] Pour un panorama comparatiste des amulettes écrites, voir CARDONA 1983.

[81] EPELBOIN, HAMÈS, LAURENT & DURAND 2013.

[82] EPELBOIN, HAMÈS, LAURENT & DURAND 2013, p. 12 et p. 14.

soit [83]. Elle est particulièrement nécessaire dans le cas de l'étude d'objets inscrits pouvant être identifiés comme « écritures rituelles [84] ». L'approche matérielle du texte permet en effet d'observer les traces directes des gestes constitutifs d'une chaîne opératoire de fabrication. La comparaison (ethnographique), quant à elle, est une démarche opérée assez tôt en égyptologie pour ce type de matériel [85]. Méthodologiquement renouvelée par l'anthropologie historique contemporaine [86], l'approche comparative constitue un outil, à même de faire émerger des questionnements sur les manipulations mais aussi les circonstances énonciatives dans lesquelles un objet rituel peut être pris [87]. Les hypothèses formulées par ce biais doivent cependant être systématiquement évaluées à l'aune des données du terrain et de son contexte socio-historique.

Au terme de cet exposé, on posera une question, à laquelle il n'est pas aisé de répondre : l'ensemble des gestes, qui peuvent ainsi être reconstitués ou postulés par un raisonnement inductif ou analogique, peuvent-ils pour autant nécessairement être considérés comme « rituels [88] » ? C'est-à-dire, selon une définition usuelle du rite, peut-on considérer qu'ils s'inscrivaient dans un rapport particulier au temps, qu'ils étaient réalisés dans des conditions tout à fait spécifiques et non ordinaires ? Entretenaient-ils un lien particulier avec la parole énoncée ? Ce sont bien sûr les sources textuelles (internes et externes au corpus) qui constituent, en dernier ressort, le matériau privilégié sur lequel appuyer le travail interprétatif. Si on en croit les textes (les notices prescriptives), l'installation au cou de la personne à protéger était clairement ritualisée, puisqu'elle était accompagnée d'un acte verbal, l'énonciation de l'incantation. Quant aux conditions du tracé du texte et des dessins sur le papyrus [89], de plus amples recherches sont encore nécessaires : était-il réalisé en présence du commanditaire, ou plutôt préparé en amont de la consultation d'installation ? On peut supposer que le tracé du dispositif graphique devait se faire selon certaines modalités particulières, qui le distinguaient d'un acte d'écriture ordinaire. Dans les manuels de rituels, il existe des prescriptions stipulant l'usage d'encre spécifiques [90]. Toutefois, dans l'état actuel de la recherche, aucune ne me paraît pouvoir être très directement associée aux amulettes textuelles

d'époque ramesside. En revanche, les notices prescriptives demandent régulièrement d'utiliser une feuille de papyrus vierge [91]. Cette prescription implique peut-être l'existence d'un cérémoniel minimal de l'écriture, au moins très modeste et intériorisé par le scribe. Elle signale en tout cas que cet acte d'écriture n'est pas un acte tout à fait ordinaire [92]. Elle est peut-être en cela à comparer aux conditions de pureté (*w'b*) qui sont requises pour la bouche de l'officiant [93] et qui contribuent à faire que l'énonciation rituelle n'est pas un acte de parole comme les autres. Il s'agit là sans doute d'une piste comparative qu'il convient d'approfondir pour en évaluer la pertinence et les implications potentielles sur le statut de l'écriture dans ce rite. ■

[83] Voir la « lecture » matérielle du restaurateur de papyrus, comparée à la lecture de l'égyptologue philologue : KRUTZSCH 2016, p. 58. Pour une approche matérielle de l'écrit, voir aussi de façon générale, EYRE 2018 et RAGAZZOLI 2019, p. 35-117.

[84] *Supra*, n 2.

[85] SAUNERON 1970. Cf. aussi les comparaisons sur le plan technique de KRUTZSCH 2015, p. 27-28 et fig. 11.

[86] CALAME 2012, p. 37.

[87] Voir par exemple, CARTRY 2009, sur la formulation orale qui accompagne la production graphique (fragment de calebasse couvert de signes) du devin gourmanché (population occupant la partie orientale du Burkina Faso) au cours d'une consultation géomantique.

[88] Voir le questionnement comparable de JAMBON 2010, à propos des inscriptions sur les figurines d'envoûtement et vases d'exécration pharaoniques.

[89] Cf. un questionnement similaire à propos de la temporalité du tracé des lettres aux morts : DONNAT BEAUQUIER 2014, p. 138-143.

[90] Cf. la prescription d'un usage successif de l'orpiment et de la myrrhe pour le dessin de figures divines dans une amulette graphique sur lin du P. Leyde I 346 (Nouvel Empire, XVIII<sup>e</sup> dynastie). BOMMAS 1999, p. 17 (III, 3-4) et p. 106-108. Voir aussi des prescriptions de dessins dans le corpus des Textes des sarcophages ou du Livre des morts, ESCHWEILER 1994, p. 101, p. 103-105, p. 113-114. Sur l'encre *ry.t wgd*, voir QUACK 1998. Sur les recettes d'encres spéciales dans les papyrus magiques grecs, voir AUFRÈRE 2001.

[91] Pour des contre-exemples, *supra*, n. 57 ; RÉGEN, à paraître.

[92] Voir encore, RÉGEN, à paraître, à propos de certaines pratiques spécifiques dans le traçage prescrites dans des notices de chapitres du Livre des morts.

[93] Papyrus de Turin CGT 54050 (= P. Turin cat. 1995 + 1996, 2,1), ROCCATI 2010, p. 23 et 169.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- AGUT-LABORDÈRE, Damien, 2011**, *Le sage et l'insensé. La composition et transmission des sagesses démotiques*, Paris.
- AGUT-LABORDÈRE, Damien, & CHAUVEAU, Michel, 2011**, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris.
- ALBERT, Florence, & GABOLDE, Marc, 2013**, « Le papyrus-Amulette de Lyon Musée des Beaux-Arts H 2425 », *Égypte Nilotique et Méditerranée* 6, 2013, p. 159-168.
- ASSMANN, Jan, 2000**, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne*, Paris.
- AZZAM, Laila, 2017**, « The Leiden Papyrus I 353 », *Göttinger Mitzellen* 253, p. 15-24.
- AUFRÈRE, Sydney Hervé, 2001**, « Les encres magiques à composants végétaux contenant de l'armoise, de la myrrhe et divers ingrédients d'après les papyrus magiques grecs et démotiques », dans S. H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal II*, Montpellier (Orientalia Monspeliensia XI), p. 374-376.
- BABCOCK, Robert G., & EMMEL, Stephen, 1997**, « A Mirror Text of Thucydides VII 33-35 », *Archiv für Papyrusforschung* 43, p. 239-245.
- BARDINET, Thierry, 1992**, « Des guérisons immédiates dans les papyrus médicaux de l'Égypte ancienne », dans D. Gourevitch (éd.), *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation, Mélanges en l'honneur de M. Gmerk*, Genève, p. 51-75.
- BOMMAS, Martin, 1999**, *Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen IV Reihe Ägypten 37).
- BRUYÈRE, Bernard, 1953**, *Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh (années 1948 à 1951)*, Le Caire (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 26).
- CALAME, Claude, 2012**, « Comparatisme en histoire anthropologique des religions et regard transversal : le triangle comparatif », dans C. Calame, B. Lincoln (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques*, Liège, p. 35-51.
- CARASTRO, Marcello, 2009**, « Les liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », dans M. Cartry, J.-L. Durand & R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 138), p. 263-291.
- CARDONA, Giorgio R., 1981**, *Antropologia delle scritture*, Torino.
- CARDONA, Giorgio R., 1983**, « Gli amuleti scritti: un excursus comparativo », *La Ricerca Folklorica* 8, p. 91-97.
- CARTRY, Michel, DURAND, Jean-Louis, & KOCH-PIETTRE, Renée (éd.), 2009**, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 138).
- CHANG, Ruey-Lin, 2014**, *Un dossier fiscal hermopolitain d'époque romaine, conservé à la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*, Le Caire (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque générale 46).
- COULON, Laurent, 2010**, « Ancienne Égypte. Les rites », dans G. Andreu-Lanoë (éd.), *Inventaire de l'Égypte*, Paris (coll. Inventaires de l'Encyclopaedia Universalis), p. 283-289.
- COULON, Laurent, 2018**, « Review, H.-W. Fischer-Elfert, *Magika hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München*. 2015 », *Orientalistische Literaturzeitung* 113-2, p. 116-119.
- DEMICHELIS, Sara, 2000**, « Le phylactère du scribe Boutehamon », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 100, p. 267-273.
- DIELEMAN, Jacco, 2015**, « The materiality of textual amulets in Ancient Egypt », dans D. Boschung & J. A. Bremmer (éd.) *The Materiality of Magic*, Paderborn (Morphomata 20), p. 23-58.
- DIELEMAN, Jacco, & FISCHER-ELFERT, Hans-Werner, 2017**, « A Textual Amulet from Theban Tomb 313 (Papyrus MMA 26.3.225) », *Journal of the American Research Center in Egypt* 53, p. 243-257.
- DONNAT BEAUQUIER, Sylvie, 2014**, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Grenoble.
- DONNAT, Sylvie, 2014a**, « L'écrit comme trace de rituel en Égypte ancienne. L'exemple des lettres aux morts », *Archimède* [En ligne] 1, 2014, p. 88-95. Mis en ligne le 5-11-2014. URL : <http://archimede.unistra.fr/publications-et-collections/revue-archimede/archimede-1-2014/archimede-1-2014-dossier-lecrit-comme-trace-de-rituel/>
- DONNAT, Sylvie, 2014b**, « Introduction. Pour une approche pluridisciplinaire du rituel », *Archimède* [En ligne] 1, 2014, p. 1-6. Mis en ligne le 5-11-2014. URL : [http://archimede.unistra.fr/fileadmin/upload/DUN/archimede/Revue\\_Archimede\\_RAHA/Numero\\_1/03\\_Archimede\\_N1\\_DONNAT\\_INT\\_Rituel.pdf](http://archimede.unistra.fr/fileadmin/upload/DUN/archimede/Revue_Archimede_RAHA/Numero_1/03_Archimede_N1_DONNAT_INT_Rituel.pdf)
- DONNAT, Sylvie, 2015**, « Écriture et rites dans l'Égypte pharaonique. Approche pragmatique de l'écrit cursif en contexte rituel », *Annuaire EHESS. Comptes rendus des cours et conférences 2013-2014*, p. 587-588.
- DONNAT, Sylvie, 2016a**, « Les amulettes-médjat à l'époque ramesside », *Bulletin de la Société française d'égyptologie* 195-196, p. 36-46.
- DONNAT, Sylvie, 2016b**, « Un billet contre la chaleur-séref : le papyrus hiératique. 69 de la BNU de Strasbourg », *Revue d'égyptologie* 67, p. 1-30 et pl. I.

- DONNAT, Sylvie, 2019a**, « The concept of 'letter to the dead' and Egyptian funerary culture », dans R. Nyord (éd.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture – Proceedings of the Lady Wallis Budge Anniversary Symposium held at Christ's College, Cambridge, 22 January 2016*, Leiden – Boston (Mass.), p. 46-62.
- DONNAT, Sylvie, 2019b**, « Écriture rituelle », dans *VOCES, Vocabulaire pour l'Étude des Scripturalités*, Thomas Brunner (dir.), ARCHE EA3400 (Université de Strasbourg), édition électronique (2015-), 2019-10-25 (mise en ligne), URL : [http://num.ea3400.unistra.fr/voces/notice/ecriture\\_rituelle.xml](http://num.ea3400.unistra.fr/voces/notice/ecriture_rituelle.xml).
- DONNAT, Sylvie, 2020 à paraître**, « Le papyrus-amulette British Museum EA 10732 et le billet "modèle" P. Chester Beatty VII verso 7 », *Journal of Egyptian Archaeology* 105, 2.
- ÉPELBOIN, Alain, HAMÈS, Constant, LARCO-LAURENT, Joana, & DURAND, Jean-Louis, 2013**, *Un art secret. Écritures talismaniques d'Afrique de l'Ouest*, Catalogue « enrichi de l'exposition (avril 2013) - Exposition du 14 février au 28 juillet 2013 à l'Institut du Monde Arabe, Paris. URL : [https://issuu.com/institutdumondearabe/docs/art\\_secret\\_catalogue\\_bd\\_1/06/2018](https://issuu.com/institutdumondearabe/docs/art_secret_catalogue_bd_1/06/2018).
- EDWARDS, Iorwerth E.S., 1960**, *Hieratic Papyri in the British Museum. IVth Series Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, London.
- EDWARDS, Iorwerth E.S., 1968**, « Kenhikhopshef's prophylactic charm », *Journal of Egyptian Archaeology* 54, p. 155-160.
- ESCHWEILER, Peter, 1994**, *Bildzauber im alten Ägypten*, Freiburg – Göttingen.
- EYRE, Christopher, 2018**, « The Material Authority of Written Texts in Ancient Egypt », dans P.A.J. Hoogendjick & S. van Gompel (éd.), *The Materiality of Texts from Ancient Egypt. New Approaches to the Study of Textual Material from Early Pharaonic to the Late Antique Period*, Leiden – Boston, p. 1-11.
- FISCHER-ELFERT, Hans-Werner, 1998**, « Legenda Hieratika », *Göttinger Miszellen* 165, p. 105-112.
- FISCHER-ELFERT, Hans-Werner, 2015**, *Magika hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München*, Berlin.
- FISCHER-ELFERT, Hans-Werner, à paraître**, « Notizen zu einigen ägyptischen Wörtern und Texten ».
- FRANKFURTER, David, 2018**, « 'It is Esrmepe who appeals !' Place, Objects, and Performance in a Quest for Pregnancy in Roman Egypt », dans M. Ahuvia & A. Kocar (éd.), *Placing Ancient texts. The Ritual and Rhetorical Use of Space*, Tübingen, p. 181-196.
- GARDINER, Alan H., 1915**, « Magic (Egyptian) », dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, by James Hasting, VIII, Edinburg, p. 262-269.
- GARDINER, Alan H., 1935**, *Hieratic Papyri in the British Museum, III<sup>rd</sup> Series*, London.
- GERMEUR, Ivan, 2013**, « Entre magie et médecine : l'exemple du papyrus Brooklyn 47.218.2 », *Égypte. Afrique & Orient* 71, p. 11-22.
- GOODY, Jack, 1986**, *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, traduction de l'anglais, par Anne-Marie Roussel, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Paris.
- GOODY, Jack, 2007**, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, traduction de l'anglais par Claire Maniez, coordination Jean-Marie Privat, Paris.
- GRANDET, Pierre, 2003**, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh*, Le Caire (Documents de fouilles de l'IFAO 41).
- HARO SANCHEZ, Magali, 2012**, « Mise en contexte des papyrus iatromagiques grecs », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26<sup>e</sup> congrès de papyrologie*, Genève, p. 159-169.
- ILLÈS, Orsolya, 2005**, « Singe Spell Book of the Dead Papyri as Amulets », dans B. Backes, I. Munro & S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen: gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch- Symposiums, Bonn, 25. Bis 29. September 2005*, Wiesbaden (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11), p. 121-150, pl. 1-3.
- JAILLARD, Dominique, 2009**, « Espaces hermaïques du sacrifice », dans M. Cartry, J.-L. Durand & R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses 138), p. 61-79.
- JAMBON, Emmanuel, 2010**, « Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 1 | 2010, 20 janvier 2010, consulté le 18 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens> mis en ligne le /158 ; DOI : 10.4000/mondesanciens.158.
- KOCH-PIETTRE, Renée & BATSCH Jérôme, 2010**, « Avant-propos », dans le dossier *Écriture rituelle*, *Cahiers « Mondes anciens »* [Online], 1 | 2010, mis en ligne le 19 January 2010, consulté le 18 février 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/128>.
- KOENIG, Yvan, 1979**, « Un revenant inconvenant ? (Papyrus Deir el-Médîneh 37) », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire* 79, p. 103-119, pl. XXXVIII-XXXIX.
- KOENIG, Yvan, 1981**, « Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el-Médîneh 40) », *Revue d'égyptologie* 33, p. 33-37.
- KOENIG, Yvan, 1999**, « Le contre-envoûtement de Ta-i-di-Imen. Pap. Deir el-Médîneh 44 », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire* 99, p. 259-281.
- KOENIG, Yvan, 2004**, « Le papyrus de Moutemheb », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire* 104, p. 291-326.
- KOENIG, Yvan 2015**, « Histoires sans paroles (P.Deir al-Medîna 45, 46, 47) », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire* 111, p. 243-256.
- KRUTZSCH, Myriam, 2006**, « Falltechniken an Handschriften aus dem alten Ägypten », dans B. Backes, I. Munro & S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen: gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch- Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Wiesbaden (Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11), p. 167-195.

- KRUTZSCH, Myriam, 2015**, « Materialtechnische Beobachtungen während der Restaurierung », dans Fischer-Elfert 2015, p. 1-74.
- KRUTZSCH, Myriam, 2016**, « Reading Papyrus as writing material », *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 23, p. 57-69.
- LEFÈVRE, Dominique, 2017**, « Épistolographie et diplomatique : la rédaction d'une lettre aux dieux sous la XXI<sup>e</sup> dynastie », *Classica et Semitica* 10, p. 133-137.
- LEITZ, Christian, 1999**, *Hieratic Papyri in the British Museum VII series*, London.
- LUCARELLI, Rita, 2009**, « Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: the Evidence of the Oracular Amuletic Decrees », dans G.P.F. Broekman, R.J. Demarée & O.E. Kaper (éd.), *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21th-24th Dynasties, Proceedings of a Conference at Leiden University 25-27 October 2007*, Leiden, p. 231-239.
- MATHIEU, Bernard, 2003**, « La littérature égyptienne sous les Ramsès d'après les ostraca littéraires de Deir el-Médineh », dans G. Andreu (dir.), *Deir el-Médineh et la vallée des Rois : la vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre, les 3 et 4 mai 2002*, Paris, p. 117-132.
- MORENZ, Ludwig D., 2013**, « Das Krokodil als göttliche Waffe in einer medico-magischen Bildkomposition aus Deir el Medineh », *Archiv für Religionsgeschichte* 14, p. 69-82.
- QUACK, Joachim F., 1998**, « Mit grüner Tinte rot schreiben? », *Göttinger Miszellen* 165, p. 7-8.
- QUACK, Joachim F., 2011**, « Beiträge zu einigen Religiösen und Magischen Texten », dans M. Collier & S. Snape (éd.), *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Bolton, p. 413-416.
- QUACK, Joachim F., 2014**, « Die Drohung des Unlesbaren und die Macht des Ungelesenen », dans T. Frese, W.E. Kail & K. Krüger (éd.), *Verborgen, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz*, Berlin, p. 32-42.
- RAGAZZOLI, Chloé, 2017**, « Beyond authors and copyists. The role of variation in Ancient Egyptian and New Kingdom literary production », dans T. Gillen (éd.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt*, Liège, p. 95-126.
- RAGAZZOLI, Chloé, 2019**, *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne*, Paris.
- RÉGEN, Isabelle, 2017**, « The Archaeology of the Book of the Dead », dans F. Scalf (éd.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago (Oriental Institute Museum Publications 39), p. 97-108.
- RÉGEN Isabelle, à paraître**, « Entre rhétorique et pratique. L'archéologie du rituel dans le Livre des Morts », dans A. Pries & F. Contardi (éd.), *Tradition et transmission des rituels égyptiens : continuités et ruptures, Actes du colloque international, 17-19 mai 2017, Montpellier*, Wiesbaden (Studien zur spätägyptischen Religion).
- REEMES, Dana M., 2015**, *The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study* PhD University of California, Los Angeles, URL: <http://escholarship.org/uc/item/6c0153p7> (dernière consultation août 2017).
- ROCCATI, Alessandro, 2011**, *Magica Taurinensia. Il libro magico di Torino e i suoi duplicati*, Torino.
- SAUNERON, Serge, 1970**, « Le rhume d'Anyakhté (Pap. Deir el-Médinéh 36 », *Kêmi* 20, p. 7-18.
- SIRAT, Colette, 1990**, « Introduction » dans C. Sirat, J. Irigoin & E. Poulle (éd.), *L'écriture : le cerveau, l'œil et la main*, Turnhout, p. 3-19.
- SKEMER, Don C., 2014**, « Magic Writ: Textual Amulets Worn on the Body for Protection », dans A. Kehnel & D. Panagiotopoulos (éd.), *Schriftträger – Textträger: Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften, Materiale Textkulturen* 6, p. 127-150. En ligne : <https://doi.org/10.1515/9783110371345.127> (dernière consultation 6/12/2019).
- STAUDER, Andréas, 2018**, « Staging restricted Knowledge. The Sculptor Irtysen's self presentation (ca. 2000 BC) », dans G. Miniaci, J.C. Moreno García, St. Quirke & A. Stauder (éd.), *The Art of Making in Ancient Egypt. Voices, Images, and Objects of Material Producers (2000-1550 BC)*, Leiden, p. 239-271.
- VALBELLE, Dominique & HUSSON, Geneviève, 1998**, « Les questions oraculaires d'Égypte : histoire de la recherche, nouveautés et perspectives », dans *Egyptian Religion. The last thousand years, In Memoriam for Jan Quaegebeur*, Leuven, p. 1055-1071.
- VENTURA, Jonathan, POPPER-GIVEON, Ariela & RABIA, Atef abu, 2014** « Materialized 'Beliefs': Industrialized Islamic Amulets », *Visual ethnography* 3/2, janvier, p. 30-47.
- VERNUS, Pascal, 2010-2011**, « "Littérature", "littéraire" et supports d'écriture. Contribution à une théorie de la littérature dans l'Égypte pharaonique », *Egyptian and Egyptological Documents, Archives, Libraries* II, p. 19-145.
- WEISS, Lara, 2014**, « The Power of the Voice », dans B. Haring, O. Kaper & R. van Walsem (éd.), *Studies in Hieratic and the Documents of Der el-Medina*, *Egyptologische Uitgaven* 28, Leiden, p. 291-303.
- WENDRICH, Willeke, 2006**, « Entangled, connected or protected. The power of knots and knotting in ancient Egypt », dans K. Szpakowska (éd.), *Through a Glass Darkly. Magic, dreams and prophecy in ancient Egypt*, Oxford, p. 243-269.
- WENTE, E.F., 1990**, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta.
- WINAND, Jean, 2003**, « Les décrets oraculaires pris en l'honneur d'Henouttaouy et de Maâtkarê (X<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> pylônes) », *Cahiers de Karnak* 11, p. 603-705, pl. I-III.
- YAMAZAKI, Naoko, 2003**, *Zaubersprüche für Mutter und Kind: Papyrus Berlin 3027*, Berlin.

## ENTRE RITUEL, MÉMORIAL ET LITTÉRATURE DE PROPAGANDE. À PROPOS DE DEUX TEXTES OUGARITIQUES AU GENRE MAL DÉFINI

**Jean-Marie HUSSER**

Professeur émérite d'histoire des religions  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède  
jeanmarie.husser@unistra.fr

### RÉSUMÉ

Le corpus des textes ougaritiques comporte deux tablettes qui documentent deux cérémonies spécifiques en lien avec la famille royale (des funérailles, un rituel d'intégration). Or, s'ils contiennent de nombreuses indications rituelles, on ne peut considérer ces textes, écrits en vers, remplis d'éléments lyriques et mythologiques, comme de réels livrets liturgiques, et il est difficile de mesurer leur degré de proximité avec l'action rituelle concernée. Il est développé ici l'hypothèse qu'ils relèvent l'un et l'autre d'un genre littéraire original, dont la fonction était

de fixer le souvenir de cérémonies jugées dignes de mémoire concernant la famille royale. Sous la forme d'une évocation poétique, ces textes placent le descriptif du rituel dans le cadre idéologique qui lui donnait sens pour les contemporains.

The corpus of Ugaritic texts includes two tablets which document two specific ceremonies linked to the royal family (a funeral, a rite of passage). Even if they contain numerous hints at ritual, these texts, which are written in verse, and full of lyrical and mythological elements, cannot nevertheless be considered as real liturgical books and it is difficult to measure how close they are to the ritual to which they refer. This paper argues that they belong to a literary genre, whose role it was to anchor in the collective memory ceremonies concerning the royal family which were worthy of remembrance. These texts, in poetic form, locate description of ritual in the ideological context which makes it meaningful for contemporaries.

### MOTS-CLÉS

Ras-Shamra,  
Ugarit,  
royauté,  
rituels,  
RS 34.126,  
RS 2.002.

### KEYWORDS

Ras-Shamra,  
Ugarit,  
kingship,  
rituals,  
RS 34.126,  
RS 2.002.

*Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat*

En dehors des nombreux textes rituels bien caractérisés relatifs au culte sacrificiel [1] ou relevant de l'exorcisme, de diverses formes de thérapie et de la nécromancie, le corpus des textes ougaritiques comporte deux tablettes qui documentent chacune une cérémonie en lien avec la famille royale. La première (RS 34.126 = KTU 1.161) évoque les funérailles de l'avant-dernier roi d'Ugarit, Niqmaddu IV, la seconde (RS 2.002 = KTU 1.23) se rapporte à une cérémonie dont on a eu jusqu'ici de la peine à préciser la nature et la fonction. Ces deux textes contiennent de nombreuses indications rituelles, mais sont aussi écrits en vers et remplis d'éléments lyriques et mythologiques qui les mettent à part des textes proprement rituels. Il est en conséquence difficile d'établir leur statut et leur lien avec les cérémonies concernées et, de ce fait, de mesurer leur degré de proximité avec l'action rituelle. Pour être plus précis, on s'interroge ici sur la nature des traces du rituel contenues dans ces textes : sont-ils directement impliqués dans les rites auxquels ils se réfèrent, ou n'en portent-ils qu'un écho plus ou moins lointain ? Et s'ils ne sont que des traces indirectes de ces rituels, laquelle de la pratique ou de l'idéologie des anciens Ougaritains sont-ils le plus susceptibles de documenter ?

Ces deux textes sont bien connus des spécialistes, ils ont fait l'objet de nombreuses études épigraphiques et philologiques sur lesquelles je ne vais pas revenir ici. J'ai proposé et argumenté dans un autre contexte une interprétation nouvelle de l'un d'entre eux (KTU 1.23) [2], qui me permet de l'associer à un rite de passage, ou d'intégration,

impliquant des princes de rang royal. Cette étude m'a également convaincu des analogies formelles entre ces deux textes qui évoquent tous les deux d'importantes cérémonies impliquant la famille royale. Les pages qui suivent explorent cette piste et tentent de comprendre ce qu'a pu être la fonction de ces textes si particuliers. En plus du style poétique, ils comportent plusieurs éléments formels qui leur sont communs : intervention d'un récitant qui s'adresse aux acteurs du rituel, alternance d'action et de parties lyriques, proximité avec l'institution royale, vœux de « paix » (*šlm*) adressés à la famille royale.

### KTU 1.161

La tablette RS 34.126 fut retrouvée en 1973 hors de son contexte archéologique initial dans un tas de déblai au sud-ouest de la ville. Malgré un état de conservation médiocre et quelques brisures, elle livre un texte intégralement conservé, écrit sur le recto (25 lignes), la tranche inférieure (2 lignes) et un tiers du verso (7 lignes). Sa lecture a été assurée par Pierre Bordreuil et Dennis Pardee [3].

[1] Pour une édition commentée de ces textes, voir PARDEE 2000.

[2] Cette étude a été proposée au colloque « Société et religion à Ougarit », tenu au Collège de France les 15-16 septembre 2016 ; pour la publication, voir HUSSER 2017.

[3] BORDREUIL & PARDEE 1982.

1	<i>spr . dbḥ . ḫlm</i>	<i>Livret du banquet des ombres.</i>
2	<i>qritm . rpi . a[rš]</i>	Vous avez été appelés, ô <i>Rapa'ūma</i> de la Te[rre],
3	<i>qbitm . qbš . d[dn]</i>	vous avez été convoqués, ô Assemblée de Didanu :
4	<i>qra . ulkn . rp[u]</i>	'ULKN le <i>rapa'u</i> fut appelé.
5	<i>qra . trmn rp[u]</i>	TRMN le <i>rapa'u</i> fut appelé.
6	<i>qra . sdn . w . rd[n]</i>	SDN-wa-RDN fut appelé.
7	<i>qra . ṭr . 'llmn</i>	ṬR l'éternel fut appelé.
8	<i>qru . rpim . qdmym</i>	On a appelé les <i>Rapa'ūma</i> antiques,
9	<i>qrtim . rpi . arš</i>	vous avez été appelés, ô <i>Rapa'ūma</i> de la Terre,
10	<i>qbtim . qbš . ddn</i>	vous avez été convoqués, ô Assemblée de Didanu.
11	<i>qra . 'mṭtmr . mlk</i>	Le roi Ammishtamru fut appelé.
12	<i>qra . u . nqmd . mlk</i>	Le roi Niqma[ddu] aussi fut appelé.
13	<i>ksi . nqmd . ibky</i>	Ô trône de Niqmaddu, sois pleuré !
14	<i>w . ydm' . hdm . p'nh</i>	Que l'on sanglote sur l'escabeau de ses pieds !
15	<i>lpnh . ybky . ṭlḥn . mlk</i>	Que l'on pleure la table du roi (dressée) devant lui !
16	<i>w . ybl' . udm'th</i>	Et que l'on avale les larmes (versées) pour lui !
17	<i>'dmt . w . 'dmt . 'dmt</i>	Larmes ! larmes et larmes encore !
18	<i>išḥn . špš .</i>	Sois ardente, ô Shapshu,
	<i>w . išḥn<sup>19</sup> nyr . rbt</i>	oui, sois ardente, <sup>19</sup> ô Grand Luminaire !
	<i>'ln . špš . tšḥ</i>	En-haut, Shapshu, tu crieras :
20	<i>aṭr . b'lk . l . ks&lt;i&gt;</i>	« À la suite de tes seigneurs, de (ton) trône,
	<i>aṭr<sup>21</sup> b'lk . arš . rd</i>	à la suite de <sup>21</sup> tes seigneurs, descends en Terre !
	<i>arš<sup>22</sup> rd .</i>	Descends en Terre,
	<i>w . špl . 'pr</i>	enfonce-toi dans la poussière,
	<i>tḥt<sup>23</sup> sdn . w . rdn .</i>	plus bas que SDN-wa-RDN,
	<i>tḥt . ṭr<sup>24</sup> 'llmn .</i>	plus bas que ṬR l'éternel,
	<i>tḥt . rpim . qdmym</i>	plus bas que les <i>Rapa'ūma</i> d'autrefois,
25	<i>tḥt . 'mṭtmr . mlk</i>	plus bas que le roi Ammishtamru,
26	<i>tḥt . u . nq[md] . mlk</i>	plus bas aussi le roi Niqmaddu. »
27	<i>'šty . w . ṭ'y .</i>	Un (une fois/un jour), on a fait l'offrande ṭ'y,
	<i>ṭn . ] w . ṭ'y /</i>	deux, on a fait l'offrande ṭ'y,
28	<i>ṭṭ . w . ṭ'y .</i>	trois, on a fait l'offrande ṭ'y,
	<i>a[rb]' . w . ṭ'y /</i>	qu[atre], on a fait l'offrande ṭ'y,
29	<i>ḥmš . w . ṭ'y .</i>	cing, on a fait l'offrande ṭ'y,
	<i>ṭṭ . w . ṭ'y /</i>	six, on a fait l'offrande ṭ'y,
30	<i>šb' . w . ṭ'y .</i>	sept, on a fait l'offrande ṭ'y,
	<i>tqdm 'šr</i>	ils ont présenté un oiseau.
31	<i>šlm .</i>	Paix,
	<i>šlm . 'lmr[pi] w . šlm . bnh .</i>	paix à Ammurapi et paix à ses fils !
	<i>šlm . ṭryl<sup>32</sup> šlm . bth .</i>	Paix à Sharelli, paix à sa maison !
	<i>šlm . ugrt<sup>33</sup> šlm . ṭgrh</i>	Paix à Ugarit, paix à ses portes !

Le texte s'articule en cinq parties de longueurs inégales et suit le déroulement d'un rituel de funérailles, celles d'un souverain dont le nom apparaît à la ligne 13 : Niqmaddu. Après une ligne titre, la première phase de la cérémonie consiste en une « invitation » des ancêtres royaux divinisés, les *Rapa'ūma* [4] (l. 2-12), suivie d'une lamentation sur le trône, l'escabeau et la table du roi – trois objets symboliques de sa personne et de sa fonction (l. 13-17) [5]. Puis intervient une invocation à Shapshu, divinité psychopompe qui devra conduire le roi défunt dans l'autre monde « à la suite de ses seigneurs », ses prédécesseurs divinisés (l. 18-26), sans doute à l'issue d'une offrande de nourriture renouvelée à sept reprises ou pendant sept jours (l. 27-30). Le texte s'achève avec une formule de bénédiction adressée à la famille régnante et à la cité (l. 31-32).

Cette tablette a en outre la particularité de comporter un titre – ou du moins ce que nous lisons comme tel : *spr.dbḥ.ḫlm*. Ce qui pourrait apparaître comme une précieuse indication de son contenu et de sa destination présente pourtant une difficulté propre à désorienter le lecteur. Outre la traduction débattue de *ḫlm* [6], c'est le sens précis de *spr* qui pose ici problème. C'est un dérivé nominal d'une racine pourtant bien connue, mais qui possède un champ sémantique large et développe plusieurs substantifs homographes avec des sens tels que : « écrit, liste, relevé, registre, document (comptable ou administratif), rapport, instruction, missive », en bref, tout type de document *écrit*. Dans son sens large donc, et en tête d'une tablette inscrite, une

telle indication aurait tout d'un truisme, d'où les tentatives d'en donner un sens technique plus précis, au risque d'imposer une interprétation a priori sur la fonction de ce texte.

La plupart des traducteurs comprennent *spr* dans le sens d'un document contenant des *instructions* pour l'exécution du rituel, d'où la traduction fréquente par « livret », comme A. Caquot : « Livret pour le banquet des ombres » [7], ou plus récemment N. Wyatt : « Order of service for the sacrifice... » [8]. Bien que les termes « livret », « booklet » ou « libretto » ne l'impliquent pas nécessairement, ils suggèrent fréquemment l'idée d'un livret rituel donnant les instructions pour l'exécution d'une cérémonie [9]. Pour d'autres, il s'agirait d'un « rapport écrit », comme l'avaient proposé B. A. Levine et J.-M. de Tarragon [10], ou d'un « document » [11], mais la neutralité voulue de ces termes dissimule en fait l'indécision des traducteurs quant à la nature exacte de ce texte. En gardant la traduction « livret », je l'entends au sens très général d'un document écrit et non pas comme un livret rituel.

Ce texte évoque les funérailles du roi Niqmaddu [12] et, tel qu'on le comprend, il décrit une cérémonie destinée à permettre au roi défunt de rejoindre la communauté des ancêtres dynastiques. Il commence avec l'invitation faite à ces derniers, les *rapa'ūma*, de participer au repas funéraire (*dbḥ ḫlm*) qui leur est offert à cette occasion, peut-être pendant sept jours – durée probable des funérailles. À l'issue de quoi, ces mânes ancestraux sont invités, sous la conduite de la déesse Shapash, à

[4] Des nombreux travaux menés sur les *rapa'ūma* ougaritiques, que l'on retrouve derrière les *repha'im* bibliques et phéniciens, il ressort qu'en contexte funéraire, le terme désigne une catégorie particulière de défunts prestigieux, rois ou héros divinisés après leur mort et faisant l'objet d'un culte particulier. Voir ROUILLARD 1999.

[5] Ce sont les trois mêmes éléments du mobilier royal qui sont représentés sur le relief du sarcophage d'Ahiram, une représentation figurée des funérailles royales qui comporte plus qu'une analogie formelle avec ce texte. Cf. *infra* note 28.

[6] Il y a hésitation entre deux voies d'interprétation du pluriel *ḫlm* : soit de *ḫl*, « ombre, reflet, esprit protecteur », soit de *ḫlm*, « image, effigie ». Cette seconde interprétation suggérerait que la cérémonie se déroulait en présence de représentations figurées des défunts. Pour un rapide résumé des discussions autour de la traduction de ce texte, voir WYATT 2003, p. 430-441.

[7] Dans CAQUOT, TARRAGON & CUNCHILLOS 1989, p.105, qui se réfère à l'introduction d'un texte de médecine hippocratique : *spr n'm sswm*, « Livret pour la santé des chevaux » (KTU 185.1). Autres traductions proposées : « libretto », « booklet », « rituel ».

[8] WYATT 1998, p. 431, propose comme parallèle l'expression hébraïque *zōt tōrat zebah* (Nb 7,11) qui introduit un texte prescriptif du rite sacrificiel. Mais si l'hébreu *tōrah* signifie bien « instruction », avec l'idée d'un savoir traditionnel, ce n'est pas le cas de *spr*, dont le champ sémantique est moins précis en dehors du fait qu'il s'agit d'un *écrit*.

[9] « This text is probably the libretto of the great funeral celebration of the descent of the kings of Ugarit to the « underworld » or simply the anniversary of their death » (DEL OLMO 1999, p. 193). « Dans ce texte nous avons le livret, en forme poétique, du rite d'ensevelissement d'un roi d'Ougarit » (PARDEE 2000, vol. 2, p. 824).

[10] LEVINE & TARRAGON 1984, p. 649 « written record » ; SPRONK 1986, p. 189, et DE MOOR 1987, p. 166 : « report ».

[11] PARDEE 2002, p. 87 : « Document of the sacrificial liturgy of the Shades ».

[12] Il s'agit de Niqmaddu IV, décédé en ca 1210, le père d'Ammurapi II, dernier roi d'Ugarit. Cette identification est rendue possible par la mention, dans la bénédiction finale (ligne 31), de Sharelli à côté d'Ammurapi, laquelle était la veuve de Niqmaddu IV et la mère d'Ammurapi. Elle assura la régence pendant une dizaine d'années et resta par la suite associée au règne de son fils. Voir FREU 2006, p. 137-164.

emporter avec eux le roi défunt dans le monde souterrain. On imagine donc, à l'occasion de cette cérémonie, un double cortège : le cortège funèbre transportant la dépouille du défunt jusqu'à son tombeau, et le cortège des ancêtres invités à la cérémonie. À leur point de rencontre le « banquet des ombres » tient lieu de réunion familiale où morts et vivants communient au même repas avant de s'en retourner chacun dans son monde respectif. En repartant, les *rapa'ūma*, emporteront avec eux le défunt. Cette interprétation du texte est la plus généralement admise ; je ne souscris pas aux hypothèses – à mes yeux peu convaincantes – de D. Tsumura et d'autres [13] qui voient dans *atr* (lignes 20-21) un substantif désignant un « lieu », ou un édifice, dont la nature réelle ou symbolique n'a jamais pu être clairement définie. Mais cette discussion a peu d'importance ici.

Ce texte remarquable est le seul exemple de texte funéraire livré par le site de Ras Shamra, et le déroulé harmonieux de la cérémonie qu'il présente invite naturellement à y voir un livret liturgique destiné à guider l'accomplissement des funérailles royales. Il est cependant peu probable qu'il ait rempli une telle fonction, car plusieurs de ses particularités empêchent de le considérer comme un texte rituel :

1° Si le texte suit effectivement le déroulement d'une cérémonie funéraire, sa brièveté lui enlève toute pertinence pratique pour accompagner et guider dans le détail un tel rituel qui devait se dérouler sur un temps que l'on peut supposer assez long, peut-être plusieurs jours, si l'énumération des sept offrandes doit s'entendre comme une répétition du rituel pendant sept jours.

2° À l'appui de cette observation, la liste des ancêtres royaux invoqués aux lignes 2-12, les *rapu'ūma*, apparaît nettement comme un abrégé d'une liste beaucoup plus longue, comme en atteste le texte RS 24.257 (KTU 1.113) qui nous a transmis une liste des ancêtres royaux divinisés. Un véritable texte rituel n'aurait certainement pas abrégé une telle litanie des ancêtres convoqués à la fête s'il s'agit de n'oublier personne. Cette liste donne

d'ailleurs un abrégé qui se veut représentatif de l'ensemble, en englobant d'abord tous les ancêtres dans un collectif général (*rpi.arš // qbš.ddn*), puis à travers quatre noms propres (sans doute significatifs, mais inconnus de nous), puis dans un nouveau collectif qui semble désigner les plus anciens d'entre eux (*rpim.qdmym*), et enfin en nommant deux des plus récents, Ammishtamru et Niqmaddu.

3° Il est vraisemblable que les funérailles royales suivaient un rituel qui ne variait guère d'un souverain à l'autre et dont la mémoire était bien établie par la tradition. Si on replace ce texte dans la chronologie générale d'Ugarit, Niqmaddu IV étant décédé en ca 1210, cela situe sa composition dans les vingt-cinq dernières années de la ville [14], et on peut supposer que l'auteur évoque une cérémonie à laquelle il a personnellement assisté. Cette référence à une cérémonie spécifique, très proche de l'auteur et des destinataires du texte, ne permet pas de considérer celui-ci comme le livret rituel servant de guide liturgique pour les funérailles royales en général. Il apparaît plutôt comme un écrit circonstanciel relatif à ces funérailles particulières.

4° Enfin, la forme poétique de l'ensemble est étrangère aux textes rituels prescriptifs, toujours rédigés en prose. Dennis Pardee a tenté d'expliquer cette particularité par le fait que le texte fait intervenir des divinités dans l'action rituelle (les *rapa'ūma* et Shapash), à la différence des textes rituels en prose qui règlent les sacrifices accomplis par des acteurs humains [15]. Cette explication n'est pas convaincante car, en attirant très justement l'attention sur la participation d'acteurs divins à l'action liturgique, Pardee souligne en même temps ce qui rapproche ce texte de la littérature épique et le distingue assez radicalement des textes de la pratique. Je reviens plus loin sur ce point.

S'il ne s'agit pas d'un livret rituel, quelle pouvait être alors la finalité de ce texte singulier ? La comparaison formelle avec le texte RS 2.002 (KTU 1.23), on va le voir, enlève un peu de cette singularité en rapprochant ces deux textes dans leur forme et, sans doute, dans leur fonction et leur rapport au rituel.

[13] Tsumura 1993, repris, entre autres, par Suriano 2009.

[14] Rappelons que l'incendie et la ruine définitive d'Ugarit, attribués à un raid des Peuples de la Mer, se situent vers 1185. Pendant ce dernier quart de siècle, la vie d'Ugarit fut prospère et relativement paisible, sous Niqmaddu IV (ca 1220-1210), sous la régence de sa veuve Sharelli (ca 1210-1200), en dépit d'une première alerte sous la menace des Šikila, puis durant une première partie du règne personnel de son fils Ammurapi II.

La situation se détériora rapidement et inexorablement durant les dernières années de ce dernier, jusqu'à la destruction définitive de la cité. Sur ce contexte historique des derniers règnes, voir Freu 2006.

[15] « The poetic form of the text appears, therefore, to reflect the perception at Ugarit that talk about gods was to be poetic in form (as opposed to the essentially administrative talk about the care and the feeding of the gods in their earthly sanctuaries that characterizes the prose ritual texts) » (Pardee 2002, p. 86).

## KTU 1.23

La tablette RS 2.002 (KTU 1.23) fut retrouvée en 1930 dans la maison du Grand prêtre [16]. Il lui manque un morceau à l'angle supérieur droit et la surface est abîmée sur la partie droite du recto ; il en résulte de nombreuses lacunes au début et à la fin du texte qui en rendent l'interprétation difficile, mais l'écriture est par ailleurs soignée et bien lisible. Le texte est aéré et divisé en petites unités par des traits horizontaux au recto, avec vingt-neuf lignes écrites et neuf traits de séparation. Il est en revanche beaucoup plus serré au verso, où les quarante-et-une lignes de texte ne laissent plus aucune place pour d'éventuels traits de séparation, indice, sans doute, d'une mauvaise gestion de l'espace de la part du scribe. Le texte semble néanmoins intégralement contenu sur la tablette, car les dernières lignes du verso (incomplètes) sont à nouveau un peu plus aérées et s'interrompent avant la tranche inférieure. Il est trop long pour être reproduit ici intégralement, aussi je n'en donne que les vingt-neuf premières lignes qui occupent tout le recto de la tablette et comportent l'essentiel des indications rituelles [17].

Sur cette face de la tablette, des traits horizontaux répartissent le texte en petites unités qui mêlent des récitatifs rythmés, des morceaux lyriques et des indications rituelles. La partie mythologique proprement

dite commence à la ligne 30, sur la tranche inférieure de la tablette, et occupe le verso. Il y est question de l'union d'El avec deux femmes et de deux naissances gémellaires qui s'ensuivent, celles des divinités Shahr et Shalim d'une part, et celles des énigmatiques *'ilūma na'mūma* d'autre part. Cette désignation, habituellement traduite « les dieux gracieux » en français [18], ne nous dit rien de l'identité de ces personnages que nous devons déduire d'une compréhension globale du texte. Les références au rituel apparaissent dans la première partie du texte (lignes 1-29), tandis que le récit de la hiérogamie avec les deux femmes et de la double naissance occupe le centre du texte (lignes 30-67). Dans les dernières lignes (68-76) s'opère un retour des références à l'action rituelle sur un mode narratif et le mythe fusionne avec celle-ci.

[16] *Editio princeps* dans VIROLLEAU 1933.

[17] Pour les discussions et le commentaire philologiques, qui ne concernent pas directement mon propos, je renvoie à la traduction annotée de Nicola Wyatt (WYATT 1998, p. 430-441) ainsi qu'à la récente étude de Mark Smith (SMITH 2006). La traduction ici proposée est la mienne.

[18] Ou « Goodly Gods » en anglais, pour reprendre l'expression de SMITH 2006.

[19] Restitution à partir des lignes 58 et 61.

1 *iqra . ilm . n<sup>c</sup>[mm . ]*  
[agzrym . bn . ym]  
2 *wysmm . bn . š[rm]*  
[ ]  
3 *ytnm . qrt . l'ly*  
[ ]  
4 *bmdbr . špm .*  
*yd[ ]*  
[ ]<sup>5</sup> *Irišhm .*  
*wyš[ ]*

6 *lḥm . blḥm . ay .*  
*wšty . bḥmr yn ay*

7 *šlm . mlk .*  
*šlm . mlkt .*  
*'rbm . wṭnnm*

-----

8 *mt . wšr . yṭb .*  
*bdh . ḥṭ . ṭkl .*  
*bdh<sup>9</sup> ḥṭ . ulmn .*  
*yzbrnn . zbrm . gpn*

10 *yšmdnn . šmdm . gpn .*  
*yšql . šdmth<sup>11</sup> km gpn*

-----

J'appelle les dieux gra[cieux,  
[fils gloutons d'un (même) jour,] [19]  
les beaux fils de p[rinces]  
[ ]  
ils donnent un festin à ceux d'en-haut,  
[ ]  
Dans la steppe aux collines dénudées,  
ils [ ],  
[ ] à leurs chefs/têtes,  
et ils [ ]

Allez, nourrissez-vous de pain !  
Allez, buvez aux cuves de vin !  
Paix au roi !  
Paix à la reine,  
aux *entrants* et aux archers !

-----

L'époux princier est assis ;  
dans sa main, un sceptre stérile,  
dans sa main, un sceptre veuf.  
L'émondeur va l'émonder (comme) un cep,  
le lieur va le lier (comme) un cep,  
il fera choir son *sarment* comme un cep !

-----

12	šb'd . yrgm . 'l . 'd . w'rbm . t'nyn -----	Sept fois on récite, sur le podium, et <i>les entrants</i> font le répons : -----
13	w . šd . šd . ilm . šd . aṭrt . wrḥm<y>	La campagne est campagne des dieux, campagne d'Ashirat et de Rahamay.
14	'l . išt . šb'd . ǧzrm g . ṭb . gd . bḥlb annḥ bḥmat	Sur le feu sept fois, les jeunes gens à la belle voix, de la coriandre dans le lait, de la menthe dans le caillé,
15	w'l . agn . šb'dm . dǧ[ṭ ]	et sur le chaudron encore sept fois, l'enc[ens ]
16	tlkm . rḥmy . wtšd [ ] <sup>17</sup> thgrn . ǧzr . n'm . [ ]	Rahamay s'en va chasser, [ ] elle s'est ceinte, un gracieux jeune homme [ ]
18	wšm . 'rbm . yr[gm ] [ ]	Et le nom des <i>entrants</i> on ré[cite] [ ]
19	mṭbt . ilm . ṭmn . ṭ[mn] [ ]	Les sièges des dieux huit par h[uit] [ ]
20	pamt . šb' [ ]	sept fois [ ]
21	iqnu . šmt [ ] [ ]	Lapis-lazuli, cornaline [ ]
22	ṭn . šrm . [ ]	Les princes/chantres répètent [ ]
23	iqran . ilm . n'mm [agzr ym . bn .]ym	Je veux appeler les dieux gracieux, [fils gloutons d'un (même)] jour,
24	ynqm . bap zd . aṭrt . [ ]	qui tètent les seins d'Ashirat, [ ]
25	špš . mšprt . dlthm [ ] <sup>26</sup> wǧnbn .	Shapash est celle qui prend soin de leur faiblesse [ ] et des grains de raisin.
27	šlm . 'rbm . ṭnmm hlkm . bdbḥ n'mt	Paix aux <i>entrants</i> , aux archers, qui processionnent lors du sacrifice de <i>perfection</i> [20].
28	šd . ilm . šd . aṭrt . wrḥmy	« Campagne des dieux, campagne d'Ashirat et de Rahamay. »
29	il[m] . yṭb	Les dieux ont pris place.

Le texte se poursuit avec l'évocation de la hiérogamie d'El et de la naissance des « dieux gracieux » qui, après sept années passées à vivre de chasse « parmi les pierres et les arbres », « entrent » dans l'espace des cultures pour se nourrir de pain et de vin.

**20]** Ce type de sacrifice, *dbḥ n'mnt*, n'est attesté dans aucune des listes sacrificielles du corpus ougaritique. Je considère que ce prédicat *n'mnt* réfère à cette cérémonie qui célèbre les « dieux » *n'mm*, et que ces dérivés de la

racine *n'm* signifient la qualité éminente de ces enfants royaux « gracieux, nobles, accomplis » et parvenus à la « perfection » de leur âge. Pour la discussion à ce sujet, voir HUSSER 2017, p. 689-690.

Les indications rituelles précises [21] se retrouvent presque exclusivement dans cette première partie, aux lignes 12 ; 14-15 ; 18-22 (dont la moitié seulement est préservée) ; 29 ; 57, soit dix lignes sur soixante-seize. En outre, le récitatif évoque divers rituels sur le mode narratif : un festin rituel (l. 1-6), un rite de circoncision pré-nuptiale (l. 8-10), une procession des « entrants » (l. 27). En dépit de ces éléments de rituel, il est difficile de voir dans ce texte un livret liturgique destiné à guider l'action des officiants, car ces indications sont brèves et ne constituent pas une séquence suivie de gestes.

En revanche, le rapport entre mythe et rite paraît essentiel dans ce texte qui associe une cérémonie à un récit mythologique, et on doit considérer que ce dernier constituait le référent idéologique à l'action rituelle. Par sa disposition générale et par son contenu cependant ce texte diffère des textes dits « para-mythologiques » [22], ainsi désignés parce qu'ils associent un bref récit mythique à une recette rituelle ou thérapeutique. Ici, le mythe est davantage évoqué que véritablement raconté, le récitatif est allusif et tissé de métaphores, plus lyrique que narratif. Quant aux fragments rituels, ils renvoient à une cérémonie publique complexe impliquant de nombreux acteurs, alors que les textes para-mythologiques concernent des pratiques privées. Enfin, comme KTU 1.161 précédemment étudié, le texte est entièrement à la forme poétique, aussi bien les références rituelles que le récitatif mythologique, et sa disposition graphique présente la particularité rare de respecter assez généralement la stichométrie dans les retours à la ligne.

Sur le fond, et sans entrer dans la discussion détaillée de son interprétation, on remarque que le texte est structuré au moyen de quelques oppositions sémantiques significatives. Ainsi, *šedu*, la campagne (l. 28 ; 68), et *madbaru*, le territoire sauvage, espace ouvert de la chasse (l. 4 ; 64 ; 68), s'opposent à *mudara'u*, l'espace des cultures et des semailles (l. 68-69), enclos d'un mur (l. 70-71). De même, oiseaux et poissons, nourriture sauvage (et crue ?) des *'ilūma na'mūma* (l. 62-64), s'opposent au pain et au vin, la nourriture civilisée du banquet (l. 6 ; 71-75) auquel ils sont conviés. De plus, ces oppositions sont disposées de façon à insérer l'ensemble du texte dans une série

d'inclusions qui associent étroitement la première partie (le rituel, l. 1-29) à la fin de la seconde partie où le mythe fusionne dans le rituel (l. 65-76). Une première inclusion est constituée par l'invitation à un festin au début du texte (l. 6), qui se réalise à la fin (l. 71-74). En plus du festin, le texte très abîmé des lignes 2-5, qui semble donner en préambule une présentation générale de l'action qui va suivre, mentionne la « steppe aux collines dénudée » (*mabr špm*) qui annonce le monde sauvage décrit aux lignes 65-68, lieu où résident les *'ilūma na'mūma* pendant sept années, avant d'intégrer le territoire cultivé (l. 68-71).

Enfin, le texte joue sur une troisième inclusion, construite avec la fréquente utilisation de la racine *'rb*, « entrer », qu'on voit notamment sous la forme d'un participe pluriel (*'rbm*) à plusieurs reprises dans la première partie du texte où sont concentrées les références au rituel (l. 7 ; 12 ; 18 ; 26). Ces *'aribūma* sont des acteurs essentiels de la cérémonie, des « entrants » dont la fonction rituelle semble signifiée par le titre qu'ils portent. Ils font l'objet d'une double bénédiction en compagnie du couple royal (l. 7 ; 26), et interviennent encore à deux reprises (l. 12 et 18). Or, à la fin du texte, après le mythe de la hiérogamie et de leur naissance, le récitatif évoque les « dieux gracieux » qui « entrent » (*w'rb hm*) dans le territoire des cultures (l. 69-71), après avoir erré et chassé pendant sept années « aux confins de la steppe » (*tšdn pat mabr*, l. 67-68).

Dans la perspective holiste qui est celle de toute action rituelle dans les sociétés antiques et traditionnelles, le rite met en relation des êtres aux statuts variés et aux fonctions différentes, des acteurs visibles et d'autres invisibles, abolissant les barrières qui les séparent ordinairement. Autrement dit, les acteurs du mythe sont aussi des acteurs du rituel, par la puissance performative du verbe et la dimension symbolique du geste. Ainsi, les *'ilūma na'mūma*, « dieux gracieux », personnages centraux, interviennent autant dans le rituel que dans le mythe référent, et leur identité est la clé de compréhension de ce texte.

Dans l'interprétation que je propose de ce texte [23], le mythe évoqué – la double hiérogamie d'El et la double naissance de jumeaux divins – sert de modèle mythique et de référent idéologique au

[21] Ces indications, pour « précises » qu'elles soient, n'en sont pas pour autant intelligibles pour nous ; elles gardent un caractère allusif du fait de leur extrême concision.

[22] Le qualificatif « para-mythologique » s'applique à un groupe de neuf textes dont Dennis Pardee a défini les caractéristiques communes. D'après leur lieu de

découverte et les documents qui leur étaient associés, ces textes faisaient partie de « la bibliothèque d'un prêtre du culte officiel d'Ougarit en même temps au service d'une certaine clientèle, peut-être même la famille royale... » (PARDEE 1988, p. 262).

[23] HUSSER 2017.

mariage du roi, à la conception et à la naissance des princes royaux, ici désignés comme des « dieux gracieux ». Dans l'idéologie royale, les fils du roi sont effectivement divins, considérés comme « fils d'El » et nourris aux seins de la déesse Athirat dans l'imaginaire mythique, d'où leur désignation ici comme *'ilūma na'mūma*. Quant au rituel auquel renvoie l'ensemble du texte, il s'agit selon moi d'une cérémonie d'intégration de ces princes royaux, « dieux gracieux », dans la société des jeunes garçons de la noblesse. En raison de leur rôle dans cette cérémonie, ils sont donc également appelés *'āribūma*, « les entrants », dans le texte qui s'achève avec le récit de leur « entrée » dans l'espace civilisé. Le contexte serait donc celui d'un rite de passage au sortir de la petite enfance, après une période de sept années passées symboliquement dans le monde sauvage, c'est-à-dire en marge des usages de la société des jeunes gens et des adultes. En plus d'indices textuels précis, cette hypothèse s'appuie sur un ensemble de recherches récentes qui concluent à l'existence de rites de passage dans les sociétés du Bronze au Proche-Orient ancien, et à Ugarit notamment [24].

De mon point de vue donc, et comme pour KTU 1.161, nous n'avons pas affaire à un texte rituel, en dépit de son étroite relation avec une cérémonie. Sa structure très ferme rapidement décrite ici en fait un texte à caractère littéraire, proche du style épique, qui suit une ligne narrative claire malgré les nombreuses interventions du rituel. La forme poétique utilisée dans ces deux textes pose donc la question de leur genre littéraire, de leur fonction et de la nature de leur relation avec les rituels concernés.

L'usage de la forme poétique dans les textes rituels (phénomène rare) a été brièvement étudiée par Dennis Pardee qui distingue trois catégories : « (1) poetic rituals ; (2) poetic texts with ritual overtones of one kind or another ; (3) prose ritual texts with embedded poetry » [25]. À la première catégorie, celle des rituels poétiques (*poetic rituals*), Pardee associe uniquement le texte des funérailles royales que nous avons vu plus haut, KTU 1.161 (« the only clear example ») ; dans la catégorie 2 (*poetic texts with ritual overtones*), il compte certains textes para-mythologiques, ainsi que les textes KTU 1.23

(celui qui nous occupe) et 1.169 (une incantation contre l'impuissance masculine), très différents l'un de l'autre pour le contenu ; pour la catégorie 3, il cite KTU 1.119, qui introduit une prière à Baal en vers (lignes 26-36) à la suite d'une liste sacrificielle en prose.

Sans surprise, il apparaît de cette typologie et d'un décompte des textes para-mythologiques, que les seuls textes poétiques à caractère incontestablement rituel sont des prières (KTU 1.119 : 26-36), des morceaux hymniques (KTU 1.113) ou des incantations (KTU 1.100 ; 1.107 ; 1.169). Autrement dit, la forme poétique n'est utilisée que pour des textes faisant l'objet d'une *récitation* dans le cadre d'un rituel, mais jamais pour des textes prescriptifs des gestes du rituel. Or, nos deux textes ne sont ni des hymnes ni des prières à réciter pendant une cérémonie, même s'ils contiennent effectivement quelques fragments hymniques ou mythologiques qui devaient accompagner les cérémonies évoquées. En conséquence, la forme poétique qui caractérise KTU 1.23 et 1.161 suggère pour ces textes une autre fonction que des prescriptions ou des aide-mémoires pour les rituels concernés [26].

Le caractère allusif des indications rituelles n'entre pas en considération ici ; comme c'est généralement le cas dans notre documentation ancienne, le détail des cérémonies auxquelles ces textes réfèrent était bien connu de leurs destinataires, ce qui dispensait de tout préciser dans l'écrit. Mais si ces deux textes ne livrent des rituels qu'une trame générale indiquée par de brèves indications et des citations fragmentaires, tout cela est enrobé dans un tissu de références à l'univers mythologique qui semble bien constituer le cœur de leur message. Conséquence de cette facture hybride : aux yeux des observateurs extérieurs que nous sommes, ces textes sont trop imprécis pour établir la matérialité des rituels et le détail de leur déroulement. Ils sont en revanche d'excellents témoignages sur la signification de ces cérémonies pour les Ugaritains eux-mêmes.

Sous la forme d'une évocation poétique, ces textes « racontent » une cérémonie qui impliquait directement la famille royale. Par le soin mis à leur composition, ils se présentent comme de véritables œuvres littéraires, commémorant un moment fort

[24] Voir MARINATOS 1993 ; HUSSER 2008 ; MOUTON 2008 ; MOUTON & PATRIER 2014.

[25] PARDEE 1993, p. 207.

[26] Cette conclusion va à l'encontre de l'opinion générale qui considère KTU 1.161 comme un livret rituel, en

dépit de ses particularités formelles ici analysées, et du fait qu'il demeure difficile de préciser la réalité du rituel qu'il est censé décrire, « either the libretto of a funerary service for a king who recently died, or a ritual in commemoration of his death... » (ROUILLARD 1999, p. 693). Voir aussi SURIANO 2009, p. 117.

dans la vie de la maison royale d'Ugarit, en l'occurrence une cérémonie d'initiation de jeunes princes (encore non identifiés) et la sépulture du roi Niqmaddu IV [27]. Ils procèdent en mêlant au récitatif divers fragments du rituel de manière à en rappeler le déroulé, ainsi que des morceaux lyriques et mythologiques qui en soulignent la signification. Leur but n'était donc pas de guider l'accomplissement de ces rituels, mais de transmettre le souvenir de ces cérémonies jugées dignes de mémoire en raison de leur importance et de leur signification dans le contexte de l'idéologie royale. C'est pourquoi il nous faut considérer ce type d'écrits comme un genre littéraire spécifique et jusqu'ici mal identifié dans notre documentation [28], dont la fonction était davantage mémorielle et idéologique que proprement rituelle. Ils étaient engagés dans une célébration de la dynastie régnante et la construction de son prestige en rappelant son lien avec le monde divin à des moments clés de la vie : la sortie de la petite enfance (véritable naissance sociale) et la mort [29].

Considérés sous cet angle, ces textes soulèvent quelques questions subsidiaires, et tout d'abord celle de l'intérêt que représentait, pour les anciens Ougaritains – et plus précisément pour le milieu de la cour –, cette façon de célébrer la mémoire de ces cérémonies particulières. Disons rapidement que la qualité littéraire de ces textes en faisait des pièces agréables à lire et à entendre, faciles à mémoriser aussi, et qui devaient contribuer à entretenir une image idéalisée de la famille royale par le rappel de liturgies occasionnelles mais grandioses, à la manière

des tableaux mettant en scène les souverains dans notre patrimoine européen (scènes de mariages, de couronnements, de visites aux armées, etc.).

Faut-il y voir des œuvres spontanées à l'initiative d'un poète de cour, ou des pièces de propagande répondant à un programme établi ? Il est difficile de répondre précisément à cette question, mais il faut se rappeler que le règne de Niqmaddu IV (ca 1220-1210) fut celui qui vit la composition et la rédaction, sous le stylet d'Ilimilku, des grandes œuvres mythologiques et épiques du corpus ougaritique, dont le *Cycle de Baal* (KTU 1.1 - 1.6) [30]. Il est inutile d'insister sur les liens étroits entretenus par cette littérature épique et l'idéologie royale, c'est un sujet qui a été abondamment étudié. Or, la composition de nos deux textes s'insère dans le même contexte idéologique et, selon toute vraisemblance, dans la même période de temps. La composition du *Livret du banquet des ombres* (KTU 1.161) peut être située aux alentours de 1210, au tout début de la régence de Sharelli (ca 1210-1200), puisqu'il évoque les funérailles de son époux. S'il est plus difficile d'être aussi précis pour le poème dit des « dieux gracieux » (KTU 1.23) et d'identifier les princes royaux qui en sont les protagonistes, sa proximité ici démontrée avec KTU 1.161 me paraît situer sa composition également dans ces dernières décennies de la vie du royaume. Cette période est marquée par une production littéraire abondante et de grande qualité, très impliquée dans les questions touchant à la royauté et dans la construction d'une identité dynastique, et nos deux textes y contribuaient de façon tout à fait originale. ■

[27] Sur un autre registre artistique, mais dans un contexte d'idéologie royale analogue, le relief du sarcophage d'Ahiram figurant certainement le repas funéraire du roi défunt, me semble présenter un bon équivalent iconographique au texte des funérailles de Niqmaddu. L'essentiel du rituel est représenté, non dans le détail de la matérialité des rites, mais dans l'imaginaire de leur signification ultime : le défunt reçoit l'hommage de sa cour à travers le banquet funéraire, comme il le faisait de son vivant. On y retrouve les mêmes objets symboliques de la fonction royale que dans KTU 1.161 : le trône, l'escabeau et la table. Pour une reprise récente des questions multiples posées par ce monument de l'archéologie phénicienne, voir REHM 2004.

[28] Certes, deux textes seulement documentent ce genre littéraire, mais la date tardive de leur composition (dans la chronologie du royaume d'Ugarit) peut suffire à expliquer cette rareté ainsi que leur focalisation sur la royauté, à l'instar de l'ensemble de la littérature ougaritique connue.

[29] Pour l'implication de ces textes dans l'idéologie royale, voir HUSSER 2017 pour KTU 1.23 et SURIANO 2009 pour KTU 1.161.

[30] De chacune de ces œuvres, il faut le souligner, nous ne connaissons qu'un seul exemplaire. La destruction de la ville intervint vers 1180, de sorte que le temps a manqué, semble-t-il, pour faire de cette production littéraire, originale et de grande qualité, le socle d'une tradition scribale qui en aurait assuré la diffusion.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- BORDREUIL, Pierre (dir.), 1991**, *Une bibliothèque au sud de la ville*, Paris (RSO VII), p. 153-163.
- BORDREUIL, Pierre & PARDEE, Dennis, 1982**, « Le rituel funéraire ougaritique RS 34.126 », *Syria* 59, p. 121-128.
- CAQUOT, André, TARRAGON, Jean-Michel de & CUNCHILLOS, Jesus-Luis, 1989**, *Textes ougaritiques*. Tome 2 : *Textes religieux, rituels, correspondance*, Paris (LAPO 14).
- DE MOOR, Johann C., 1987**, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden (Nisaba 16).
- DEL OLMO LETE, Gregorio, 1999**, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda.
- FREU, Jacques, 2006**, *Histoire politique du royaume d'Ugarit*, Paris.
- HUSSER, Jean-Marie, 2008**, « La mort d'Aqhat. Chasse et rites de passage à Ugarit », *Revue de l'Histoire des Religions* 225, p. 323-346.
- HUSSER, Jean-Marie, 2017**, « What if the *goodly gods* were bonnie princes? An integration rite for royal princes in KTU 1.23 », *Ugarit Forschungen* 48, p. 685-694.
- LEVINE, B. A. & TARRAGON, Jean-Michel de, 1984**, « Dead kings and rephaim. The patrons of the Ugaritic dynasty », *Journal of the American Oriental Society* 104, p. 649-659.
- MARINATOS, Nanno, 1993**, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, chap. 10 : « Ritual contests, hunting, and rites of passage », Columbia S.C. (Studies in comparative religion), p. 201-220.
- Mouton, Alice, 2008**, *Les Rituels de naissance kizzuwatniens. Un exemple de rite de passage en Anatolie hittite*, Paris.
- MOUTON, Alice & PATRIER, Julie (éd.), 2014**, *Life, Death and Coming of Age in Antiquity. Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leiden.
- PARDEE, Dennis, 1988**, *Les Textes para-mythologiques de la 64<sup>e</sup> campagne*, Paris (RSO IV4).
- PARDEE, Dennis, 1993**, « Poetry in Ugaritic Ritual Texts », in J. C. de Moor & W. G. E. Watson (eds), *Verse in Ancient Near Eastern Prose*, Neukirchen-Vluyn (AOAT 42), p. 207-2018.
- PARDEE, Dennis, 2000**, *Les Textes rituels*, 2 vol., Paris (RSO XII), vol. 2, p. 816-825.
- PARDEE, Dennis, 2002**, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta (SBLWAW 10).
- REHM, Ellen, 2004**, *Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern*. Teil 1.1 *Der Ahiram-Sarkophag*, Mainz-am-Rhein.
- ROUILLARD, Hedwige, 1999**, s. v. Rephaim, dans K. van der Toorn, B. Becking & P.W. van der Hor (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD*, 2<sup>e</sup> édition, Leiden, Boston, p. 692-700.
- SMITH, Mark S., 2006**, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23*, Atlanta (RBS 51).
- SPRONK, Klaas, 1986**, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn (AOAT 219).
- SURIANO, Matthew, 2009**, « Dynasty building at Ugarit. The ritual and political context of KTU 1.161 », *Aula Orientalis* 27, p. 105-123.
- TSUMURA, David, 1993**, « The interpretation of the Ugaritic funerary text KTU 1.161 », dans E. Matsushima (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, p. 40-55.
- VIROLLEAUD, Charles, 1933**, « La naissance des dieux gracieux et beaux », *Syria* 14, p. 128-151.

## RITUELS EFFICACES POUR FONDER OU DÉPLACER UN CULTTE EN GRÈCE ANCIENNE

Anne JACQUEMIN

Professeure émérite d'histoire grecque  
Université de Strasbourg  
UMR 7044 Archimède  
jacquemi@unistra.fr

### RÉSUMÉ

La fondation d'un sanctuaire dans le monde grec supposait la transmission d'une sacralité qui avait lieu lors de l'installation de la divinité sous la forme d'une statue ou d'un autel. Les sources textuelles mettent l'accent sur le rôle dans ce processus d'objets appelés *aphidrumata* dont la nature variée a

été souvent discutée. Le déplacement d'un sanctuaire demandait un rituel du même type pour assurer la continuité de la sacralité. La confrontation des sources permet de revoir dans cette perspective le culte d'Athéna à Delphes.

#### MOTS-CLÉS

*Aphidrumata*,  
autel,  
fondation,  
Grèce,  
sanctuaire,  
sacrifice,  
statue.

In the Greek world the founding of a sanctuary required a transfer of holiness during the installation of the god/goddess as a statue or an altar. Primary sources emphasize the part *aphidrumata* take in the process. Nature of those is often matter of discussion. The moving out of a sanctuary to another place required the same type of ritual in order to have the sacrality going on. Confronting sources in this matter allows to have a new view on the Delphic cult of Athena.

#### KEYWORDS

*Aphidrumata*,  
altar,  
foundation,  
Greece,  
sanctuary,  
sacrifice,  
statue.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Dans le monde romain, la consécration d'objets et la fondation de sanctuaires donnaient lieu à des processus bien connus qui comprenaient les étapes de *dedicatio* par laquelle le dédicant abandonnait la possession de ce qu'il donnait à la divinité, de *consecratio* où intervenaient des magistrats à fonction religieuse et d'*inauguratio*, qui concernait les seuls espaces sacrés. Le monde grec, en revanche, a laissé peu de traces de ses rituels [1]. En effet, les textes de la tradition manuscrite entrent rarement dans les détails, la documentation épigraphique ne s'intéresse guère aux aspects proprement religieux et l'interprétation des données archéologiques n'est pas toujours aisée.

C'est pourquoi sans doute les études qui ont porté depuis quelque vingt-cinq ans sur la fondation des cultes dans le monde grec se sont le plus souvent intéressées aux mythes ou à la constitution des panthéons des cités, dans une perspective développée par Fr. de Polignac associant naissance des sanctuaires et naissance de la cité [2]. Les rituels accompagnant l'implantation d'un sanctuaire pouvaient certes être évoqués [3], mais ce point restait en marge, même dans le colloque organisé à Rome en 1995 par les Écoles françaises d'Athènes et de Rome [4]. Les travaux les plus importants sur les aspects matériels, ceux qui abordaient la question des objets servant à fonder un culte, l'ont fait généralement dans une perspective qui n'était pas directement en rapport avec la religion, puisque le point de départ de la recherche était une question de philologie ou de chronologie [5].

Nous nous proposons ici de mener une enquête sur les ἀφιδρύματα, ces objets protéiformes dont le nom signifie simplement qu'ils sont ce à partir de quoi (ἀπό) on installe durablement dans un certain

espace (ἰδρύω) un culte. Nous verrons d'abord ce que nous pouvons savoir sur l'acte de fonder un culte, par le vocabulaire, par l'un des rares, sinon l'unique, témoignage textuel sur ce geste et par les résultats des fouilles menées à Naxos par V. Lambrinoudakis [6]. Nous reviendrons, à la lumière de ces données matérielles, sur deux exemples qui ont été fort débattus, celui de l'installation à Massalia d'un culte qui venait d'une autre cité que sa métropole Phocée, et celui de la demande adressée par les Ioniens d'Asie à Héliké en vue de la refondation d'un autel de Poséidon Hélikonios, dieu qui y était honoré. Nous retrouverons enfin ces objets dans les déplacements de cultes d'un point à un autre de l'espace communautaire, en nous intéressant tout particulièrement au cas de Delphes.

## RITUELS DE FONDATION

Comme l'a bien montré V. Lambrinoudakis [7], les exemples grecs indubitables sont rares, à la fois parce que la documentation textuelle ne connaît pas le type d'écrit bien attesté en Orient et en Égypte où le souverain est personnellement attaché à l'acte de fondation sacrée, mais aussi parce que les fouilles ont rarement découvert les indices de tels rituels.

### LES MOTS POUR DIRE LA FONDATION

Il existe en grec deux verbes signifiant « fonder », ἰδρύω et κτίζω, qui peuvent s'employer avec comme complément les substantifs signifiant statue, autel, temple, fête... Cependant leurs sens originels font que seul le premier dit la fondation d'un culte dans

[1] LAMBRINOUDAKIS 2005, p. 303-304.

[2] POLIGNAC 1995.

[3] POLIGNAC 1997, p. 169-174 ; PIRENNE-DELFORGE 2008, article sur lequel nous reviendrons.

[4] AGUSTA-BOULAROT, HUBER & VAN ANDRIGA 2017, p. 2 : un sujet intéressant, d'après les organisateurs, mais qui n'a pas vraiment passionné les participants,

puisque l'on ne peut citer qu'une brève allusion (p. 33) et une mention un peu plus développée (p. 71-73).

[5] BRUNEL 1953 ; MALKIN 1991 (interprétation et traduction du terme ἀφιδρυμα) ; ROLLEY 1997 (chronologie de la fondation de Massalia).

[6] LAMBRINOUDAKIS 2002.

[7] LAMBRINOUDAKIS 2005, p. 306.

toute sa réalité sacrée. Pendant longtemps, le sens premier et la formation d'ἰδρύω sont demeurés obscurs, même si le lien avec l'idée de siège était établi [8] ; mais une étude parue en 2000 a établi que le verbe était un présent factitif tiré du nom « siège » signifiant « faire un siège pour une divinité » [9]. Quant à κτιζω, il est connu dès le grec mycénien avec le sens de « défricher » ou de « planter ». En grec alphabétique, dès Homère qui l'emploie pour des villes, des îles, il prend le sens de « fonder, installer, construire », puis celui d'« habiter » [10].

Le sens originel du verbe ἰδρύω justifie son emploi en contexte cultuel, d'autant plus que l'un des noms de la statue, quand elle est « habitée » par la divinité est ἔδος, « le siège ». Ce qu'on « installe » quand on fonde un culte, c'est bien la divinité sous une forme matérielle afin qu'elle puisse être présente en un lieu précis.

### L'IMPORTANCE DU TÉMOIGNAGE D'ARISTOPHANE

Rares sont les témoignages textuels relatifs à des rites qui pourraient être ceux de l'instauration d'une statue de culte [11]. Dans sa communication du colloque *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine* qui s'est tenu à Rome en 2003, V. Pirenne-Delforge [12] a étudié le « rite de l'installation par les marmites » (χυτραῖς ἰδρῦεσθαι), connu par Aristophane, mais aussi par des scholies et des gloses lexicographiques, dont la plus développée est celle de la *Souda* [13].

Aristophane suit de près le rituel avec ses offrandes alimentaires qui peuvent être végétales, sous forme de bouillie de légumineuses contenues dans des marmites, ou résulter du sacrifice sanglant de bœuf ou de mouton. À la différence de ce qui se passe lors de la consécration (ἀνάθεσις) d'une offrande [14], il s'agit ici de fonder un lieu où se dérouleront des actions cultuelles. L'emploi du verbe ἰδρύειν à la forme moyenne (« fonder dans l'intérêt du sujet ») a également un sens fort. Comme le souligne G. Hock [15], le verbe s'emploie pour des temples, des autels, mais aussi pour les dieux et les héros accueillis par la communauté dans l'espace urbain ou la campagne.

### L'APPORT DES DÉCOUVERTES DE V. LAMBRINOUDAKIS À NAXOS

Le caractère périssable de ces offrandes liées à l'installation d'une divinité explique sans doute pourquoi aucun vestige n'est attesté auprès d'un autel ou d'une base de statue. Les rares dépôts de fondation connus ont été en effet trouvés en rapport avec des édifices importants, temples ou trésors. Ils semblent s'expliquer par un souci d'assurer la solidité de la construction par le recours à des forces surnaturelles. C'est particulièrement net dans le cas des temples de Naxos, que ce soient les temples successifs de Dionysos à Hyria, le temple d'Apollon Délien dans l'île de Palatia ou le *télestèrion* de Déméter et Koré à Sangri [16]. On voit ici que le sacrifice, l'acte de culte le plus important dans le monde grec, est

[8] CHANTRAINE 2009, p. 439, s.u. ἰδρύω (reproduisant l'édition première de 1968-1980).

[9] EGETMEYER 2009, renvoyant à MEIER-BRÜGGER 2000, p. 90-91.

[10] CHANTRAINE 2009, p. 569-570, s.u. κτιζω ; CASEVITZ 1985.

[11] Les études récentes (DONAHUE 1988 et 1998 ; SHEER 2000 ; PROST 2009) ont bien montré que l'expression de « statue de culte », souvent employée par les auteurs modernes, n'a pas de sens pour les Grecs de l'Antiquité et qu'on ne saurait parler pour elle de « consécration » au sens où une cérémonie la ferait habiter par la divinité. Une même statue peut avoir à certains moments tout ce qu'il faut pour être le siège (ἔδος) de la divinité, en étant aussi ce qui la réjouit (ἄγαλμα), une offrande (ἀνάθεσις) : PROST 2009, p. 253-254.

[12] PIRENNE-DELFORGE 2008. Voir aussi HOCK 1905, p. 59-65.

[13] Aristophane, *Paix*, 923-942 : installation à Athènes d'Eiréné (la Paix) que Trygos et ses compagnons ont libérée de la caverne où la retenait Polémos ; *Ploutos*, 1191-1207 : installation de Ploutos (la Richesse) dans l'opisthodomos de l'ancien temple d'Athéna, incendié par les Perses en 480, où était entreposée la fortune de

la déesse et de la cité ; *Souda*, s.u. χυτραῖς ἰδρυτέον. Comme les commentateurs l'ont fait remarquer, il ne s'agit pas de cultes officiels, puisque celui de la Paix ne semble pas attesté à Athènes avant les années 370 et que Ploutos, s'il est honoré à Éleusis, ne l'est point à Athènes. Cependant, dans ces fondations de culte imposées par l'intrigue des deux pièces, Aristophane ne peut que suivre les procédures en usage pour installer de nouveaux dieux à Athènes. Le poète comique n'invente pas et il est un témoin de poids.

[14] Il convient donc d'accorder toute sa valeur à la remarque de J. Rudhardt sur les statues dites ἀναθήματα qui « à ce titre font l'objet d'une opération rituelle » (RUDHARDT 2001, p. 184), en se souvenant que la consécration qui fait passer l'objet d'une propriété humaine à une propriété divine ne fait pas de cette statue un opérateur du sacré nécessaire à l'accomplissement d'un sacrifice, ce que les Modernes appellent une « statue de culte ».

[15] HOCK 1905, p. 4-5. La dédicace de Télémachos à Asclépios rappelle qu'il fut le premier à l'installer par des sacrifices divins commandés par la divinité (*Inscriptiones Graecae* II<sup>2</sup> 4355 : πρῶτος ἰδρυσάμενος θυσιαῖς θεῖαις ὑποθήκαις).

[16] LAMBRINOUDAKIS 2002.

aussi l'acte qui fonde un sanctuaire, que le lieu soit destiné à voir se dérouler d'autres immolations d'animaux ou non. Les dépôts de fondation contiennent des restes des cérémonies qui se sont déroulées à cette occasion, puisqu'ils conservent ce qui reste de la part des dieux – cendres et os calcinés –, mais aussi des éléments de vaisselle rituelle utilisée lors de la consommation du vin. Dans tous les cas, il ne s'agit pas des restes d'un sacrifice ordinaire associant dans la consommation de viande les dieux et les hommes, mais d'un rituel où l'animal, pour assurer la réussite du projet architectural, était entièrement consommé par les immortels.

Ces données archéologiques nous invitent à revenir sur la question des *aphidrumata* que nous abordons dans deux situations impliquant une transmission, celle de la fondation d'un sanctuaire-filiale et celle du déplacement d'un sanctuaire. Le premier cas est celui qui a suscité le plus de discussion à cause des sources textuelles en question, tandis que le second a moins intéressé. Des recherches menées dans le cadre d'un programme de l'École française d'Athènes dans le sanctuaire de Pronaia à Delphes [17] m'ont menée à reprendre la question par l'introduction d'un cas qui n'avait jamais été pris en compte.

## L'APHIDRUMA DANS LE CAS DE FONDATION DE NOUVEAUX SANCTUAIRES

Les études consacrées aux *aphidrumata* sont fondées essentiellement sur deux exemples : le cas de l'Artémision de Massalia et celui de la refondation de l'autel de Poséidon Hélikonios au cap

Mycale par recours au sanctuaire censé être à l'origine du culte. Dans ces travaux, comme nous le verrons, le terme ἀφίδρυμα a été compris de façon variée.

### L'ARTÉMIS ÉPHÉSIEENNE DE MASSALIA

La version la plus célèbre de la fondation de Massalia, que l'on trouve aussi bien dans la *Constitution des Massaliètes* d'Aristote que chez Justin l'abréviateur de Trogue-Pompée [18], est celle de la rencontre du Phocéén Prôtis, appelé aussi Euxénos, et de la Ségobrige Gyptis, thème qui fut fort exploité lors des fêtes du vingt-cinquième centenaire de la ville [19]. Dans ces récits, il n'est nullement question de fondation de cultes et de rituels liés à l'implantation des sanctuaires. Cependant Strabon, qui tire son information du philosophe-ethnographe Poseidonios d'Apamée, ainsi que d'Artémidore d'Éphèse [20], met l'accent sur les deux sanctuaires du promontoire (ἄκρα), celui d'Apollon *Delphinios*, commun à tous les Ioniens, et celui de l'Artémis d'Éphèse. Ce dernier lui paraît si digne de retenir l'attention qu'il en rapporte les conditions de l'introduction du culte, alors qu'il ne parle pas du sanctuaire d'Athéna, déesse principale de la métropole Phocéenne [21].

De façon curieuse, si l'on songe qu'Éphèse n'est point la métropole de la ville, Strabon semble utiliser alors le nécessaire rappel du statut d'ἀποικία de Massalia pour évoquer un transfert de culte d'Éphèse à Massalia, puis de Massalia à ses fondations. La personne qui assume le rôle de guide (ἡγέμων) est une femme, qui, elle-même, a reçu sa mission en songe d'Artémis [22]. Il est clair que cette femme n'est en rien l'équivalent féminin d'un κτίστης (fondateur) ou d'un ἀρχηγέτης (guide). Elle

[17] Programme Marmaria dirigé par Sandrine Huber et Didier Laroche.

[18] Athénée, *Le Banquet des sophistes*, XIII, 576 (Aristote, fr. 503 Rose) ; Justin, *Abrégé des histoires philippiques*, XLIII, 3-4. La source première est sans doute l'historien Éphore.

[19] Voir l'affiche officielle avec une Gyptis portant la coiffure de la Dame d'Elche, un calendrier montrant Gyptis offrant à boire à Prôtis et des photographies de la cavalcade des 15 et 22 octobre 1899 : MOREL-DELETAILLE 1999. Quand à l'occasion des manifestations de « Marseille capitale européenne en 2013 » fut reconstruit l'un des bateaux de la Place Jules-Verne, il reçut le nom de Gyptis et effectua un certain nombre de voyages le long de la côte.

[20] Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4 = C 179. Voir LASSERRE 1966, p. 205.

[21] Strabon signale ailleurs (XIII, 1, 41 = C 601) ce sanctuaire qui abritait une statue assise d'Athéna, comme celui de Phocéenne. D'après le texte de Justin (XLIII, 5, 6) évoquant l'apparition de la déesse en songe au chef gaulois Catumandus, il devait être situé sur l'acropole, l'actuelle Butte des Moulins, alors que les temples d'Apollon *Delphinios* et d'Artémis *Éphésia* sont à chercher sur la Butte Saint-Laurent (HERMARY, HESNARD & TRÉZINY, p. 39). Deux faits témoignent de l'importance de cette déesse : les Massaliètes avaient offert à Delphes une grande statue de bronze d'Athéna (Pausanias, X, 8, 6) et certaines de leurs émissions monétaires avaient repris le type phocéenne de la déesse casquée (BOUVRY 2012, p. 47, fig. 27).

[22] Aucun parent n'intervient dans le récit. Le nom de la femme Aristarché, associant la notion d'excellence et celle de commandement, a incité parfois à voir en elle une figure mythique. Voir BOEDEKER 2017.

doit embarquer avec les Phocéens, après avoir pris (λαβούσα) comme ἀφίδρυμα une chose (non précisée) parmi les objets sacrés (τι ἐκ τῶν ἱερῶν) [23]. Ce transfert rituel a été associé tantôt à la fondation de la cité vers 600 [24], tantôt à une migration en 545 connue par Strabon citant Antiochos de Syracuse [25]. Les historiens qui ont développé cette dernière hypothèse ont distingué dans les Phocéens qui ont quitté leur cité pour échapper à la domination perse deux groupes, l'un, plus « politique », qui cherchait à fonder une nouvelle Phocée avec le mobilier sacré de la première [26], ce qui fut fait en Italie, à Élée, l'autre, plus « religieux » qui, après avoir recueilli à Éphèse de quoi fonder un culte qui donnât cohésion au groupe, se rendit à Massalia [27]. Cependant cette reconstitution du parcours du second groupe se heurte à la remarque d'Hérodote, selon laquelle ils furent repoussés (ἀποκρούσθεντες) par des parents aussi peu soucieux d'accueillir des concurrents que les habitants de Chios [28].

Comme l'a fait remarquer Cl. Rolley, en associant la construction du sanctuaire de l'Artémis d'Éphèse et l'achèvement du processus de fondation (τῆς ἀποικίας λαβούσης τέλος), processus comprenant toutes les opérations qui s'étaient déroulées entre le départ de Phocée et l'implantation de la nouvelle cité, le texte de Strabon ne peut faire allusion qu'à la fondation de Massalia au tout début du VI<sup>e</sup> siècle. Il reste donc à expliquer ce détour par Éphèse que ceux qui se sont intéressés aux ἀφιδρύματα ont laissé de côté, même si la documentation relative

au Panionion [29] fournissait la clé de l'énigme. Les Phocéens sont partis avec ce qu'il fallait pour fonder les sanctuaires de la nouvelle cité, mais, si la majorité des cultes leur était propres, comme celui de leur Athéna *Polias* [30], ce n'était pas le cas de l'Artémis *Éphésia*. Aller chercher à Éphèse de quoi installer la déesse dans la nouvelle cité assurait la parfaite sacralité de l'implantation [31].

### L'AUTEL DE POSÉIDON HÉLICONIOS

Un autre cas de retour au sanctuaire originel est en effet fourni par la refondation, dans les années 370, du sanctuaire de Poséidon *Héliconios* à son lieu originel du Panionion du cap Mycale ; au cours du V<sup>e</sup> siècle en effet les réunions des Ioniens d'Asie s'étaient tenues dans la région d'Éphèse. Cependant sans la catastrophe naturelle, un tremblement de terre suivi d'un *tsunami*, qui toucha le nord de l'Achaïe et tout particulièrement les cités d'Héliké et de Boura [32], l'épisode n'aurait sans doute pas eu l'écho qui fut le sien. Pour refonder l'autel de Poséidon *Héliconios* à sa place première, les Ioniens ne voulurent pas recourir à des ἀφιδρύματα provenant de l'autel de substitution du territoire éphésien. Ils décidèrent de s'adresser à la cité d'Héliké, alors achéenne, mais qui auparavant avait été ionienne, pour obtenir ce qui était nécessaire à la fondation. Ils demandèrent soit le βρέτας, la vénérable statue de culte [33], soit l'ἀφιδρυσις τοῦ ἱεροῦ, littéralement « la fondation du sanctuaire », ce qui donc le validait comme sanctuaire [34]. Si le *koinon* achéen avait bien accueilli la demande des Ioniens, la cité

[23] Fr. Lasserre traduit « en prenant avec elle un modèle réduit du sanctuaire », en faisant de ἀφιδρύματι le complément d'objet du participe et en traduisant le pluriel (τῶν ἱερῶν) comme un singulier (τοῦ ἱεροῦ). Faire d'ἀφιδρύμα l'attribut du complément d'objet (τι), selon une tournure fréquente dans les dédicaces avec ἀπαρχή, δεκάτη..., donne plus de force à l'expression.

[24] Cette datation est confirmée aussi bien par des sources textuelles que par les données archéologiques : HERMARY, HESNARD & TRÉZINY, p. 40.

[25] Strabon, VI, 1, 1 = C252. Antiochos donne le nom (Créontiadès) du fondateur d'Élée après l'échec de l'installation à Massalia et en Corse. Hérodote ne parle que de la Corse et d'Alalia (I, 166-167).

[26] Hérodote, I, 164.

[27] BRUNEL 1948 (le premier à avoir clairement émis l'hypothèse) ; MALKIN 1987, p. 89-92 ; GRAS 1987 et 1995.

[28] Hérodote, I, 165. Quoique G. Vallet et Fr. Villard aient attiré l'attention sur ce point (VALLET & VILLARD 1966, n. 57), rares furent ceux qui tinrent compte de cette donnée : voir AMPOLO 1994 et ROLLEY 1997, p. 36.

[29] Voir *infra*.

[30] L'Apollon *Delphinios* dont Strabon dit qu'il est propre aux Ioniens avait donc également une composante locale.

[31] En rapprochant le cas d'Aristarché de ceux de la Parienne Cléoboa et du Troyen Anchise, Cl. Rolley a bien expliqué les raisons du choix de ces porteurs d'objets sacrés aux côtés du chef de l'expédition qui, lui, ne pouvait être qu'un guerrier (ROLLEY, 1997).

[32] Diodore, XV, 49 d'après Éphore ; Strabon, VIII, 7, 2, d'après Héraclide du Pont. Héliké fut longtemps cherchée par prospection sous-marine, y compris par le commandant Cousteau, avant d'être trouvée sous le bord de la mer entre les fleuves côtiers Sélinonte et Kérynitès : l'état des vestiges correspond à ce qui suit une destruction par tremblement de terre suivi d'un *tsunami* ; ultérieurement les ruines furent recouvertes par les eaux d'une lagune. Au même emplacement, un établissement du Bronze Ancien avait été détruit dans les mêmes conditions que la cité classique quelque deux mille ans plus tard : voir KATSONOPOULOU 2002.

[33] Strabon, VIII, 7, 2 = C 385.

[34] Ici la forme du nom d'action remplace celle du nom de l'objet résultat de l'action et ἀφιδρυσις vaut pour ἀφιδρύμα.

refusa. Dans la version de Diodore qui ne parle pas de la statue du dieu, mais simplement d'ἀφιδρύματα, le refus des citoyens d'Héliké est motivé par un dit (λόγιον) selon lequel la cité connaîtrait un malheur si des Ioniens sacrifiaient sur l'autel de Poséidon. Comme les délégués venus d'Ionie, forts de l'approbation des autorités fédérales, sacrifiaient dans le sanctuaire avec l'intention de prendre les restes du sacrifice pour fonder, en le sacralsant ainsi, l'autel du cap Mycale, les gens d'Héliké les chassèrent et dispersèrent les vestiges du sacrifice, dans l'espoir, vain, de conjurer le sort [35]. C'est cet épisode qui permet de voir quel est l'ἀφιδρύμα par excellence, celui qui touche au plus près l'autel : ce sont les restes du sacrifice qui concentrent toute la force sacrée de l'acte et de la divinité et offrent donc la meilleure base pour fonder un culte. J. Brunel l'avait bien vu et son point de vue se serait imposé [36], sans l'autorité de L. Robert qui critiqua cette interprétation avec force : pour lui, l'ἀφιδρύμα, quand il ne désigne pas un sanctuaire qui est une filiale ou une succursale d'un autre à partir duquel il a été installé, s'emploie pour une statue de culte faite à l'image d'une autre et qui sert au transfert de culte [37]. Il a donc fallu attendre l'article de Cl. Rolley pour que la variété concrète de l'ἀφιδρύμα fût remise en lumière [38].

L'ironie de l'affaire d'Héliké a été bien dégagée par L. Prandi qui a analysé le rôle des intérêts spartiates dans la reprise des *Panionia* du cap Mycale et la disparition d'Héliké qui ne fut pas reconstruite, mais qui a aussi rappelé que, comme l'avait dit le spécialiste d'Homère Aristarque, Poséidon *Héliconios* est le dieu de l'Hélicon, et non d'Héliké [39]. Si les Ioniens avaient voulu faire les choses de la façon la plus pieuse, ils auraient dû s'adresser aux Béotiens, ce qui n'aurait pas été alors du goût des Spartiates.

[35] Ce qu'avaient fait en 396 les cavaliers envoyés par les béotarques, lorsque le roi de Sparte Agésilas avait voulu sacrifier à Aulis pour placer sa guerre contre les Perses dans la continuité de l'expédition d'Agamemnon contre Troie (Xénophon, *Helléniques*, III, 4, 3-4). L'action des Béotiens marqua durablement les esprits (*Helléniques*, III, 5, 5 et VII, 1, 34).

[36] BRUNEL 1953.

[37] ROBERT 1965, p. 119-126, particulièrement p. 123-124. Voir aussi ROBERT 1977, p. 119-121 : un décret d'Argos en l'honneur du rhéteur Aristarchos d'Aigeai de Cilicie qui avait célébré la parenté entre les deux peuples et rappelé que Persée était venu en Cilicie τὸ τῆς πατρίου κομίζοντα ἀφεῖ - / [δρύμα], « en apportant l'*aphidruma* de la déesse ancestrale », la statue d'Athéna, ancestrale non seulement pour Persée, comme le pense L. Robert,

## AUTRES EXEMPLES DE FONDATION DE « FILIALE » CONNUS PAR LES SOURCES TEXTUELLES ET ARCHÉOLOGIQUES

Les cas de l'Artémision de Massalia et du Panionion ont marqué les esprits et laissé des traces, mais de semblables installations divines se sont déroulées lors de la fondation de chaque ἀποικία (« colonie »), même si les vestiges en sont rares. Dans la *Nékyia*, inspirée en grande partie du chant XI de l'*Odyssée*, qu'il peignit dans la *Lesché* des Cnidiens à Delphes, Polygnote de Thasos inséra comme passagers de la barque de Charon Cléoboia, apportant dans un coffret les objets nécessaires à la fondation du culte de Déméter, et Tellis qui doit être le même individu que Télésiclès, le fondateur de la cité [40]. Cyrène présente un cas intéressant où les ἀφιδρύματα pourraient être des statuettes à l'image de la déesse : dans le sanctuaire *extra muros* de Déméter et Coré furent trouvés six fragments de figurines antérieures d'une cinquantaine d'années à la fondation de la cité et de quelque soixante-quinze ans à l'implantation du lieu de culte [41]. Un point intéressant est que ce ne sont point des productions de Théra, mais de Rhodes de sorte que la question se pose de leur fonction réelle : ont-elles été apportées de Théra par des futurs citoyens de Cyrène dont les filles les auraient offertes aux Deux Déesses ? Ce serait alors des objets transmis à l'intérieur de la famille. Ou étaient-elles en lien direct avec un sanctuaire rhodien de Déméter et Coré dont elles auraient garanti la filiation ? En l'état actuel de la documentation il est impossible de trancher.

## L'APHIDRUMA DANS LE CAS DE DÉPLACEMENT DE SANCTUAIRE

Après avoir abordé la question de la fondation de filiales ou de succursales de sanctuaires dans le

mais aussi pour Argos où elle avait son sanctuaire sur l'acropole de la Larisa.

[38] ROLLEY 1997.

[39] PRANDI 1989 et pour l'épiclèse p. 48-49. La confusion a pu être entretenue par le fait que les Ioniens avaient autrefois habité la terre devenue l'Achaïe.

[40] Pausanias, 28, 3. Pausanias, en faisant de Tellis le grand-père d'Archiloque, le distingue du fondateur de Thasos qui était son père. Sur le mythe des « missionnaires » qui auraient précédé les ἀποικιοι, voir ROLLEY 1997, p. 38-39. Comme Aristarché, Cléoboia a accompagné l'expédition avec les objets nécessaires à l'installation d'une déesse.

[41] Il s'agit de quatre têtes, d'un torse acéphale et d'un haut de figurine ; UHLENBROCK 2015.

monde grec, il faut s'interroger sur le transfert de lieux de culte à l'intérieur d'un même espace. La différence majeure tient à ce qu'au terme du processus, dans un cas, il existe deux lieux de culte, et dans l'autre, un seul. De tels déplacements sont un phénomène assez bien connu dans la documentation textuelle, mais aussi archéologique.

### LE PROCESSUS CONNU PAR LES SOURCES TEXTUELLES

Des inscriptions ont été découvertes qui concernent les deux phases du déplacement, la prise de décision résolue par la consultation d'un oracle et l'exécution avec l'attribution de fonds, la désignation de responsables... Ainsi une tablette trouvée à Dodone expose la demande de la *polis* des Chaones à Zeus et Diona à propos d'un éventuel déplacement du temple d'Athéna *Polias* [42]. Un décret de Tanagra de la fin du III<sup>e</sup> siècle [43] organise le déplacement (*μεταφέρειν*) du temple de Déméter et de Coré, après la consultation d'un oracle sur le choix entre trois possibilités – laisser le temple à sa place dans le *proasteion* [44], le reconstruire à Euameria, dans la *chora*, ou l'implanter à l'intérieur de l'enceinte. Fut élue pour trois ans, la durée prévue des travaux, une commission de trois citoyens âgés de plus de trente ans chargée avec les polémarques et l'architecte de choisir le terrain. Le texte s'intéresse ensuite à la mise en place d'une souscription qui ne s'adresse qu'aux femmes [45]. Le seul rite mentionné dans le texte est celui de l'accueil des déesses dans le temple urbain par une fête fleurie.

Le déplacement au début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. du temple d'Athéna à Péparéthos est connu par un décret en l'honneur d'un Athénien qui avait pris en adjudication le transfert (*μεταγάγειν*) et la reconstruction (*οικοδομήσαι*) du temple d'Athéna [46]. Le semblable destin du temple de Sôteira à Ikaros, l'actuelle île de Falaika au large du Koweït, est documenté par la copie d'une lettre royale rappelant que le roi a veillé au transfert (*μεταγάγειν*) du sanctuaire de Sôteira, comme ses ancêtres l'avaient voulu, sans que cela eût pu se faire [47]. Dans les deux cas, aucune indication n'est donnée sur le motif du déplacement, ni sur le rituel qui a accompagné l'installation de la divinité dans son nouveau siège.

Un texte aurait pu, en revanche, nous informer sur le rituel d'installation de la divinité s'il était mieux conservé : il s'agit d'une loi de Cos trouvée à l'Asclépieion relative au bon accomplissement des cérémonies de purification conformément aux lois sacrées et ancestrales [48]. Dans la partie relative aux règles à suivre pour la fondation d'un autel à partir du transfert d'objets sacrés [49], il est dit qu'il faut sacrifier des animaux en conformité avec les usages, recueillir (les restes du sacrifice), après avoir éteint le feu de l'autel avec du vin ; le texte mentionne ensuite le feu perpétuel (*ἄϊδιον*) et de la terre de l'autel par lequel s'opérera le transfert et le fait de déplacer (*μεταβάλλειν*) cela sur (le nouvel autel) et de faire une purification tout autour avec un objet en or et des aspersions de graines (*πανσπερμείαι*). Malgré son état lacunaire, le règlement de Cos donne une idée de ce qu'était un rite de

[42] LHÔTE 2006, n°11 et QUANTIN 2007, notamment p. 180-182, pour l'identification de ce temple d'Athéna *Polias* à un édifice fouillé dans les années 1930 et alors interprété comme trésor : l'implantation *a priori* maladroite du bâtiment pourrait être un signe de son transfert.

[43] REINACH 1899 ; KNOEPFLER 1977 (pour la datation).

[44] Le lieu n'est pas précisé, mais le dieu consulté, l'Apollon de Delphes, ou plus vraisemblablement celui du Ptoion, très actif à l'époque hellénistique dans les affaires béotiennes, invite les Tanagréens à accueillir dans l'enceinte urbaine les « déesses du faubourg » (*θῆαι προφαστίδες*).

[45] Sur cette souscription singulière par le public visé, le faible montant de l'apport maximal, sur son but politique (renforcer la cohésion civique par le biais d'un culte réservé aux femmes et donner une impulsion à des travaux largement financé autrement), voir MIGEOTTE 1992, n°28.

[46] *Inscriptiones Graecae*, XII, 8, 640 ; QUANTIN 2007, p. 184-185. Après avoir tout exécuté selon le contrat, il

s'était occupé avec l'architecte du transport de la base et de la statue et les avait installées à ses frais. Ce comportement lui valut la reconnaissance de la cité.

[47] ALTHEIM & STIEHL 1965. Le roi est simplement désigné par son titre royal et plusieurs souverains de la dynastie séleucide ont été proposés ; en l'état de la documentation, la seule condition à remplir est d'avoir eu des ancêtres maîtres de l'île, ce qui pourrait exclure Antiochos I<sup>er</sup> qui n'aurait pu faire allusion qu'à son père.

[48] *Inscriptiones Graecae*, XII 4, 72, l. 58-63. Cette édition de 2010, due à Kl. Hallof qui a revu le texte sur la pierre, a supprimé presque tous les compléments de HERZOG 1928, n°8 p. 20-28, repris par SOKOŁOWSKI 1969, n°154. Deux copies de cette loi votée vers 240 avaient été consacrées, l'une dans un sanctuaire de Déméter, l'autre dans l'Asclépieion.

[49] Le verbe *μεταφέρειν* est présent deux fois aux lignes 60-61 ; il est en partie restitué la première fois, mais intégralement conservé la seconde. Sur les sanctuaires de Déméter à Cos, voir PAUL 2013, p. 72-79, 244-247 et 252-254.

fondation d'un culte et confirme l'importance du lien assuré par les restes sacrificiels [50].

Pausanias évoque deux transferts de cultes de Calydon à Patras à l'époque augustéenne, ceux des cultes de Dionysos et d'Artémis *Laphria*, mentionnant dans les deux cas le déplacement de la statue, mais ne disant rien des modalités proprement dites de l'installation à Patras de la divinité [51].

## L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE

### Temples voyageurs et déplacement de petits sanctuaires

L'archéologie révèle des transferts de culte par des indices positifs (implantation en un lieu d'une construction venant d'ailleurs) ou négatifs (découverte de vestiges recouverts par une construction ultérieure) ; ces derniers sont plus difficiles à interpréter, puisqu'ils ne sont pas toujours en liaison avec des éléments témoignant de l'existence en un autre lieu de ces mêmes cultes.

La première situation est illustrée par ce qui a été désigné par l'expression de « temples voyageurs » dont les exemples les plus frappants ont été identifiés à l'agora d'Athènes avec le temple d'Arès, le temple est et le temple sud-ouest [52] : il s'agit dans le premier cas d'un édifice entièrement déplacé pierre par pierre [53] ; dans les deux autres, de colonnes du temple d'Athéna à Sounion et d'un édifice inachevé de Thorikos. Cependant l'idée même de déplacement de temple à l'époque impériale a été remise en cause [54] et S. et Fr. Quantin ont montré que la notion de « temple voyageur » n'a aucun sens pour un Grec de l'Antiquité qui ne conçoit pas le temple comme démontable [55].

Dans le cas du théâtre d'Argos, qui ne pouvait guère être bâti à un autre emplacement, la construction a entraîné au III<sup>e</sup> siècle le déplacement de petits sanctuaires qui devaient se trouver sur la pente : ainsi, dans la *parodos* nord, fut élevé un autel à deux compartiments qui fut abandonné dès le II<sup>e</sup> siècle ; la *parodos* sud, elle, conserve, grâce à une borne et à un relief, le souvenir des cultes de Zeus *Eubouleus*, divinité associée à la Déméter éleusinienne et des Dioscures [56].

### Proposition d'utilisation de la clé du déplacement d'un lieu de culte dans le cas du sanctuaire de Pronaia à Delphes

Les indices négatifs pourraient se révéler plus intéressants, mais il faudrait avoir la preuve que le culte qui était célébré dans le sanctuaire dont les vestiges sont découverts sous une construction s'est poursuivi ailleurs, ce qui n'est pas toujours aisé à savoir. Le cas de Delphes dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, un cas qui a peu retenu l'attention, pourrait se révéler d'un grand intérêt [57]. Après l'incendie du temple en 548, l'Amphictionie décida une reconstruction du temple en plus grand et, pour ce faire, entreprit de remodeler entièrement le sanctuaire pour créer une grande terrasse en mesure d'accueillir l'édifice. Le projet provoqua l'ensevelissement d'un certain nombre d'édifices, la destruction d'autres bâtiments [58] (fig. 1). Les blocs des élévations des monuments démontés ont été réemployés dans l'élévation du mur dit polygonal qui dresse sur une fondation en appareil polygonal quinze assises d'appareil isodome dont les blocs proviennent d'édifices en lien avec le temple d'Apollon précédent [59], dans l'élévation d'autres bâtiments

[50] R. Herzog avait restitué les termes de χύτραι pour les récipients utilisés lors du transfert et ἀφιερύματα pour ce qu'on recueillait sur l'autel : il ne reste rien du premier et seulement l'alpha final du second.

[51] Pausanias, VII, 21, 1 – sanctuaire de Dionysos *Calydonios* ; 18, 8-13 : sanctuaire d'Artémis *Laphria*, statue chrysoléphantine de la déesse en chasseresse et rituel sacrificiel très particulier. Les deux sanctuaires n'ont pas été identifiés, mais le second se trouvait sur l'acropole. Si Pausanias parle d'un abandon du site de Calydon par sa population déplacée à Nicopolis, les fouilles ont montré que le sanctuaire d'Artémis *Laphria* à Calydon a été fréquenté jusqu'au III<sup>e</sup> siècle (VIKATOU & SERATI 2013, p. 14 et 18-19).

[52] CAMP 1989, p. 208-210.

[53] Comme l'édifice est très vraisemblablement le temple d'Arès vu par Pausanias (I, 8, 4), il a été mis en relation avec le sanctuaire d'Arès et d'Athéna *Areia* à

Acharnes. Les fouilles liées à la construction de nouvelles lignes du métro athénien ont dégagé les fondations du temple d'Athéna *Pallénis* à la station Stavros et M. Korres a émis l'hypothèse que le temple d'Arès se serait d'abord dressé sur ces fondations et aurait donc été un temple d'Athéna (KORRES 1999).

[54] LIPPOLIS 2001.

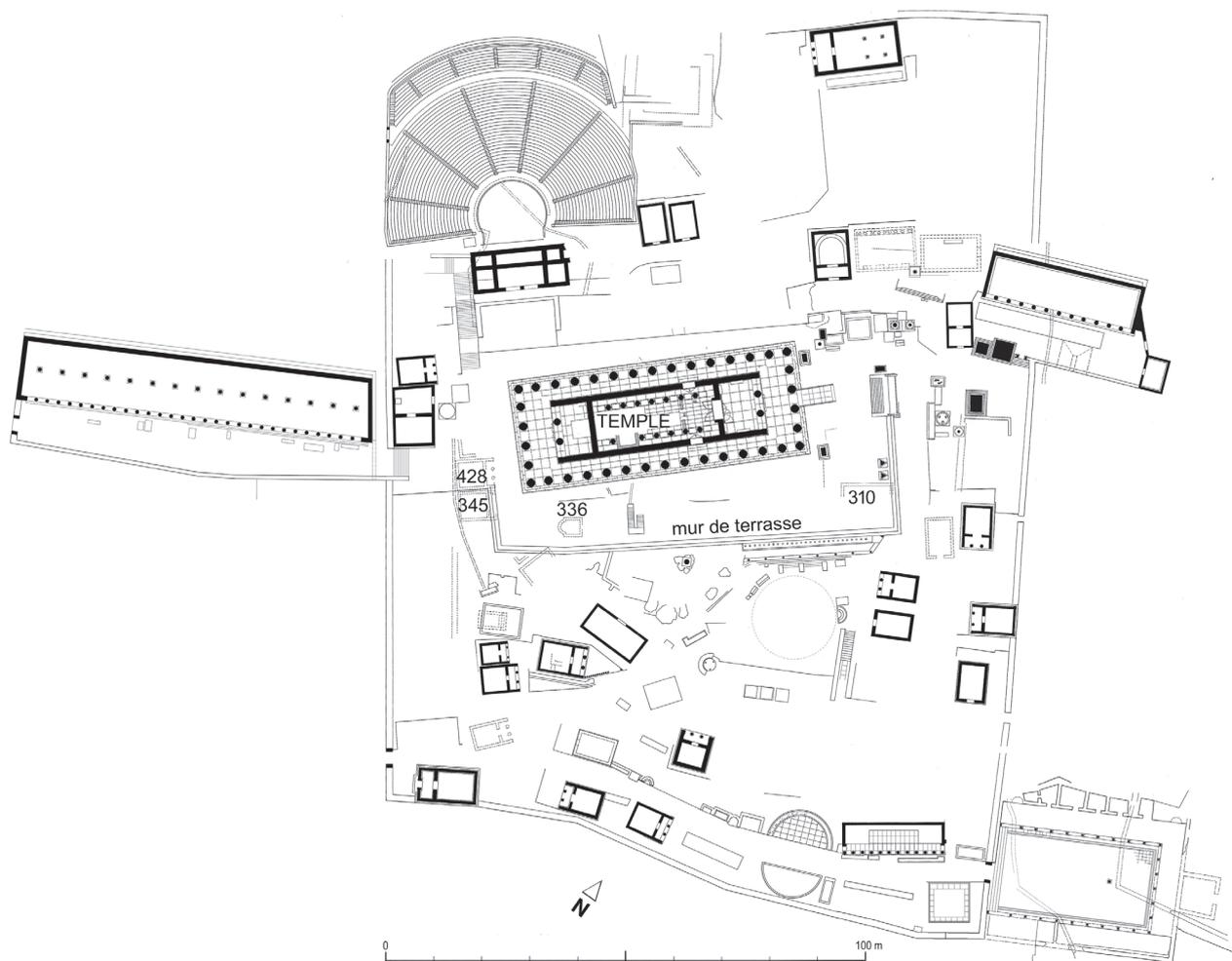
[55] QUANTIN 2007, p. 188-196.

[56] MORETTI 1993, p. 14-17.

[57] Nous avons présenté, D. Laroche et moi, une communication sur le sujet le 4 février 2019 à l'Association des Études Grecques qui fera l'objet d'un résumé dans *REG* 1920.

[58] LA COSTE-MESSELIÈRE 1946.

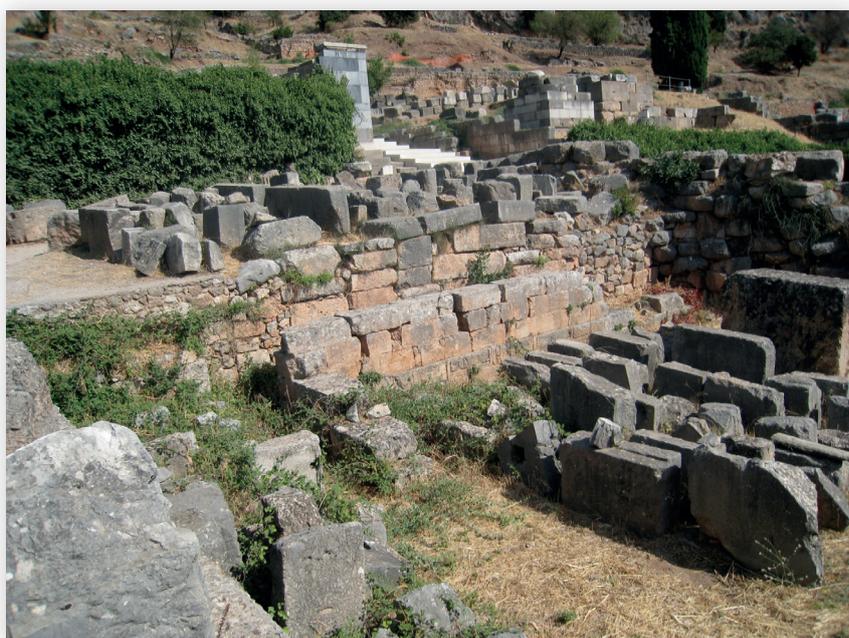
[59] JACQUEMIN & LAROCHE 2017, p. 131 et fig. 1 p. 132.



▲ Figure 1 : plan restitué du sanctuaire d'Apollon  
– DAO D. Laroche, 2018 revu 2019.

▼ Figure 2 : intérieur de la terrasse au sud du temple :  
mur nord et retour ouest de SD 310  
– cliché A. Jacquemin 2013.

ou dans des fondations : le trésor des Sicyoniens conserve ainsi les éléments d'une *tholos* en poros et d'un monoptère comportant des métopes sculptées [60]. Parmi ces monuments qui furent détruits par l'implantation de la grande terrasse, certains furent reconstruits : ainsi le trésor SD 345 qui fut coupé par le retour occidental du mur fut reconstruit un peu plus haut, sur la fondation SD 428. Une fondation imposante, supposant une *cella* de 9 m sur 11 m (SD 10 – fig. 2) [61], se trouvait en avant du temple d'Apollon. Même si la restitution de sa façade est encore incertaine, cet édifice n'était pas un simple trésor. Son emplacement suggère un



[60] LAROCHE & NENNA 1990.

[61] Cette fondation a fait l'objet d'études rapides : COURBY 1913-1927, p. 185-186 et fig. 154 et 156 ; AMANDRY 1981, p. 679.

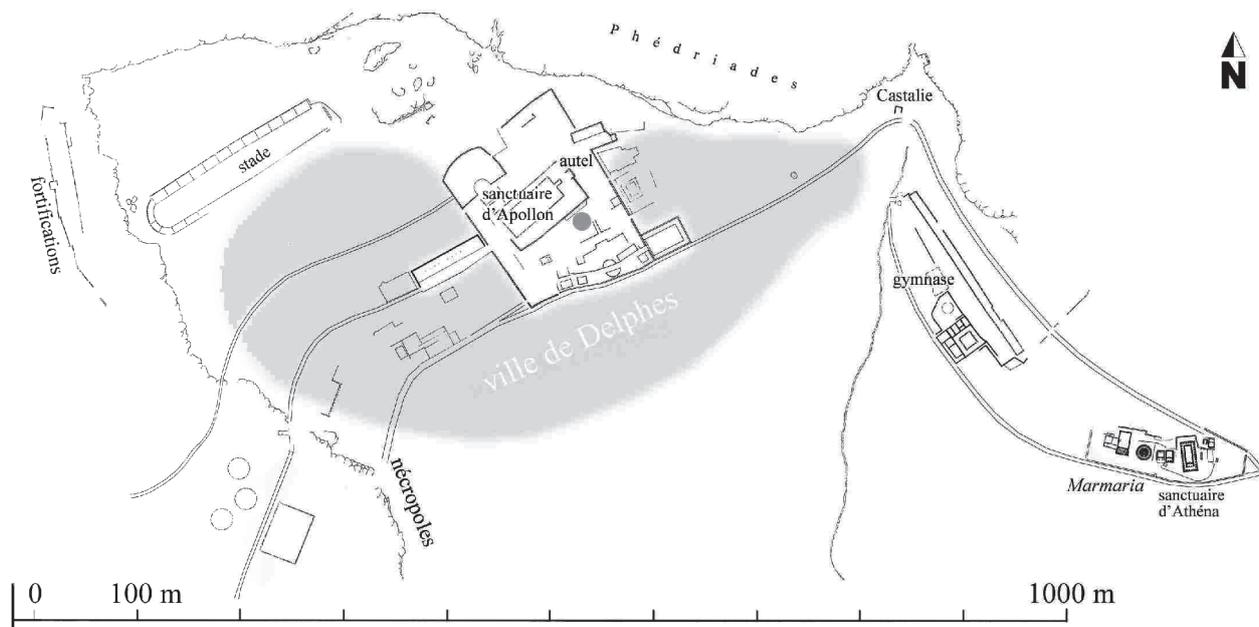


Figure 4 : plan restitué de la terrasse de la Marmariá – DAO D. Laroche, 2015 revu 2019.

lien étroit avec le culte d'Apollon et l'on pourrait en faire le premier temple d'Athéna *Pronaia* où l'épiclèse aurait eu tout son sens, comme il l'avait au Ptoion ou à l'Isménaion thébain, où Athéna se tenait aussi devant Apollon. À l'époque classique, le sanctuaire de la déesse se trouvait sur la terrasse au sud-est que les Modernes désignent sous le nom de la Marmariá (fig. 3). Or il est singulier de noter que si Hérodote donne à la déesse une épiclese topique, Démosthène lui attribue une épiclese morale (Προνοία « prévoyante », « Providence ») dont il prétend qu'elle est fort répandue et que sa pertinence à Delphes est justifiée par Apollon « qui, comme dieu et devin, sait ce qui est le meilleur » [62]. Le développement de Démosthène montre que l'authentique épiclese delphique n'est plus comprise.

La fouille de la terrasse de la Marmariá (fig. 4) a mis au jour cinq, puis six fondations, alors que

Pausanias mentionne quatre voûtes, ce qui a donné naissance à l'abondante littérature des « énigmes de Marmaria » qui cherche quel édifice Pausanias a omis et pourquoi [63]. Dans sa synthèse topographique, R. Demangel concluait à une fréquentation du lieu à fins cultuelles dès l'époque mycénienne, à la suite de sa découverte d'un lot de 175 figurines en *phi* et en *psi* au sud des autels et imaginait une continuité de cultes féminins sur cette terrasse [64]. Trente ans après, les fouilles complémentaires de L. Lerat [65] ont montré que ces trouvailles résultaient d'un ensevelissement ultérieur, sans rapport avec une occupation d'époque mycénienne et pouvaient être rapprochées de dépôts d'autels « géométriques » découverts en 1956. À la suite de ce constat, il faut reconnaître qu'il n'existe aucun vestige en place antérieur à la construction du temple d'Athéna à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, ce qui conduit à l'hypothèse d'un transfert de cultes dans la seconde moitié du siècle, lié à la décision de construire pour Apollon un temple plus grand qui nécessitait une vaste terrasse. Le lieu choisi, de l'autre côté du ravin de Castalie, était alors « péri-urbain », mais il offrait un espace important. Il a fallu transformer ce qui était, selon L. Lerat, « le point de rassemblement des rocs » tombés des Phédriades, un lieu à « l'aspect chaotique » en une terrasse où construire des édifices. Les interstices entre les rochers furent remplis des déchets de sacrifices (cendres et os calcinés), des offrandes obsolètes du sanctuaire originel. Il y eut,

[62] Hérodote, I, 92 ; VIII, 37 et 39 ; Démosthène, *Contre Aristogeiton* I, 34.

[63] D. Laroche a calculé que sur les 30 solutions mathématiquement possibles – à la différence de la tradition érudite unanime pour conclure que Pausanias énumère les édifices d'est en ouest, il s'est prononcé pour une présentation d'ouest en est et dans son calcul il intègre les deux hypothèses – seules deux sont à exclure, celles qui identifient le temple d'Athéna *Pronaia* avec la *tholos*, car cet édifice a un *pronaos*, ce qui n'est pas le cas de la *tholos*.

[64] DEMANGEL 1926.

[65] Voir le rapport dans DAUX 1957, p. 708-709.



Figure 5

La terrasse de la Marmariá vue du nord-est du temple d'Apollon – cliché A. Jacquemin, 2013.

semble-t-il, des regroupements plus significatifs à certains points, près des autels à l'est [66], près du bâtiment en calcaire élevé au IV<sup>e</sup> siècle. Le déplacement de certaines déesses du sanctuaire du haut à celui du bas (fig. 3) s'est accompagné du dépôt d'ἀφιθύρματα, souvenirs du culte antérieur destinés à fonder les nouveaux sanctuaires. Il convient de noter que si le déplacement se fit sur une certaine distance, la terrasse qui accueille le sanctuaire d'Athéna était visible du temple d'Apollon (fig. 5) et que le sanctuaire pythien se voyait du temple d'Athéna (fig. 6).

Lors de la fouille du sanctuaire d'Apollon, P. Perdrizet avait été très sensible à la « terre noire » mêlée de

cendres, d'os calcinés, de tessons et de fragments de bronze. Il pensait à ce que les fouilleurs avaient trouvé à Olympie, à ces terres si riches en petits bronzes qui avaient permis à A. Furtwängler de construire sa typologie. Les fouilles récentes de H. Kyrieleis à Olympie ont redonné leur importance à cette couche noire (« die schwarze Schicht ») [67]. Si le premier centre du sanctuaire est bien là où fut établi à l'époque classique le Pélopeion, l'extension des terres noires rejoint l'autel de cendres, établissant ainsi le lien entre le premier autel et le second autel de Zeus [68]. De la sorte, à Olympie comme à Delphes, les restes des rituels avaient sanctifié l'agrandissement du sanctuaire par l'épandage de terres que le dépôt des restes sacrificiels et d'offrandes avait sacralisées.

La documentation aussi bien textuelle qu'archéologique montre l'importance de la filiation dans le cas des sanctuaires. Il semble même qu'il soit impossible de fonder un culte *ex nihilo* : les mythes relatifs à des statues apportées par des héros ou des héroïnes dont plusieurs sanctuaires

[66] Là où furent trouvées les figurines mycéniennes. La structure à l'ouest, près du bâtiment en calcaire, avait été interprétée comme une *tholos* mycénienne : DEMANGEL 1926, p. 101-102.

[67] KYRIELEIS 2006, p. 27-28.

[68] KYRIELEIS 2006, p. 42-55.

pouvaient se targuer de disposer de la relique authentique [69], ou à des statues mystérieusement apparues, tombées du ciel ou rejetées par la mer [70], signifient qu'il y a toujours une origine. Les ἀφιδρύματα, qui situent la fondation dans un contexte purement humain, présentent la garantie divine par le biais des restes sacrificiels. L'épandage de terres mêlées à des cendres, des os et des offrandes anciennes n'était pas un geste anodin : il permettait certes d'aplanir des surfaces, de faciliter ainsi l'implantation de constructions, mais il transmettait une mémoire sacrée. À Delphes par exemple, il conviendrait de prêter plus d'attention aux secteurs où la fouille a mis au jour ces terres mêlées de vestiges

d'actes sacrés, de les cartographier afin de voir si elles ne permettraient pas de suivre une extension du sanctuaire vers le nord. Déplacer un lieu de culte, étendre un sanctuaire demandaient une sanction divine obtenue auprès d'un oracle, mais aussi une sacralisation par contact du lieu avec des objets qui fussent déjà devenus ἱερά. ■

[69] Comme la statue d'Artémis apportée de Tauride par Iphigénie à Brauron (Pausanias, I, 33, 1) dont l'original se trouverait en fait à Sparte dans le sanctuaire d'Artémis Orthia (Pausanias, III, 16, 7-8).

[70] Le Dionysos de Méthymna en est un bon exemple : Pausanias, X, 19, 3.

Figure 6 : le sanctuaire d'Apollon vu du temple d'Athéna – cliché A. Jacquemin, 2018.



## BIBLIOGRAPHIE

- AGUSTA-BOULAROT, Sandrine, HUBER, Sandrine & VAN ANDRIGA, William (éd.), 2017**, *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 534).
- ALTHEIM, Franz & STIEHL, Ruth, 1965**, « Die Seleukidinschrift aus Failaka », *Klio* 46, p. 273-281.
- AMANDRY, Pierre, 1981**, « Chronique delphique », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 105, p. 673-769.
- AMPOLO, Carmine, 1994**, « Greci d'Occidente, Etruschi, Cartaginesi: Circolazione di beni e di uomini », *Magna Grecia Etruschi Fenici, Atti del trentatreesimo convegno di studi sulla magna Grecia, Taranto, 8-13 ottobre 1993*, Taranto, p. 223-252.
- ARCELIN, Patrice, BATS, Michel, GARCIA, Dominique, MARCHAND, Georges & SCHWALLER, Martine (éd.), 1995**, *Sur les pas des Grecs en Occident ... Hommages à André Nickels*, Aix-en-Provence (Études Massaliètes 4).

- BOEDEKER, Deborah, 2017**, « In Search of 'Founding Mothers' », dans Marta Oller, Jordi Pàmias & Carlos Varias (éd.), *Tierra, territorio y población en la Gregia antigua: aspectos institucionales y míticos*, II, Mering, p. 113-132.
- BERRANGER-AUSERVE, Danièle, 2007**, *Épire, Illyrie, Macédoine...*, *Mélanges offerts au professeur Pierre Cabanes*, Clermont-Ferrand.
- BOUVRY, Joëlle, 2012**, « Le trésor d'Auriol et les monnayages archaïques de Provence dans les collections du Cabinet des monnaies et médailles de Marseille », dans Muriel Garsson (éd.), *Le trésor des Marseillais. 500 av. J.-C., l'éclat de Marseille à Delphes*, Paris.
- BRULÉ, Pierre (éd.), 2009**, *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège (Kernos Supplément 21).
- BRUNEL, Jean, 1948**, « Marseille et les fugitifs de Phocée », *Revue des Études Anciennes* 50, 1-2, p. 5-26.
- BRUNEL, Jean, 1953**, « À propos des transferts de cultes : un sens méconnu du mot ΑΦΙΔΡΥΜΑ », *Revue de Philologie* 27, p. 21-33.
- CAMP, John M., 1989**, *Die Agora von Athen* (trad. all. de *The Athenian Agora*, London, 1986), Mainz.
- CASEVITZ, Michel, 1989**, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien. Étude lexicologique : les familles de κτίζω et οἰκέω-οἰκίζω*, Paris.
- CHANTRAINE, Pierre, 2009**, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1968-1980), Paris.
- COURBY, Fernand, 1913-1927**, *Fouilles de Delphes II, La Terrasse du temple*.
- DAUX, Georges, 1957**, « Chronique des fouilles 1956 », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 81, p. 644-830.
- DEMANGEL, Robert, 1926**, *Fouilles de Delphes II, Le sanctuaire d'Athéna Pronaia, Topographie du sanctuaire*, Paris.
- DONAHUE, Alice A, 1988**, *Xoana and the origins of Greek sculpture*, Atlanta Ga.
- DONAHUE, Alice A, 1998**, « The Greek image of the Gods. Considerations on Terminology and Methodology », *Hephaistos* 18, p. 31-45.
- EGETMEYER, Markus, 2009**, dans Pierre Chantraine, *Supplément au Dictionnaire, Chroniques d'étymologie grecque*, s.u. ἰδρύω, p. 1309.
- ESCHBACH, Norbert, 1986**, *Statuen auf panathenäischen Preisamphoren des 4. Jhs v. Chr.*, Mainz, p. 58-70.
- ESTIENNE, Sylvia, JAILLARD, Dominique, LUBTCHANSKY, Natacha & POUZADOUX, Claude, (éd.), 2003**, *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Actes du colloque de Rome 11-12 décembre 2003, Naples (Collection du Centre Jean Bérard 28).
- GARSSON, Muriel (éd.), 2012**, *Le trésor des Marseillais. 500 av. J.-C., l'éclat de Marseille à Delphes*, Paris.
- GRAS, Michel, 1987**, « Le temple de Diane sur l'Aventin », *Revue des Études Anciennes* 89, p. 47-61.
- GRAS, Michel, 1995**, « L'arrivée d'immigrés à Marseille au milieu du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. », dans Patrice Arcelin, Michel Bats, Dominique Garcia, Georges Marchand & Martine Schwaller (éd.), *Sur les pas des Grecs en Occident ... Hommages à André Nickels*, Aix-en-Provence (Études Massaliètes 4), p. 363-366.
- GRECO, Emanuele (éd.), 2002**, *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23-25 febbraio 2001, Paestum – Atene (Fondazione Paestum *Tekmeria* 3).
- HABICHT, Christian, 1970**, *Gottmenschen und griechische Städte*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1956), München (Zetemata 14).
- HERMARY, Antoine, HESNARD, Antoinette & TRÉZINY, Henri (dir.), 1999**, *Marseille Grecque. La cité phocéenne (600-49 av. J.-C.)*, Paris.
- HERZOG, Rudolf, 1928**, *Heilige Gesetze von Cos*, Berlin (Abhandlungen der Akademie 6).
- HOCK, Georg, 1905**, *Griechische Weihegebräuche*, Würzburg.
- HUYSECOM-HAXHI, Stéphanie & MULLER, Arthur (éd.), 2015**, *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Lille.
- JACQUEMIN, Anne & LAROCHE, Didier, 2017**, « Bulletin de la Société française d'Archéologie classique (XLVII, 2015-2016) », *Revue Archéologique*, fascicule 1, p. 130-139.
- JONKEES, Jan Hendrik, 1953**, « Aristophanes *Nubes* 401 sq. and the Olympieion », *Mnemosyne* 10, p. 154-155.
- KATSONOPOULOU, Dora, 2002**, « Helike and her Territory in the Light of New Discoveries », dans Emanuele Greco (éd.) *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 23-25 febbraio 2001, Paestum – Atene (Fondazione Paestum *Tekmeria* 3), p. 205-216.
- KNOEPLER, Denis, 1977**, « Zur Datierung der Grossen Inschrift aus Tanagra im Louvre », *Chiron* 7, p. 67-87.
- KORRES, Manolis, 1999**, « Απο τον Σταυρό στην αρχαία Αγορά », *HOPOS* 10-12 (1992-1998), p. 83-104.
- KYRIAKOU, Dora, 2008**, *Το Ολυμπέιον και η ευρυτέρη περιοχή*, Athina.
- KYRIELEIS, Helmut, 2006**, *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996*, Berlin – New York (Olympische Forschungen 31).
- KYRIELEIS, Helmut, 2011**, *Olympia. Archäologie eines Heiligtums*, Darmstadt – Mainz.
- LA COSTE-MESSELIÈRE, Pierre, 1946**, « Les Alcméonides à Delphes », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 70, p. 271-287.
- LAMBRINOUDAKIS, Vassilis, 2002**, « Rites de consécration des temples à Naxos », dans Pascale Linant de Bellefonds (éd.), *Rites et cultes dans le monde antique*, Actes de la table ronde du LIMC à la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 juin 2001, Paris, p. 1-19.
- LAMBRINOUDAKIS, Vassilis, 2005**, « Consécration. Fondation, Rites », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* III, Los Angeles, p. 306-346.
- LAROCHE, Didier & NENNA, Marie-Dominique, 1990**, « Le trésor de Sicyone et ses fondations », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 114, p. 241-284.
- LASSERRE, François (édition et traduction), 1966**, *Strabon, Géographie*, livres III et IV, Paris (CUF).
- LINANT DE BELLEFONDS, Pascale (éd.), 2002**, *Rites et cultes dans le monde antique*, Actes de la table ronde du LIMC à la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 8 & 9 juin 2001, Paris.

- LIPPOLIS, Enzo, 2001**, « Apollon Patroos, Ares, Zeus Eleutherios. Cults and architecture of State at Athens from the democracy to the Macedonians », *Annuario della Scuola archeologica italiana di Atene*, 76-78 (1998-2000), p. 185-205.
- LHÔTE, Eric, 2006**, *Les tablettes oraculaires de Dodone*, Paris (Hautes Études du monde gréco-romain 36).
- MALKIN, Irad, 1987**, *Religion and Colonization in ancient Greece*, Leiden.
- MALKIN, Irad, 1990a**, « Missionnaires païens dans la Gaule grecque », dans Irad Malkin (dir.) *La France et la Méditerranée. Vingt-sept siècles d'interdépendance*, Leiden, p. 42-52.
- MALKIN Irad (dir.), 1990b**, *La France et la Méditerranée. Vingt-sept siècles d'interdépendance*, Leiden.
- MALKIN, Irad (éd.), 1991**, « What is an Aphidruma? », *Classical Antiquity (California Studies in Classical Antiquity)* 10, p. 77-93.
- MEIER-BRÜGGER, Michael, 2000**, *Indogermanische Sprachwissenschaft*, 7<sup>e</sup> édition revue et complétée par Matthias Fritz et Manfred Mayrhofer, Berlin – New York.
- MIGEOTTE, Léopold, 1992**, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève – Québec.
- MOREL-DELETAÏLLE, Myriame 1999**, « Mythe, historique et politique : les célébrations du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de Marseille », dans Antoine Hermay, Antoinette Hesnard & Henri Tréziny (dir.), *Marseille Grecque. La cité phocéenne (600-49 av. J.-C.)*, Paris, p. 9-14.
- MORETTI, Jean-Charles, 1993**, *Théâtres d'Argos*, Athènes (Sites et Monuments 10).
- OLLER, Marta, PÀMIAS, Jordi, VARIAS, Carlos (éd.), 2017**, *Tierra, territorio y población en la Grecia antigua : aspectos institucionales y míticos*, II, Mering.
- PAUL, Stéphanie, 2013**, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège (Kernos Supplément 28).
- PIRENNE-DELFORGE, Vincianne, 2008**, « Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue », dans Sylviane Estienne, Dominique Jaillard, Natacha Lubtchansky & Claude Pouzadoux (éd.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*, Actes du colloque de Rome 11-12 décembre 2003, Naples (Collection du Centre Jean Bérard 28), p. 102-110.
- POLIGNAC, François de, 1995**, *La naissance de la cité grecque*, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>re</sup> éd. 1984) Paris.
- POLIGNAC, François de, 1997**, « Mythes et modèles culturels de la colonisation grecque archaïque », dans *Mito e Storia in Magna Grecia*. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 4-7 ottobre 1996, Taranto, p. 167-187.
- PRANDI, Luisa, 1989**, « La rifondazione del "Panionion" e la catastrofe di Elice (373 a.C.) », dans Marta Sordi (éd.), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano (Contributi dell'Istituto di storia antica 15), p. 43-59.
- PROST, Francis, 2009**, « Norme et image divine. L'exemple de la "statue d'or" de l'Acropole », dans Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège (Kernos Supplément 21), p. 243-260.
- QUANTIN, Séverine & QUANTIN, François, 2007**, « Le déplacement du temple d'Athéna Polias en Chaonie. Remarques sur les "cosidetti" temples voyageurs », dans Danièle Berranger-Auserve (éd.), *Épire, Illyrie, Macédoine..., Mélanges offerts au professeur Pierre Cabanes*, Clermont-Ferrand, p. 175-196.
- REINACH, Théodore, 1899**, « Un temple élevé par des femmes à Tanagra », *Revue des Études Grecques* 12, p. 53-115.
- ROBERT, Louis, 1965**, *Hellenica XIII*, Paris.
- ROBERT, Louis, 1977**, « Documents d'Asie mineure. IV Deux inscriptions de Tarse et d'Argos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 101, p. 89-132.
- ROLLEY, Claude, 1997**, *Annali di Archeologia e Storia Antica*, n.s. N. 4, p. 35-45.
- RUDHART, Jean, 2001**, « La perception grecque du territoire sacré », *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 113, p. 175-188.
- SHEER, Tanja Susanne, 2000**, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik*, München (Zetemata 105).
- SINN, Ulrich, 1985**, « Der sog. Tempel D im Heraion von Samos. II Ein archäologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit mit einem Exkurs zum griechischen Bauopfer », *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 100, p. 129-158.
- SOKOLOWSKI, Franciszek, 1969**, *Lois sacrées des cités grecques*, École française d'Athènes, Paris (Travaux et mémoires 18).
- SORDI, Marta (éd.), 1989**, *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano (Contributi dell'Istituto di storia antica 15).
- UHLENBROCK, Jaimee P., 2015**, « Heirlooms, Aphidrumata, and the Foundation of Cyrene », dans Stéphanie Huysecom-Haxhi & Arthur Muller (éd.) *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Lille, p. 143-156.

## LES RITUELS DE CONSTRUCTION DES TEMPLES ÉGYPTIENS. GESTES REPRÉSENTÉS SUR LES PAROIS ET ACTES ATTESTÉS PAR DES FOUILLES À KARNAK

Françoise LAROCHE-TRAUNECKER

Architecte-archéologue

UMR 7044 Archimède

francoise.laroche@misha.fr

### RÉSUMÉ

Le rituel de fondation et de construction d'un temple égyptien est connu par des textes et des représentations gravées sur les parois. Les scènes, dont le nombre et l'ordre de succession sont variables, conduisent à des interprétations différentes. Elles peuvent être justifiées ou contredites par des observations archéologiques. Des fouilles à Karnak-Nord ont mis au jour des traces matérielles d'opérations réellement effectuées avant et pendant la construction des temples. Des découvertes inédites au temple de Khonsou illustrent certains rites ou permettent de proposer de nouvelles interprétations.

#### MOTS-CLÉS

Temple égyptien, Karnak, Khonsou, rituel de construction, dépôt de fondation, tendre le cordeau, tranchée.

The ritual of foundation and construction of an Egyptian temple is known by texts and representations engraved on the walls. The scenes, whose number and order of succession are variable, lead to different interpretations. They may be justified or contradicted by archaeological observations. Excavations at Karnak-Nord have uncovered material traces of operations actually carried out before and during the construction of the temples. Unpublished discoveries at the temple of Khonsu illustrate some rites or allow to propose new interpretations.

#### KEYWORDS

Egyptian temple, Karnak, Khonsu, building ceremonies, foundation deposit, stretching of the cord, trench.

*Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat*

Le rituel traditionnellement dit « de fondation » des temples est constitué d'un ensemble de rites accomplis par le roi, ou Pharaon, sur une longue période allant de l'implantation jusqu'à l'achèvement du monument. C'est pourquoi nous l'appellerons rituel « de construction » et utiliserons l'expression rituel « de fondation » uniquement pour désigner la série de rites ou cérémonies qui se déroulent avant et au début de la construction.

## INTRODUCTION SUR LES SOURCES : DOCUMENTS ET ÉTUDES

Les rituels sont, en Égypte, bien documentés par des scènes et des textes gravés sur les parois de temples. La plupart des scènes représentant le roi officiant devant une ou plusieurs divinités ont un caractère symbolique car elles reproduisent des actes accomplis dans la réalité par des prêtres. Chaque panneau comprend à la fois une scène et des lignes ou des colonnes de textes servant en quelque sorte de légendes explicatives. Comme dans les bandes dessinées, les textes peuvent se répartir en deux catégories : 1° description de l'action et désignation des acteurs (épithètes du roi et des dieux) ; 2° paroles adressées par le roi à la divinité et réponse de la divinité au roi.

Le rituel de construction des temples égyptiens est attesté dès l'Ancien Empire [1], présent sur des parois d'édifices du Nouvel Empire [2] et plus répandu dans les grands temples d'époque gréco-romaine, comme Edfou et Dendara. À Edfou, il existe plusieurs représentations du rituel constituées de séries de trois à huit

scènes qui se succèdent en principe dans l'ordre d'accomplissement des rites. Cette source exceptionnelle d'informations sur le rituel a intéressé les égyptologues dès le XIX<sup>e</sup> siècle [3].

D'un autre point de vue, l'archéologie fournit des renseignements complémentaires ou contradictoires en mettant au jour des traces matérielles d'actes accomplis lors de la fondation et de la construction des monuments. L'égyptologue Pierre Montet, après avoir fouillé les fondations de temples à Tanis, a commenté les représentations des rites en parallèle avec des données de l'archéologie. Dans deux articles [4], il restitue et décrit une suite logique d'actes rituels pouvant être effectués par le roi pendant la construction d'un temple.

Depuis les articles de Montet, la documentation s'est enrichie. Des fouilles plus récentes, mieux documentées et publiées, ont mis au jour des données supplémentaires sur les fondations des temples et le matériel constituant les dépôts. Elles ont renouvelé l'intérêt pour les études du rituel [5]. Des analyses développées et abondamment illustrées sont données par Jean-Claude Golvin et Jean-Claude Goyon dans deux ouvrages sur la construction en Égypte [6].

L'examen des publications mentionnées ci-dessus et d'autres études [7] fait apparaître des différences notables dans le nombre de rites, leur ordre de succession, leurs titres et leurs interprétations. Afin d'essayer d'y voir plus clair avant d'en faire une présentation, j'ai reporté en parallèle dans un tableau (fig. 1) les titres donnés par les auteurs, en respectant l'ordre qu'ils avaient choisi. Celui-ci pouvait dépendre de leurs sources puisque, dans le temple d'Edfou par exemple,

[1] Le rituel d'abord appelé « tendre le cordeau », dont on connaît une version de la seconde dynastie, est déjà développé à la V<sup>e</sup> dynastie, dans le temple solaire de Niouserré (HELCK & OTTO 1956, p. 134).

[2] Paul Barguet (1952) a étudié un rituel « archaïque » connu par deux textes similaires des temples de Louqsor et de Medinet-Habou (XVIII<sup>e</sup> dynastie). Nous n'avons pas utilisé ce texte dans notre tableau (fig. 1) parce qu'il présente plusieurs difficultés : les rites évoqués ne font pas tous partie du « Rituel de fondation » ; ils sont représentés sans ordre de succession apparent ; la formulation de certains titres n'est pas toujours très explicite.

[3] LEFÉBURE (1888) 1996.

[4] MONTET 1960 et MONTET 1964.

[5] Un article paru en 2017 fait état d'un travail, en cours, de recension des scènes de fondation par François Schmitt et Abraham Ignacio Fernandez Pichel (SCHMITT 2017, p. 352, n. 4). Une étude inédite de Rosemary Le Bohec sur les dépôts de fondation de Karnak m'a été signalée par François Larché que je remercie.

[6] Ces ouvrages, l'un sur l'architecture à Karnak (GOLVIN & GOYON 1987) et l'autre sur la construction en Égypte (GOYON *et alii* 2004) expliquent les rites dans le même esprit que Montet tout en donnant plus de place aux illustrations.

[7] Notre choix, très restreint pour ne pas alourdir le tableau, omet d'autres études du rituel (LETELLIER 1976, ABD EL-AZIM EL-ADLY 1981) et des sources comme les temples de Kôm Ombo ou de Dendara (CAUVILLE 1999 et 2011).

CLARKE & ENGELBACH 1930	MONTET 1960	MONTET 1964	LABRIQUE 1992	GOLVIN & GOYON 1987	GOYON <i>et alii</i> 2004
1. Quitter le palais avec <b>4 étendards</b> de tribus primitives 2. Délimiter le <b>domaine</b> du temple 3. Creuser le premier sillon 4. Jeter de l' <b>encens</b> ou des <b>semences</b> dans la tranchée 5. Confectionner une <b>brique crue</b> 6. Présenter le temple au dieu	1. Sortir du palais 2. Monter au temple 3. Viser l' <b>étoile</b> du dieu avec la <b>merkhet</b> tendre le cordeau entre <b>2 piquets</b> ou "délier le nœud" 4. Piocher la terre et atteindre la <b>nappe</b> 5. Mouler la brique aux <b>4 coins</b> du temple 6. Verser une épaisse couche de <b>sable</b> nivelé 7. Déposer <b>17 briquettes</b> de matériaux précieux 8. Bâtir le temple, poser les pierres avec un <b>levier en bois</b> 9. Répandre le <b>besen (natron)</b> sur le <b>naos (maquette)</b> 10. Remettre la maison à son maître	1. Sortir du palais avec <b>2 (ou 4) porte-enseignes</b> 2. Monter au temple 3. Tendre le cordeau entre <b>2 piquets</b> et viser la <b>Grande Ourse</b> ou "dévider la pelote" 4. Piocher la terre jusqu'à la limite du <b>Noun</b> 5. Mouler des <b>briques</b> pour les <b>4 angles</b> du temple 6. Verser du <b>sable</b> "des deux falaises" et niveler 7. Mettre les ( <b>17</b> ) <b>plaquettes</b> d'or et de pierre aux <b>4 angles</b> du temple 8. Bâtir le temple en pierre blanche avec un levier 9. Répandre le <b>besen (natron)</b> autour d'un petit <b>naos</b> (symbole du temple) 10. Donner la maison ( <b>petit naos</b> ) à son maître	1. Sortir du palais 2. Tendre le cordeau pour orienter le temple 3. Creuser le terrain et <b>tuer le serpent</b> 4. Répandre le <b>sable</b> sur le sol 5. Offrir <b>17 plaquettes</b> précieuses 6. Mouler une <b>brique de naissance</b> 7. Construire le temple 8. Répandre le <b>besen (natron)</b> sur le mur <b>extérieur</b> 9. Purifier avec de l' <b>encens</b> à l' <b>intérieur</b> 10. Consécration du temple	1. Viser <b>les étoiles</b> pour orienter l'axe du temple 2. Planter <b>les piquets</b> et tendre le cordeau 3. Mouler <b>4 paires de briques</b> avec du <b>vin</b> et de l' <b>oliban</b> 4. Creuser la tranchée jusqu'au <b>Noun</b> (nappe phréatique) 5. Verser une couche de <b>sable</b> dans la tranchée 6. Déposer aux angles des <b>briquettes (5 à 17)</b> et poser dessus <b>4 paires de briques</b> 7. Poser une assise de blocs avec un levier- <b>khâ</b> 8. Purifier au <b>natron les fondations</b> 9-10. Rites d'ouverture de la bouche et de consécration devant une maquette	1. Viser les étoiles avec la <b>merkhet</b> 2. Planter <b>les jalons</b> et tendre le cordeau (contours du temple) 3. Mouler <b>4 paires de briques</b> 4. Creuser les tranchées 5. Faire apparaître le <b>Noun</b> 6. Jeter le <b>besen blanc (natron)</b> pour purifier 7. Jeter le <b>sable</b> et niveler 8. Déposer aux angles et sur les axes des <b>briquettes, outils, dépôts alimentaires</b> 9. Pose d'un bloc avec un levier 9' Vérification avec la règle- <b>khay</b> 10. Rites d'ouverture de la bouche, de consécration et offrandes alimentaires 11. Dédicace : offrir un modèle réduit

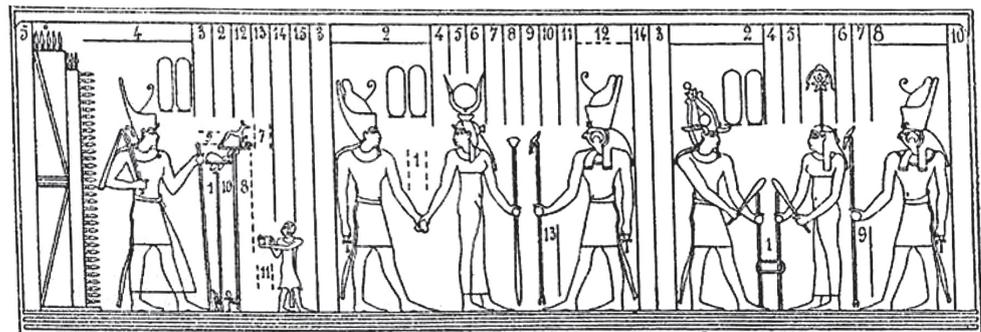
Figure 1 : tableau montrant la succession des rites et la traduction de leurs titres selon les auteurs. Composition : F. Laroche -Traunecker.

le rituel est représenté plusieurs fois sur les parois extérieures et dans les salles. La composition et le contenu de chaque série de scènes comportent des variantes : le nombre de scènes représentées sur les parois, parfois réduites par la présence de portes, est toujours incomplet (fig. 2) [8]. Pour reconstituer l'ensemble du rituel, la plupart des auteurs cités dans le tableau (fig. 1) ont donc puisé à diverses sources [9].

Notre propos est avant tout de présenter des travaux de terrain, peu connus ou incomplètement publiés, en relation avec le rituel, afin de l'expliquer plus concrètement ou d'avancer de nouvelles hypothèses d'interprétation. Nous ferons appel à des traces matérielles issues de fouilles et sondages effectués à Karnak, en particulier aux temples de Montou, au

[8] Dans la seconde salle hypostyle du temple d'Edfou, par exemple, 8 tableaux à l'ouest représentent 7 scènes (fig. 2, d'après CHASSINAT 1918, pl. 40<sup>b</sup>, 40<sup>d</sup>) et en face, du côté est, 7 tableaux comportent 3 scènes qui manquent à l'ouest (CHASSINAT 1918, pl. 40<sup>c</sup>, 40<sup>e</sup>). En passant de la paroi ouest à la paroi est, on peut reconstituer une suite de 11 tableaux pour 9 rites différents (« sortir du palais et monter au temple » est représenté ici par 2 tableaux, ainsi que « remettre la maison à son maître »).

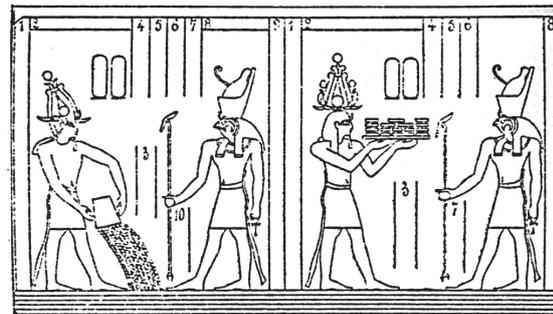
[9] Les auteurs ne citent pas leurs sources, excepté Françoise Labrique (1992), qui décrit des scènes des parois extérieures ouest et est du temple d'Edfou, avec des références précises aux publications de Chassinat.



1. sortir du palais

1'. monter au temple

2. planter les piquets et tendre le cordeau

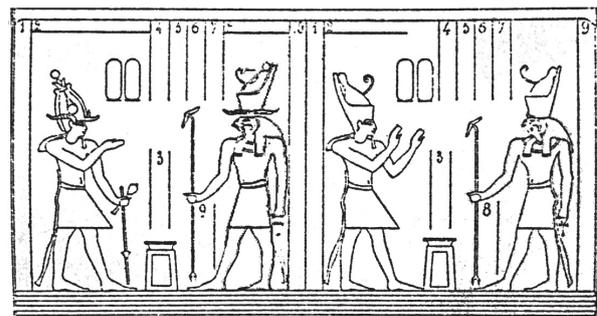


4. verser du sable

5. déposer des offrandes



8. jeter le besen



9 et 9' remettre la maison à son maître

Figure 2  
Les scènes du rituel de construction représentées sur huit panneaux des parois ouest de la seconde salle hypostyle du temple d'Edfu (d'après CHASSINAT 1918, pl. 40<sup>b</sup>, 40<sup>d</sup>).

nord, et de Khonsou, au sud (**fig. 3**). Les fouilles du temple de Khonsou ont commencé, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, par des dégagements qui ont été complétés, au XX<sup>e</sup> siècle, par des sondages profonds dans les fondations, à l'intérieur et à l'extérieur de l'édifice (**fig. 4**) [10]. Des relevés, en majorité inédits, serviront à illustrer ou expliquer les détails de certains des rites, examinés dans l'ordre le plus proche des étapes réelles de la construction d'un temple.

lui et des enseignes le précédent (fig. 2.1). Elle est parfois complétée par une seconde scène où le roi est mené par une divinité vers le temple (fig. 2.1'). Sur le déroulement réel de cette première partie du rituel, dont on ne retrouvera jamais de trace matérielle, il faut s'en tenir aux textes qui fournissent des indications supplémentaires, comme la présence d'un « beau cortège » [11] derrière lui. Elles permettent d'imaginer un déplacement du roi en grande pompe entre son palais et le temple, si le palais est situé à proximité.

## LES RITES ET LES CÉRÉMONIES QUI COMPOSENT LE RITUEL

### LE ROI SE DIRIGE VERS LE TEMPLE : RITE DE « SORTIR DU PALAIS ET MONTER AU TEMPLE » OU « SE LEVER DANS LE PALAIS ET SE COUCHER DANS LE TEMPLE ».

Cette action est généralement représentée par une scène : le roi laisse la porte ouverte du palais derrière

[10] Fouilles menées par Georges Legrain en 1900 (LEGRAIN 1901), Henri Chevrier de 1926 à 1936 (fouilles des fondations : CHEVRIER 1927) et l'auteur, dans le cadre du Centre Franco-égyptien d'étude des temples de Karnak (CFEETK) de 1974 à 1983. De ces derniers travaux, seuls les principaux résultats ont été publiés (LAUFFRAY 1980, p. 54-55 ; LAUFFRAY 1979, p. 211-217 ; LAROCHE-TRAUNECKER 1982).

[11] MONTET 1964, p. 76.



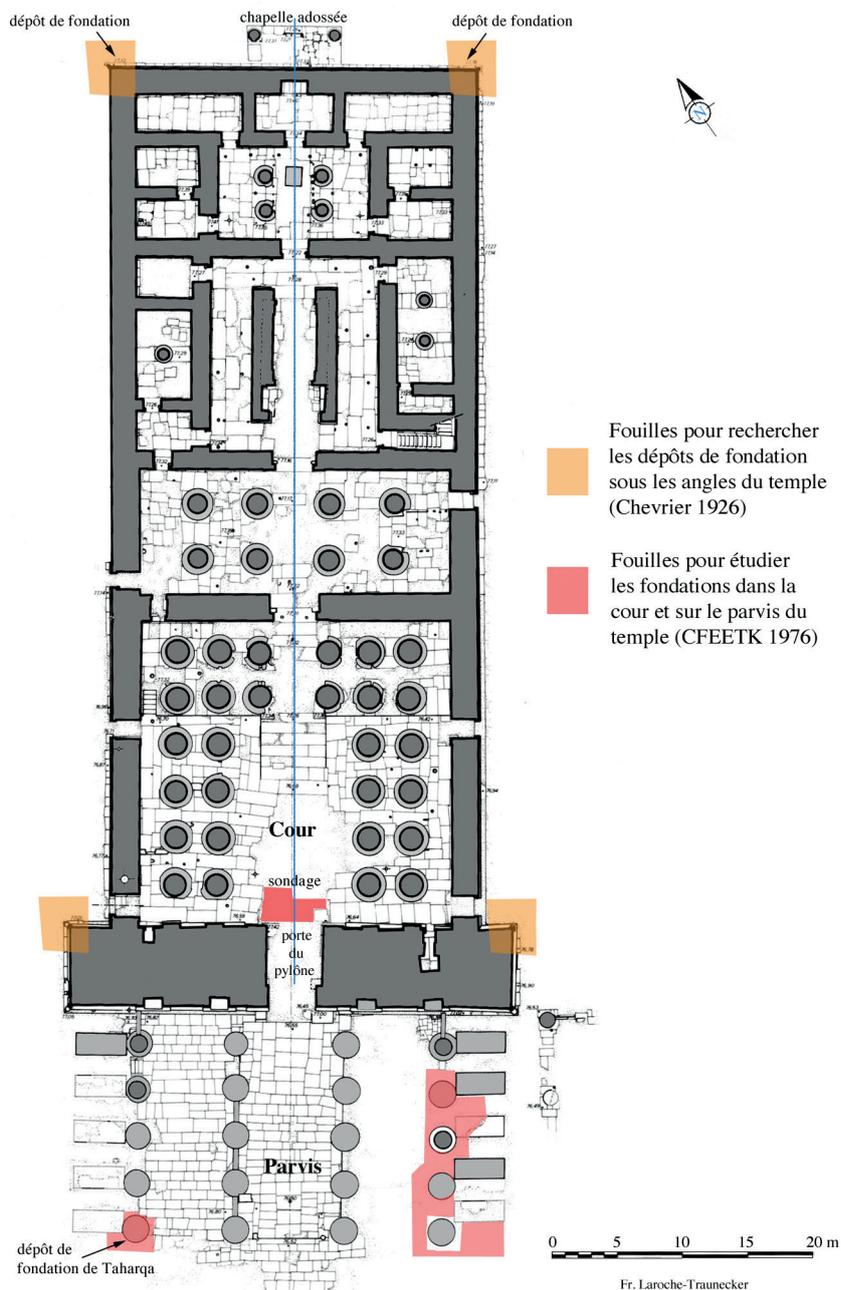


Figure 4  
Plan du temple de Khonsou  
et localisation des sondages  
profonds.  
Relevé original :  
F. Laroche -Traunecker.

### L'IMPLANTATION DU TEMPLE SUR LE TERRAIN : RITES DE « VISER LES ÉTOILES », « PLANTER LES PIQUETS » ET « TENDRE LE CORDEAU » OU « DÉVIDER LA PELOTE ».

Le rite de « tendre le cordeau » semble être le plus important de tous pour les Égyptiens puisqu'ils désignaient ainsi l'ensemble du rituel [14]. C'est aussi le plus fréquemment représenté (fig. 2.2). On voit le roi et la déesse Séchat enfonçant chacun un piquet à l'aide d'une massue ou d'un maillet. Un cordeau en forme de boucle enlace les deux piquets. La présence de la déesse dénote le caractère symbolique de cet acte, qui devait être en réalité effectué par des astronomes, des géomètres ou des arpenteurs. Deux interprétations de la fonction des piquets et du cordeau sont avancées : soit il s'agit de fixer l'orientation du temple en tendant le cordeau entre deux piquets, soit on délimite son contour, ce qui nécessite de planter quatre piquets [15]. Dans la réalité, les deux opérations devaient se succéder.

[14] SCHMITT 2017, p. 351.

[15] Il me paraît opportun de mettre en relation les accessoires du rite représentés dans cette scène avec des objets retrouvés *in situ* dans les fondations d'édifices culturels mésopotamiens. Il s'agit de « clous de fondation » plantés verticalement et passés dans un anneau métallique horizontal prolongé par un tronçon moins épais arrondi ou aplati (MARGUERON 2004, p. 262, fig. 251). Situés dans les angles des constructions, ces objets pourraient symboliser les piquets et les cordes, fixés par une boucle, qui ont servi à les implanter.

## Déterminer l'orientation du temple en visant une étoile.

L'opération de visée n'est jamais représentée sur les parois des temples mais l'instrument utilisé est parfois cité par les textes sous le nom de *merkhet* [16]. Ce mot égyptien désigne divers objets comme le gnomon permettant de lire l'heure d'après le déplacement de l'ombre portée du soleil sur un plan gradué. Cette *merkhet*-gnomon n'était évidemment pas celle qui était utilisée de nuit pour observer les étoiles, contrairement aux représentations largement diffusées [17]. Un autre objet, dont seul un exemplaire est conservé au musée de Berlin [18], est généralement associé à la *merkhet*. Il est appelé *bay*, comme les nervures de feuilles de palmier dont il a la forme. Mesurant un peu plus de 30 cm de long et muni à l'extrémité la plus large d'une fente biseautée, il est généralement interprété comme un instrument de visée [19]. Mais, d'après l'inscription gravée sur l'objet, sa fonction serait plutôt liée à des cérémonies diurnes [20]. Pour observer les étoiles, il devait exister une *merkhet*-alidade dont on n'a retrouvé aucune trace.

Le choix de l'étoile étant en relation avec la divinité et Khonsou étant un dieu lunaire, l'orientation de son temple pouvait avoir été implantée à partir d'une visée sur la lune [21]. Mais une autre hypothèse peut être avancée si l'on examine la direction du temple par rapport à son environnement. Son axe est perpendiculaire, à 2,8 grades près, à l'axe du temple d'Amon [22]. Sachant que le temple

de Khonsou, englobé dans l'immense enceinte du temple d'Amon à Karnak (fig. 3), est à la fois la résidence du dieu-fils Khonsou et un temple d'accueil pour son père Amon [23], le fait que son orientation dépende de celle du temple d'Amon s'explique aisément. Pour ce dernier, orienté par rapport au parcours du soleil [24], le rite ne s'effectuait pas de nuit mais au lever du jour.

## Délimiter les contours du temple.

Comment passait-on de l'orientation du temple, matérialisée par deux piquets et une corde, à l'implantation de ses quatre angles [25] ? Avait-on choisi, lors de la visée, l'axe principal du temple à partir duquel on pouvait ensuite placer symétriquement par triangulation les extrémités et les subdivisions du plan ? Ce serait une démarche logique qu'il faudrait vérifier par l'archéologie. Il est très rare de retrouver des piquets [26], mais il peut subsister des cavités à leurs emplacements.

Revenons au temple de Khonsou, où plusieurs fouilles profondes ont été effectuées à l'intérieur, à l'extérieur et sur son parvis [27] (fig. 4). Dans la cour, un sondage le long des fondations du pylône (fig. 5a) a fait apparaître une construction en brique énigmatique (fig. 5b). Elle est constituée par un alignement de briques crues posées pêle-mêle les unes sur les autres sans assises maçonnées (fig. 5c). Dans leur prolongement est apparue une cavité circulaire d'environ 80 cm de diamètre, à la surface plane au milieu avec

[16] Une étude inédite des textes liés aux instruments *merkhet* et *bay* par Claude Traunecker (voir *infra* n. 20) apporte des précisions sur leur usage. Je le remercie d'avoir collaboré à l'interprétation de ce rite.

[17] La *merkhet*-gnomon n'est nullement destinée à être brandie à bout de bras comme un fil à plomb pour des visées nocturnes, comme sur le dessin publié par Georges Goyon (1977, fig. 26) et souvent reproduit. Elle doit être orientée vers le soleil et posée sur un support. Le petit fil à plomb qui lui est lié sert simplement à s'assurer que le support est bien horizontal.

[18] BORCHARDT 1899. Voir une reproduction de l'objet : GOYON *et alii* 2004, p. 227 fig. 248.

[19] Son usage est restitué pour une visée nocturne de façon contestable avec la *merkhet* (GOYON 1977, fig. 26), mais plausible s'il est bien positionné au sol et associé à un ou plusieurs fils à plomb (GOYON *et alii* 2004, p. 228 fig. 249).

[20] D'après les conclusions de Claude Traunecker, qui a examiné les textes et approfondi la recherche sur ces instruments. Son étude, à laquelle on pourra faire référence, est à paraître prochainement.

[21] La lune n'est pas mentionnée par les textes de ce rituel où sont cités la Grande Ourse, Orion ou Sirius. Une relation éventuelle entre l'orientation du temple de

Khonsou et les dates d'apparition d'une Nouvelle Lune à la fin du règne de Ramsès III serait difficile à déterminer étant donnée la fréquence de renouvellement du cycle lunaire.

[22] L'axe du temple de Khonsou fait un angle de 28° 51'48" par rapport à la direction du Nord utilisée à Karnak dans les années 1970. Une correction de 0° 43' 22" doit être apportée à cette mesure (pour plus de précisions, voir GABOLDE 2010, p. 244 et n. 8).

[23] Voir TRAUNECKER 1982, p. 30 ; sur l'orientation virtuelle du temple de Khonsou : TRAUNECKER 2020 (à paraître).

[24] Dans le cas du temple d'Amon à Karnak, l'orientation est-ouest n'est pas perpendiculaire à celle du Nord mais serait déterminée à partir d'une visée au lever du soleil au solstice d'hiver sous Sésoustris I<sup>er</sup> (GABOLDE 2010, p. 245-246).

[25] Notons qu'au Nouvel Empire, avec l'adjonction de pylônes plus larges en façade, le plan d'un temple ne se réduisait plus à un rectangle ou à quatre angles.

[26] Dieter Arnold signale des piquets retrouvés *in situ* (ARNOLD 1991, p. 10-11, 23 et n. 19, 21).

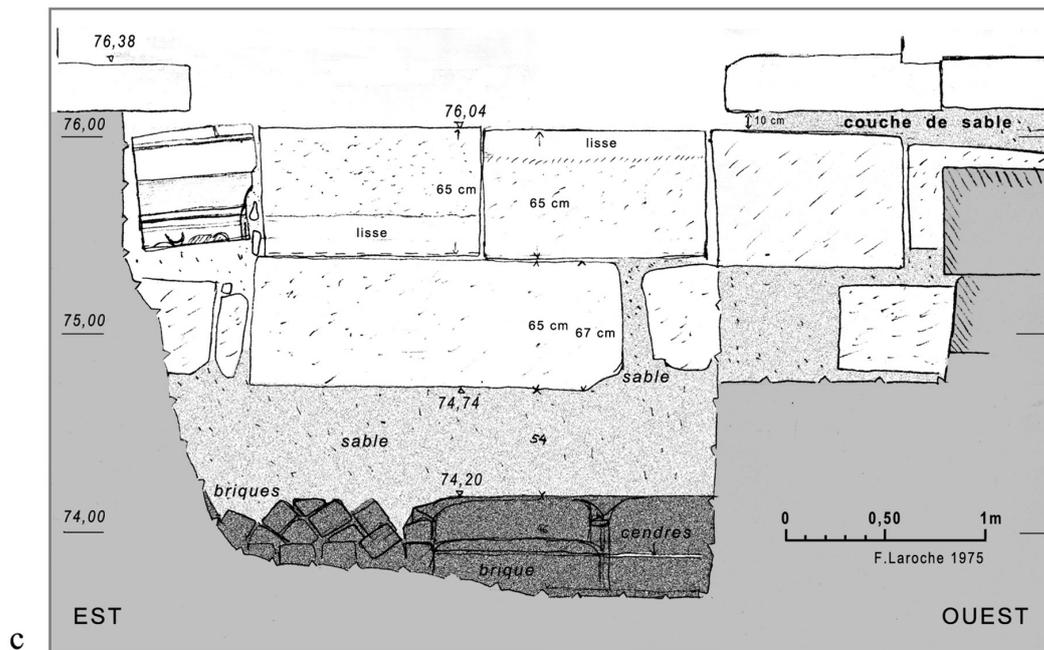
[27] Voir des rapports sommaires des travaux dans LAUFFRAY 1979, p. 215-217 ; LAROCHE-TRAUNECKER 1998, p. 318-321.



a



b



c

Figure 5

Sondage profond dans la cour du temple de Khonsou.

a : vue d'ensemble du sondage. b : vue de l'installation en brique. c : coupe sur le sondage et élévation de l'installation en brique. Photos et relevés : F. Laroche -Traunecker © CFEETK.

quelques traces de cendres, et limitée d'un côté par un rebord peu épais et peu élevé. À la suite, une forme à l'amorce circulaire est très incomplète (fig. 5b).

Comment interpréter ces vestiges ? Leur niveau supérieur étant plus bas que la base des fondations du pylône (fig. 5c), nous avons tout d'abord pensé avoir atteint des restes de murs d'un édifice antérieur au temple ramesside. Mais la construction aurait été différente : les murs auraient été maçonnés par

assises. L'alignement en plan des briques le long des fondations du pylône suggère qu'elles tapissaient la limite nord de la tranchée de fondation. La différence de matériaux au nord (terre) et au sud (sable) confirme cette interprétation. Les formes arrondies contenant des traces de cendres nous ont paru à première vue être des fours ou des foyers. Ils auraient pu servir à brûler de l'encens ou d'autres substances lors d'une cérémonie du rituel de fondation.

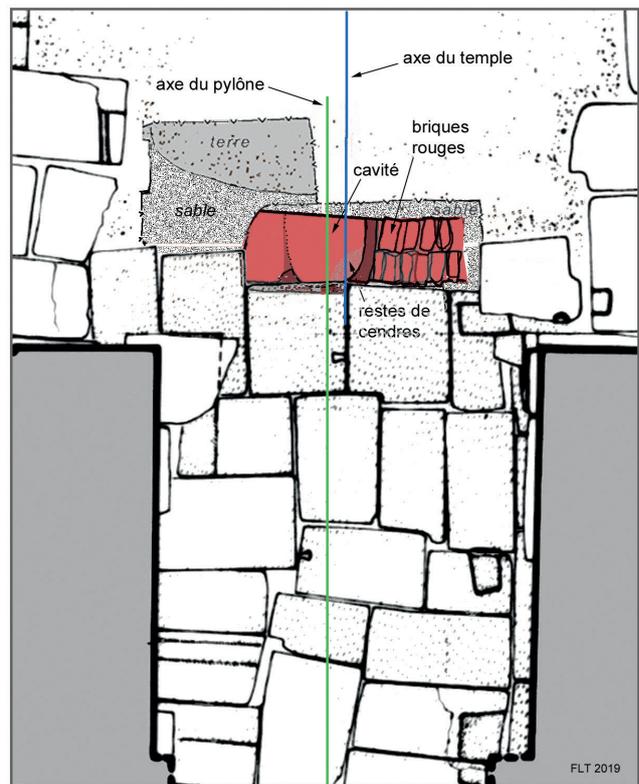
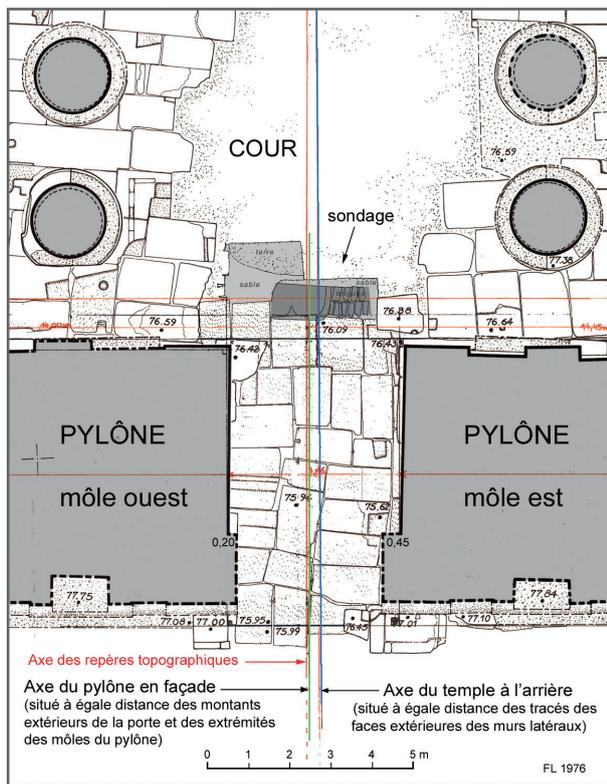


Figure 6

Plans montrant la superposition des axes du temple et des installations en brique crue.

**a** : la porte du pylône, les axes du temple et le sondage. **b** : superposition des axes du temple et des installations en brique. Relevés originaux : F. Laroche -Traunecker © CFEETK.

Mais ces installations, par leur forme et leurs dimensions, évoquent également des encastresments de mâts [28]. Quelle pouvait être la fonction d'un mât dressé à cet endroit ? S'il était situé exactement dans l'axe du temple, il pouvait servir de repère au cours de la construction. En reportant sur un même plan les installations en brique et les axes de la porte, du pylône et du temple [29], nous avons constaté que les axes passaient par la cavité la mieux conservée (fig. 6). Nous aurions retrouvé une trace d'un repère servant à matérialiser l'axe du temple. Celui-ci, de grandes dimensions, aurait été mis en place pour la réalisation du tracé du plan et la construction des superstructures, bien après l'implantation rituelle où le roi tient un simple piquet.

### LE ROI MANIE UNE HOUE : RITE DE « CREUSER LA TRANCHÉE » OU « PIOCHER LA TERRE JUSQU'À LA LIMITE DU NOUN ».

Après le travail des astronomes pour déterminer l'axe du temple et ensuite des géomètres pour implanter son plan au sol, un grand nombre de jours et d'ouvriers seront nécessaires pour creuser les tranchées de fondation sur tout le pourtour – et ensuite à l'intérieur – du temple. Le roi ne participait certainement

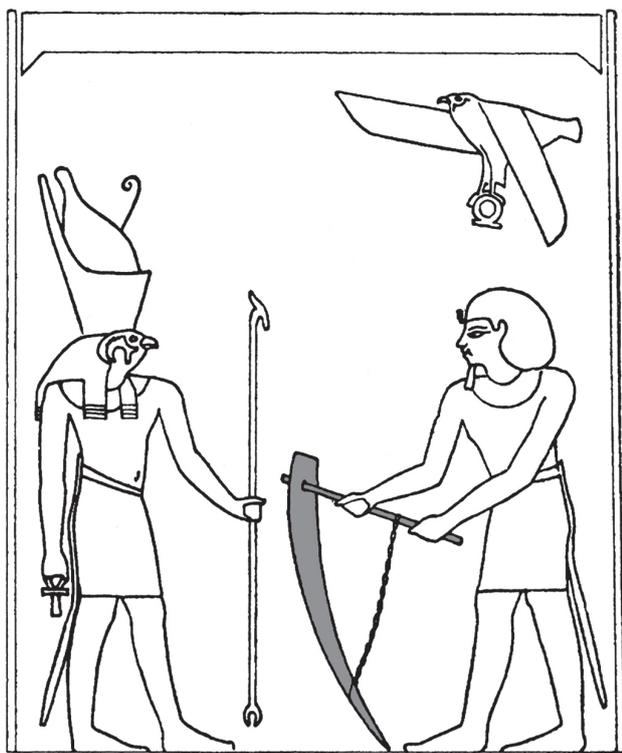
pas à ces gros travaux de terrassement mais, d'après les représentations, il devait les amorcer symboliquement en portant les premiers coups dans le sol avec une houe (fig. 7).

Si le lieu de sa résidence était proche, il pouvait revenir à la fin du creusement des tranchées pour vérifier en personne que l'on avait partout atteint le *Noun*, c'est-à-dire l'eau de la nappe phréatique. La preuve que les fonds de tranchées pouvaient être boueux nous est donnée par la fouille et le démontage des fondations d'une colonnade du temple de Montou à Karnak-Nord. Des empreintes des pieds nus des ouvriers et même une trace de glissade et de chute y ont été relevées (fig. 8) [30]. Étant ainsi assuré par la présence de l'eau que le fond des tranchées était bien horizontal, on pouvait passer à l'étape suivante.

[28] Des encastresments en pierre pour des mâts de dimensions comparables ont été trouvés *in situ* ou remployés dans divers points de Karnak (LAROCHÉ & TRAUNECKER 1980, p. 171, fig. 4).

[29] L'encadrement de la porte en façade étant décalé par rapport à son ouverture sur la cour, les axes de symétrie à l'intérieur et à l'extérieur sont différents.

[30] BARGUET & LECLANT 1954, p. 17.



▲ Figure 7 : rite de « creuser la tranchée » (temple d'Edfou). Dessin : JÉQUIER 1924, fig. 11 (d'après CHASSINAT & ROCHEMONTEIX 1897, pl. XL).

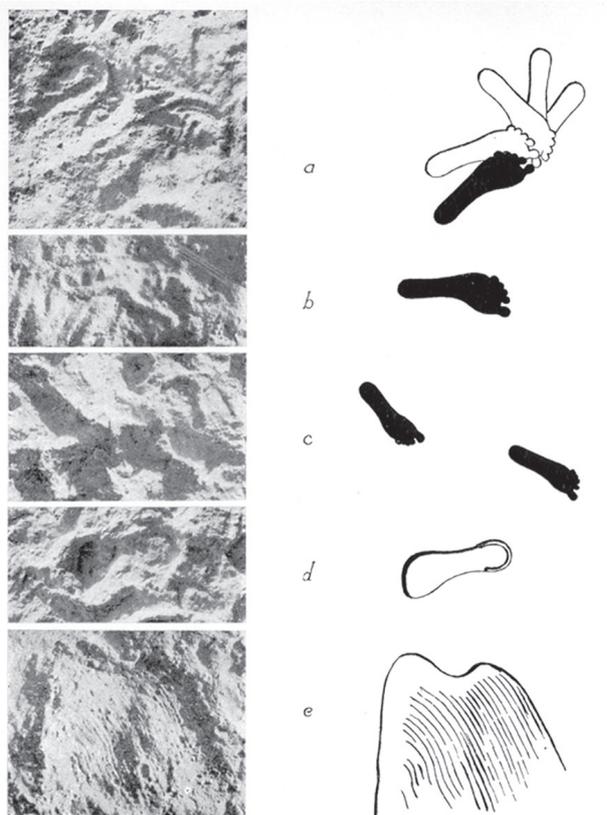
Lorsque l'on a creusé les tranchées de fondation du temple de Khonsou, qui est situé sur une butte [31], très haut par rapport au niveau de la nappe, il fallait descendre profondément ou, si l'eau n'apparaissait pas, trouver une autre solution pour respecter le rituel. J'en suggérerai une à propos d'une observation liée au rite suivant.

#### 2.4. LE ROI DÉVERSE LE CONTENU D'UN RÉCIPIENT : RITE DE « VERSER DU SABLE » OU « JETER DES SEMENCES ».

D'après les représentations, les gros grains qui s'échappent du récipient tenu par le roi ressemblent plus à des semences [32] qu'à du sable (fig. 9). Mais lorsque l'on fouille des fondations, c'est bien du sable que l'on retrouve dans les tranchées. Les propriétés du sable offrent plusieurs avantages dans la construction : il est facile à niveler afin d'obtenir une surface régulière et d'y poser les blocs horizontalement ;

[31] L'altitude de ses sols est de 76,50 m sur le parvis et 77,30 m au nord, alors que l'altitude du sol de la Salle Hypostyle du temple d'Amon est d'environ 74,00 m.

[32] CLARKE & ENGELBACH 1990, p. 61, légende de la fig. 61 : « pouring seed or grains of incense ».



Les traces de pas.

Dessin des traces de pas.

▲ Figure 8 : traces de pas au fond d'une tranchée de fondation boueuse à Karnak-Nord (BARGUET & LECLANT 1954, pl. 17 © IFAO).

▼ Figure 9 : rite de « verser du sable » dans la tranchée (temple d'Edfou). Dessin : JÉQUIER 1924, fig. 12 (d'après CHASSINAT & ROCHEMONTEIX 1897, pl. XL).

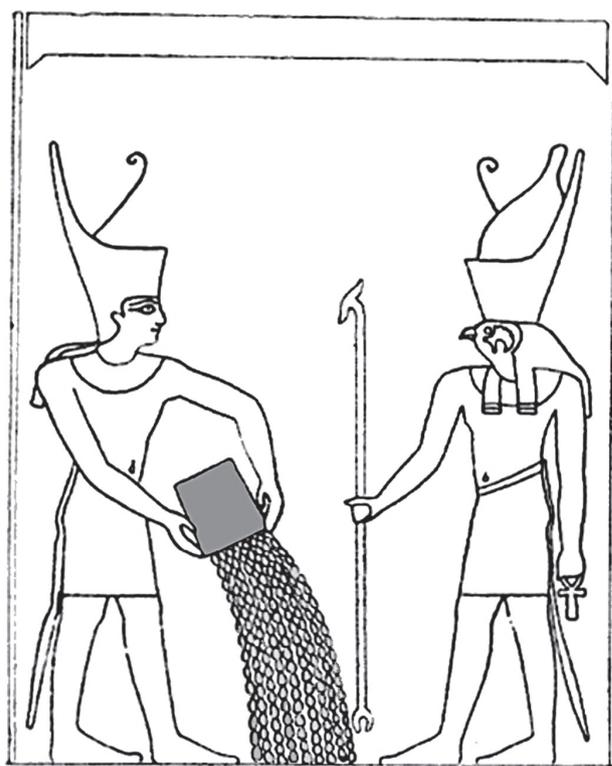




Figure 10

Vue d'une couche de sable clair du désert au-dessus du sable gris de rivière dans une tranchée de fondation à Karnak-Nord (JACQUET 1983, pl. 21B © IFAO).

il ne se tasse pas, ce qui assure la stabilité de la construction ; il isole les fondations et les protège de remontées salines.

Les fouilles minutieuses menées par Jean Jacquet dans le secteur du Trésor de Thoutmôsis I<sup>er</sup> à Karnak-Nord lui ont permis de faire des observations nouvelles et détaillées sur les tranchées de fondation [33]. Il a remarqué que l'on avait versé des couches de sable de nature différente. Au fond de la tranchée, on trouve souvent du sable gris et fin qui est du sable de rivière et provient donc du Nil. La couche supérieure, beaucoup plus claire, est constituée de sable jaune et plus granuleux du désert (fig. 10). Bien que sa présence ne soit pas systématique, le fait que le sable de rivière soit toujours dans la couche inférieure est intrigant : « il faut y voir une raison technique qui nous échappe pour le moment » [34]. L'explication pourrait être symbolique et déduite du rituel : le sable de rivière, encore humide au moment de la pose car le Nil est très proche des temples, a pu représenter le *Noun* lorsque la nappe phréatique n'avait pas été atteinte.

Dans le temple de Khonsou (fig. 4), après le dégagement complet des sols, Georges Legrain a effectué en 1900 des fouilles en profondeur aux endroits où le dallage avait disparu. Il a recueilli beaucoup de statues remployées et a atteint la couche de sable [35]. Ne disposant pas de relevés ni de photographies de ces sondages, nous ne pouvons pas savoir si cette couche s'étendait partout sous les salles ou seulement sous les murs. En 1926, Henri Chevrier dégagait tout le pourtour du temple afin d'examiner la construction

des fondations et les blocs qui y étaient remployés. Il en conclut que l'ensemble des fondations avait été construit sous le règne de Ramsès III. Espérant en trouver la confirmation par des objets inscrits dans les dépôts de fondation, il effectua des sondages sous les angles du temple (fig. 4). Au nord-ouest et au nord-est, l'assise inférieure des fondations repose sur une couche de sable dont l'épaisseur atteignait 1,40 m à l'ouest [36].

[33] Par exemple, il a calculé la quantité de sable utilisée dans les fondations de l'édifice de Thoutmôsis I<sup>er</sup> qu'il a fouillé : 956 tonnes (JACQUET 1983, p. 107).

[34] JACQUET 1983, p. 110.

[35] LEGRAIN 1901, p. 171.

[36] CHEVRIER 1927, p. 147. Son rapport nous renseigne sur une phase précédente du rituel qui est de « creuser la tranchée ». Si l'on ajoute à l'épaisseur des fondations, composées de trois assises, l'épaisseur de la couche sable, le calcul montre que la tranchée était particulièrement profonde (1,50 m + 1,40 m = 2,90 m). Les terrassiers s'efforçaient peut-être d'atteindre le *Noun* comme le prescrivent les textes du rituel. Mais comme le temple de Khonsou est construit sur une surélévation du terrain, à plus de 2 m au-dessus des sols du temple d'Amon (*supra*, n. 31), la nappe phréatique est pratiquement inaccessible à cet endroit. Dommage que Chevrier n'ait pas observé avec autant d'acuité que Jean Jacquet la composition de la couche de sable ! Il aurait été intéressant de savoir si, n'ayant pas pu atteindre le *Noun*, les terrassiers avaient versé au fond de la tranchée de fondation du sable de rivière encore humide.

**LE ROI PORTE UN PLATEAU SUR LEQUEL SONT POSÉES DES PLAQUETTES : RITE DE « DÉPOSER DES OFFRANDES » OU DES « DÉPÔTS DE FONDATION AUX QUATRE ANGLES DU TEMPLE ».**

Sur les différentes scènes montrant le roi portant un plateau d'offrandes, seules des plaquettes, ou briquettes, au nombre de dix-sept (**fig. 11**), ou parfois moins, sont représentées. D'après les textes, il y en aurait précisément dix-sept et il s'agirait d'échantillons de matières précieuses (pierres, or, etc.) utilisées dans la construction ou la décoration du temple **[37]**.

Les fouilles dans divers secteurs de Karnak ont mis au jour des dépôts de fondation comprenant des objets plus nombreux et plus variés que sur les représentations. Lorsque le môle ouest du IX<sup>e</sup> pylône du temple d'Amon a été vidé des milliers de blocs d'Amenhotep IV remployés, on a retrouvé dans la maçonnerie des dépôts d'outils en pierre, des briquettes et amulettes portant un cartouche au nom d'Horemheb, des objets en or (perles, boutons de lotus) et beaucoup de petits objets en faïence qui sont des modèles réduits d'outils (niveau de maçon en forme de A), d'offrandes alimentaires (cuissots et têtes de bovins, canards, etc.) **[38]**.

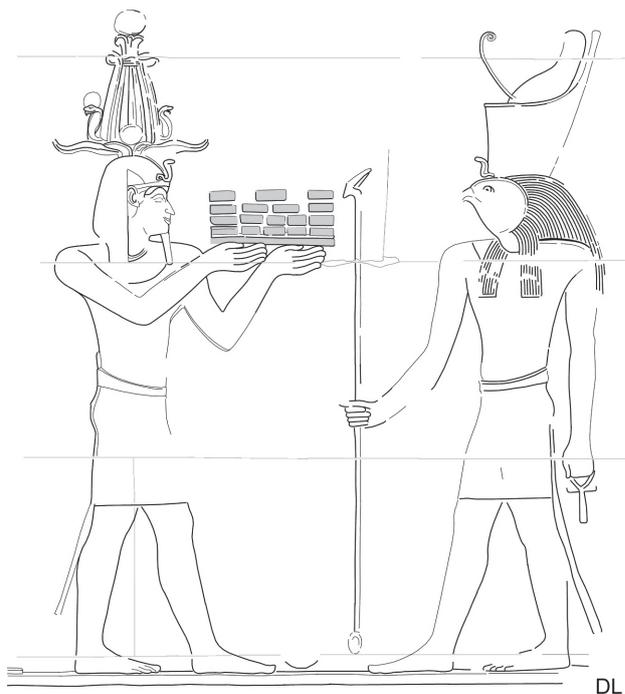
De véritables offrandes alimentaires avaient été enfouies avec d'autres objets à Karnak-Nord, dans les dépôts de fondation d'une colonnade éthiopienne : des cuissots entiers dont les os étaient conservés et une grande quantité de récipients en céramique qui devaient contenir toutes sortes de denrées **[39]**. Toujours à Karnak-Nord, dans un des dépôts de fondation du Trésor de Thoutmôsis I<sup>er</sup>, Jacquet a fait une découverte surprenante : un pain rond et épais (**fig. 12**), parfaitement bien conservé **[40]** ! La présence de ce pain incite à ne pas sous-estimer l'importance d'offrandes alimentaires réellement effectuées mais qui ne laissent en général aucune trace.

**[37]** Un dépôt de Tell el-Balamun contient huit plaquettes de couleurs vives en matériaux ayant pu être utilisés pour la décoration, ainsi que des échantillons de pierres ou autres matériaux de formes diverses (WILKINSON 2000, p. 39).

**[38]** AZIM 1982, p. 107, fig. 8a.

**[39]** BARGUET & LECLANT 1954, pl. 39-40.

**[40]** JACQUET 1983, p. 131, fig. 26. Ce pain, qui avait gardé pendant trois millénaires l'odeur du pain frais, a immédiatement été mis au congélateur pour conserver ses qualités en attendant d'être analysé.



▲ Figure 11 : rite de « déposer les offrandes », où le roi présente un plateau portant 17 plaquettes (temple d'Edfou). Dessin original : D. Laroche.

▼ Figure 12 : pain rond trouvé par Jean Jacquet dans le sable, avec d'autres objets d'un dépôt de fondation, sous un angle du Trésor de Thoutmôsis I<sup>er</sup> à Karnak-Nord (JACQUET 1983, pl. 66 A-B © IFAO).



A. — Pain (A 4350) diam. 12 cm.



B. — Pain, profil (haut. 5 cm.). Photos Alain Bellod.

Au temple de Khonsou, comme nous l'avons vu plus haut, Chevrier a recherché les dépôts de fondation aux quatre extrémités de l'édifice. Il les a trouvés au nord, sous les angles du temple (fig. 4) et les décrit ainsi : « Les dépôts de fondation se trouvaient noyés à même ce sable sans aucun muret de protection en brique crue... Ils comprennent une grande quantité d'anneaux en pâte blanche et bleuâtre (qui devaient former des colliers), des amulettes en porcelaine [sic] dont je donne ici le dessin (fig. 13), les petits outils en bronze habituels représentant les instruments courants (touries et *sotep*) et enfin les ossements des animaux sacrifiés lors de la cérémonie d'implantation du monument » [41]. Ces types d'objets sont ordinairement représentés dans les dépôts de fondation au Nouvel Empire. Chevrier regrette de n'avoir trouvé ni cartouche du souverain fondateur au nord, ni dépôts au sud, sous les angles du pylône.

L'exemple du IX<sup>e</sup> pylône du temple d'Amon, où les dépôts de fondation ont été découverts à l'intérieur du môle, au-dessus des fondations [42], montre que des offrandes peuvent avoir été déposées à des emplacements non mentionnés par les textes du rituel. Les élévations du pylône de Khonsou, dans le passage de la porte où le dallage a disparu, font apparaître une couche de sable d'au moins 10 cm d'épaisseur (fig. 5c) entre les môles et leurs fondations [43]. La construction du temple, commencée sous Ramsès III (XX<sup>e</sup> dynastie), s'est achevée beaucoup plus tard, sous Pinedjem (XXI<sup>e</sup> dynastie) [44]. L'édification du pylône était un chantier assez considérable pour justifier l'organisation de cérémonies de fondation, peut-être célébrées par le grand-prêtre et roi constructeur [45]. L'existence d'une seconde couche de sable au-dessus des fondations rend vraisemblable la présence de dépôts à cet endroit.

Sur le parvis du temple de Khonsou (fig. 4), les fondations d'une colonnade éthiopienne portant des décors au nom du roi kouchite Taharqa (XXV<sup>e</sup> dynastie) étaient constituées de blocs réemployés d'un édifice d'Osorkon III (XXIII<sup>e</sup> dynastie). Aux endroits où ils étaient

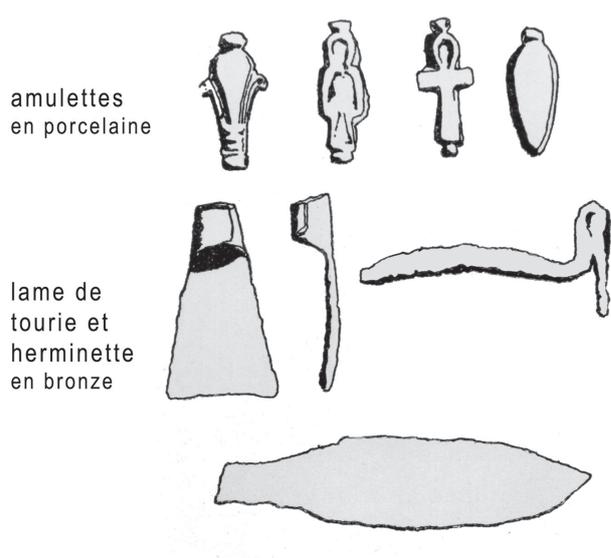


Figure 13

Dessin d'objets des dépôts de fondation trouvés sous les angles nord du temple de Khonsou (CHEVRIER 1927, fig. 2).

accessibles sans déplacer les éléments en place de la colonnade, les blocs décorés ont été extraits pour être restaurés et étudiés [46].

Dans l'angle sud-ouest, sous l'assise inférieure des fondations, le sable [47] contenait les objets d'un dépôt. Le dernier à apparaître, mêlé à des tessons dans de la terre dure au-dessous du sable, était une plaquette inscrite au nom de Taharqa (fig. 14a-b et 14e), ce qui confirmait la date de construction de la colonnade. Parmi les petits objets, notons des modèles réduits d'outils dont une petite hache avec un fragment de son manche en bois, ainsi que plusieurs échantillons de matériaux de formes diverses (fig. 14e). Un grand nombre de perles a été recueilli dans le sable après tamisage (fig. 14d). Le recollage des fragments de céramiques a permis de reconstituer des petits récipients de plusieurs types bien représentés dans les dépôts de fondation (fig. 14c et 14f) mais dont le contenu non conservé nous échappe.

[41] CHEVRIER 1927, p. 147-148, fig. 7.

[42] AZIM 1982, fig. 1 à 3.

[43] Mes relevés du temple de Khonsou, encore inédits, doivent être publiés par l'Institut Oriental de l'Université de Chicago dans la série *Khonsu* (à la suite des volumes I à III).

[44] LAROCHE-TRAUNECKER 1998, p. 905-906.

[45] L'examen de la construction des élévations des môles montre qu'ils ont été édifiés en deux phases. La première par Hérihor et la seconde par Pinedjem (étude en cours à paraître dans la série *Khonsu* de l'OIC).

[46] Les blocs décorés d'Osorkon III sortis des sondages

ont fait récemment l'objet d'une publication complète par Jean-Claude Goyon (GOYON 2017). Signalons cependant que la partie centrale, dallée, du parvis n'a jamais été fouillée et que les portions de fondations d'où ont été extraits les blocs ne couvrent que le quart de leur surface totale (fig. 4). Le nombre de blocs décorés pourrait donc être multiplié par quatre si l'on fouillait l'ensemble des fondations de la colonnade, ce qui augmenterait dans les mêmes proportions la taille de l'édifice d'Osorkon III que l'on pourrait alors restituer.

[47] Comme à Karnak-Nord, le sable était clair au-dessus et plus gris au-dessous, mais nous n'avons pas détecté de limite nette entre deux couches.

Figure 14

Le dépôt de fondation de Taharqa du parvis du temple de Khonsou.

a : plaquette au nom de Taharqa (photo : A. Bellod © CFEETK).

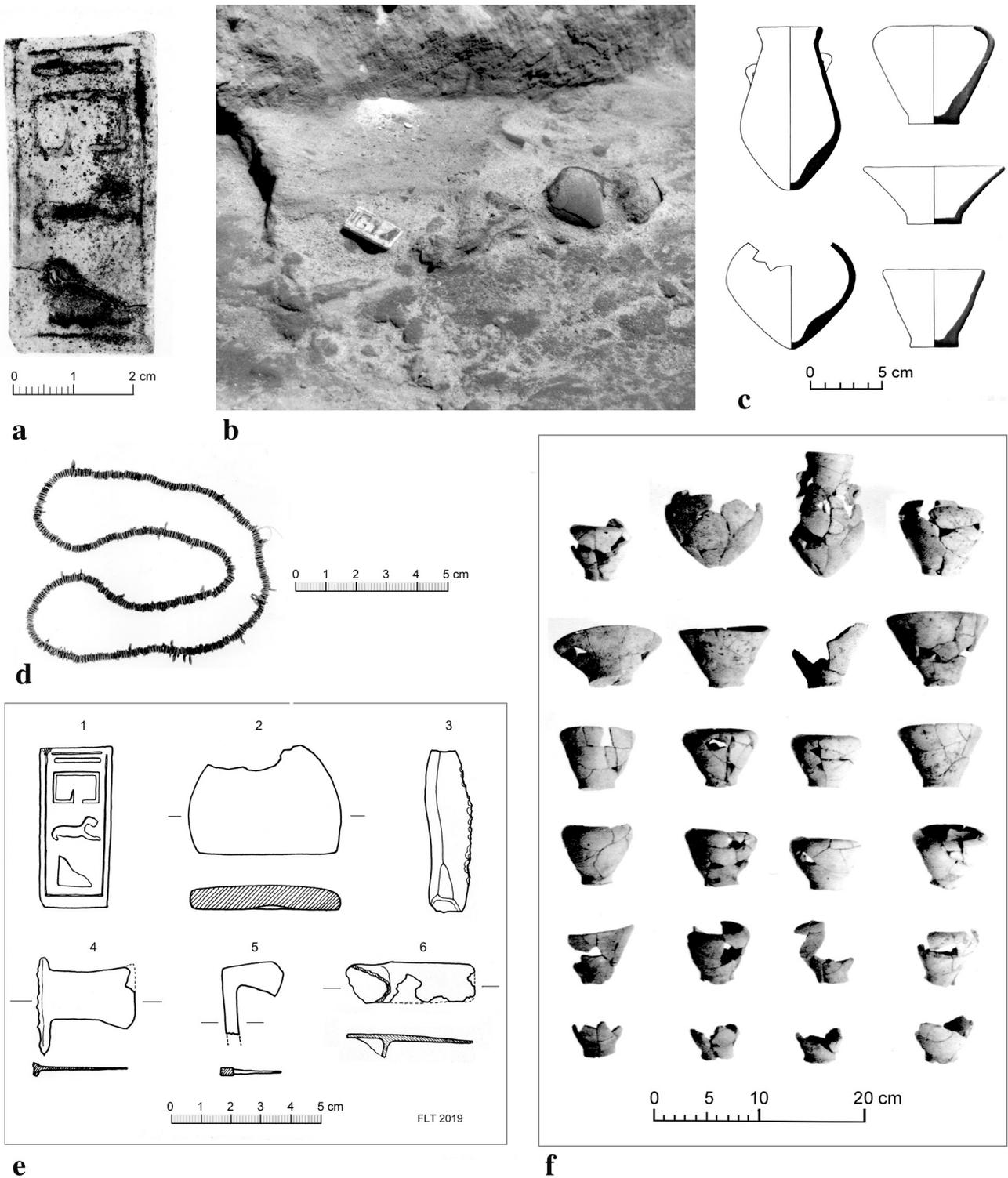
b : plaquette de Taharqa et céramiques *in situ* (photo : F. Laroche -Traunecker © CFEETK).

c : profils des principaux types de céramiques du dépôt (dessin : F. Laroche -Traunecker © CFEETK).

d : perles trouvées éparpillées dans le sable et réunies en collier (photo : A. Bellod © CFEETK).

e : objets en faïence (1), en pierre (2-3) et en bronze (4-6) (dessins : F. Laroche -Traunecker © CFEETK).

f : différents types de céramiques reconstituées (photo : A. Bellod © CFEETK).



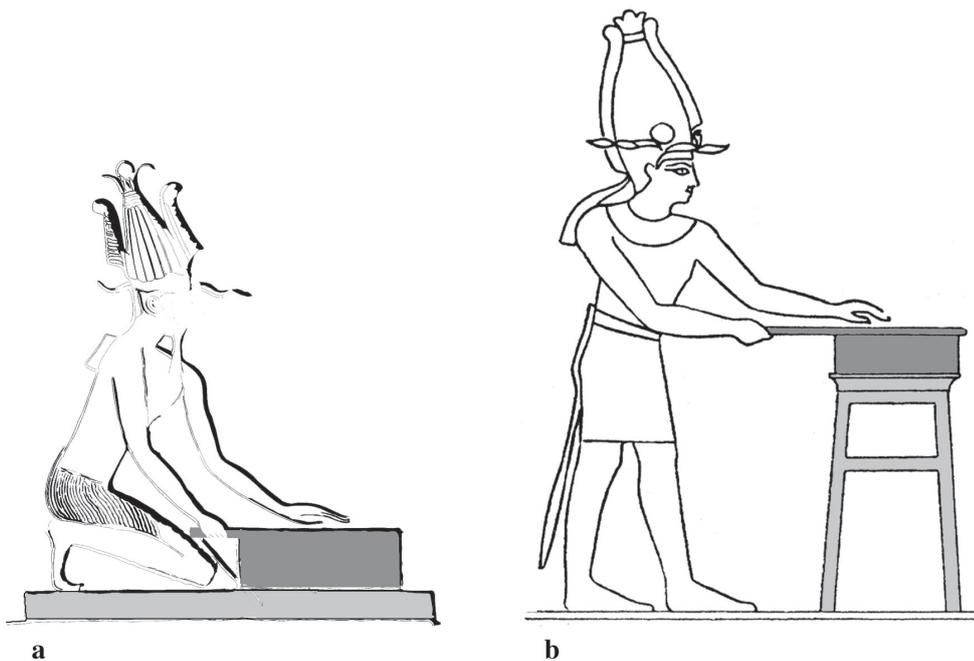


Figure 15

Rite de « mouler la brique ».

**a** : au Nouvel Empire, le roi est agenouillé (Chapelle Rouge d'Hatchepsout)

Dessin original : D. Laroche.

**b** : à l'époque gréco-romaine, le roi se tient debout (temple d'Edfou)

Dessin : JÉQUIER 1924, fig. 13 (d'après CHASSINAT & ROCHEMONTEIX 1897, pl. XL).

### LE ROI PRÉPARE DES BRIQUES : RITE DE « MOULER LA BRIQUE »

Comme nous l'avons déjà noté, le nombre et l'ordre de succession des scènes ne sont pas identiques selon les sources. Au temple d'Edfou, sur la paroi sud, côté est, de la seconde salle hypostyle, le rite de « mouler la brique » est représenté après le creusement des tranchées, dans l'ordre décrit par Montet (fig. 1), tandis que, sur la face externe du mur d'enceinte, ce rite suit la mise en place des dépôts (fig. 1 : LABRIQUE 1992). Montet met en relation cette brique avec les murets de brique crue tapissant les parois des tranchées de fondation des temples qu'il a fouillés à Tanis [48]. Ces murs étant nécessairement construits après le creusement de la tranchée et avant le remplissage de sable et l'offrande des dépôts, il en déduit que mouler la brique plus tard est « manifestement une erreur » [49]. On peut proposer une autre explication : ce rite étant une réminiscence d'une ancienne tradition qui date de l'époque où les temples étaient entièrement maçonnés en brique, il s'agissait à l'origine des premières briques des fondations, posées au-dessus des dépôts.

Les briques moulées par le roi n'étaient pas simplement composées d'argile, de sable et d'eau : on y avait

ajouté des aromates, de l'oliban, de la résine et du vin. Certains textes précisent qu'il s'agit de briques « de naissance », ce qui ajoute une forte valeur symbolique au rite et incite à attribuer de l'importante à la cérémonie. La comparaison de différentes représentations de ce rite met en évidence une évolution chronologique. Au Nouvel Empire, le moule à briques est posé sur une estrade peu élevée et le roi est agenouillé (fig. 15a) [50], tandis que dans les temples tardifs le roi se tient debout devant un support ou un socle en forme de reposoir sur lequel est posé le moule à briques (fig. 15b) [51]. La première position est celle des ouvriers qui moulent des briques et la seconde permettait d'épargner au roi ou à son représentant une posture très inconfortable. Ces détails donnent à penser que le rite avait été réellement accompli par le roi lui-même ou du moins par une personne respectable.

La cérémonie correspondait au début d'une seconde phase du rituel : celle de la construction proprement-dite. Dans les temps anciens, la phase de construction du rituel pouvait se résumer au rite de « mouler la brique », mais elle a dû être actualisée lorsque la plupart des temples ont été construits en pierre.

[48] Voir des relevés de murets de briques de fondations à Tanis (GOYON *et alii* 2004, p. 237, fig. 260) et à Dendara (ZIGNANI 1998, p. 473, fig. 10).

[49] MONTET 1964, p. 75, n. 1.

[50] GOYON *et alii* 2004, p. 109 fig. 83 (Hatchepsout) ; p. 219, fig. 238a (Thoutmosis III).

[51] GOLVIN & GOYON 1987, p. 36, fig. 2 ; GOYON *et alii* 2004, p. 219, fig. 238b (Ptolémée VIII).

**LE ROI TIEN UN LEVIER DEVANT UN BLOC : RITE DE « BÂTIR LE TEMPLE », « POSER LES PIERRES » OU « POUSSER UN BLOC AVEC UN LEVIER ».**

Le geste effectué par le roi sur les représentations (fig. 16a) correspond à celui des ouvriers qui mettaient en place les blocs de pierre sur les chantiers. En effet, l'usage de leviers est attesté par des séries d'encoches creusées sur les faces supérieures des assises en attente de blocs (fig. 16b) [52]. Ces encoches assez étroites correspondraient plutôt à des leviers métalliques, du moins à leur extrémité, alors qu'il est précisé par les textes qu'ils étaient « en bois ». Le rituel évoque donc les leviers traditionnels entièrement en bois qui servaient à déplacer de lourdes charges et à pousser de très gros blocs.

Il existe un exemple d'une scène complémentaire où le roi effectue un autre geste de maçon : il vérifie, à l'aide d'une règle en potence munie d'un fil à plomb, l'inclinaison d'une paroi [53].

**LE ROI RÉPAND SUR LE TERRAIN, SUR LE TEMPLE OU SUR UNE MAQUETTE, UNE SUBSTANCE NON IDENTIFIÉE : RITE DE « JETER LE BESEN ».**

Ce rite, dit de purification d'après les textes, est celui qui a suscité les interprétations les plus diverses. Les différences portent à la fois sur la nature du matériau utilisé pour l'accomplir et sur le moment où il se situe dans l'ensemble du rituel. La scène est représentée soit au début soit à la fin de la construction. Le roi effectue

le geste de lancer un long chapelet de petites boules partant de sa main levée et faisant le tour d'un petit *naos* qui symbolise le temple (fig. 17).

Comment identifier cette substance, appelée *besen* comme le « natron » qui est une espèce de sel ? D'après les traductions, elle en a la couleur « blanche » et les propriétés « purificatrices » [54]. Selon les rituels, elle est répandue « dans la tranchée », « sur les fondations » ou « sur les murs », ce qui est inconcevable dans la réalité pour du natron, étant donnés ses effets destructeurs sur les constructions. Les Égyptiens, qui protégeaient des remontées salines les fondations de leurs édifices par une épaisse couche de sable, n'auraient jamais pris le risque de les dégrader ensuite avec du natron. Montet traduit *besen* par « natron » mais il suppose que le geste était effectué symboliquement sur une maquette.

Dans le contexte du rituel, le terme *besen* a été traduit « gypsum » en anglais [55] et « Gips » en allemand [56], c'est-à-dire « plâtre ». Cette traduction mène à une interprétation plus réaliste à mettre en

- [52] Ce relevé a été exécuté pour une publication future de l'Institut oriental de l'Université de Chicago. Je remercie Raymond Johnson, directeur de l'Epigraphic Survey, de m'avoir autorisée à le publier ici.  
 [53] GOYON *et alii* 2004, p. 222-223, fig. 244.  
 [54] *Wb I*, p. 475.  
 [55] WILKINSON 2000, p. 38.  
 [56] HANNIG 1995, p. 261.

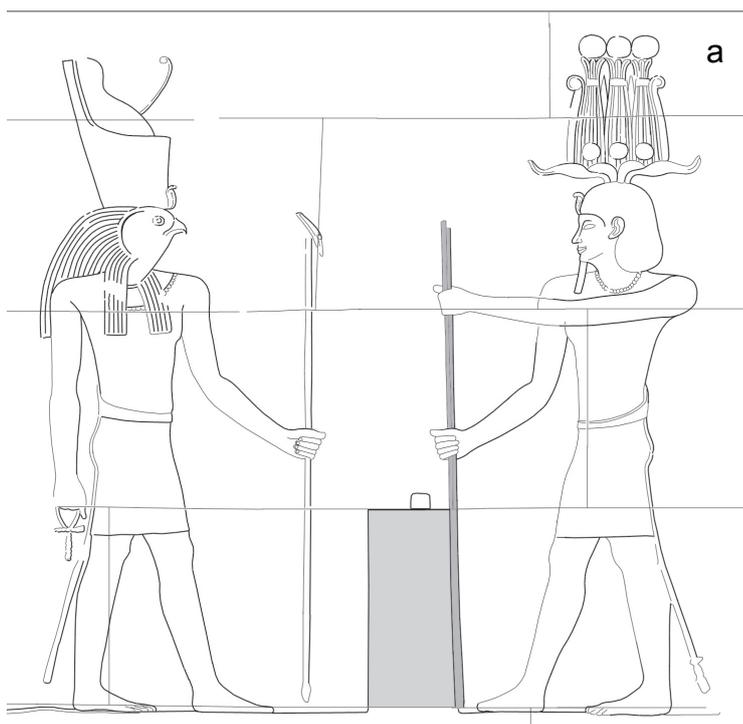
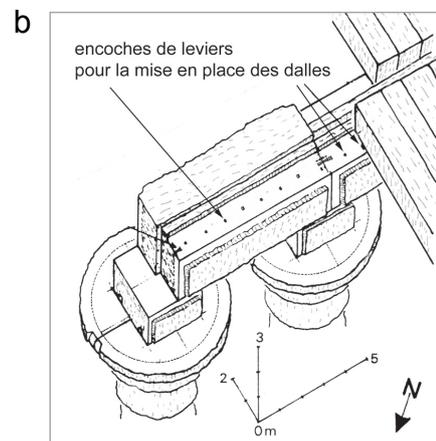


Figure 16 : rite de « pousser un bloc avec un levier ».

a : le roi tenant le levier à deux mains (temple d'Edfou). Dessin original : D. Laroche.  
 b : encoches sur les architraves de la grande colonnade de Louqsor servant à caler les leviers lors de la mise en place des dalles de couverture. Relevé original : F. Laroche -Traunecker.



relation avec la dernière phase de construction d'un temple. En effet, après leur ravalement et avant la décoration, les murs sont entièrement enduits d'une couche de plâtre, parfois épaisse (fig. 18). De plus, la posture du souverain, le bras levé en arrière, évoque le départ du geste rapide du plâtrier qui projette une poignée d'enduit sur un mur (fig. 17). Sur cette dernière image, la substance est représentée comme un chapelet de petites boules, tandis que sur d'autres elle forme d'étranges festons (fig. 2.8).

Claude Traunecker fournit des arguments supplémentaires pour une interprétation du *besen* en tant qu'enduit : « On peut imaginer que *besen* serait un nom archaïque du plâtre puisque le nom classique *qedj* dérivé de l'accadien *gassu* n'est attesté qu'à partir de l'époque amarnienne [57]. Helck et Otto [58] proposent de voir dans l'action de "répartir le *besen*" autour du temple une transposition rituelle de l'antique "blanchiment à la chaux" (Kalk) de bâtiments en brique crue. Le terme *besen* est utilisé également dans un autre contexte. Dans son livre sur le Papyrus

médical du Louvre E. 32847, Thierry Bardinet traduit *besen*, qui apparaît dans une recette d'onguent [59], par "argile"» [60].

Ces occurrences concernent l'application d'une substance pure et propre. Un acte analogue s'effectue réellement à l'achèvement d'une construction mais s'explique moins bien au stade des fondations. Il est possible que des mottes d'argile ou des poignées de plâtre aient été répandues dans les fondations pour les purifier symboliquement, mais nous n'en avons pas repéré de mentions dans les rapports de fouilles à Karnak.

[57] TRAUNECKER 1976, p. 599-600.

[58] HELK & OTTO 1956, p. 134.

[59] BARDINET 2018, p. X+4, lg. 9, p. 291, p. X+7, lg. 9, p. 299 (dans l'expression « argile pour la poterie »).

[60] Communication personnelle de Claude Traunecker, que je remercie.

Figure 17

Rite de « jeter le *besen* » (temple d'Edfou).  
Dessin original : Rémi Traunecker.

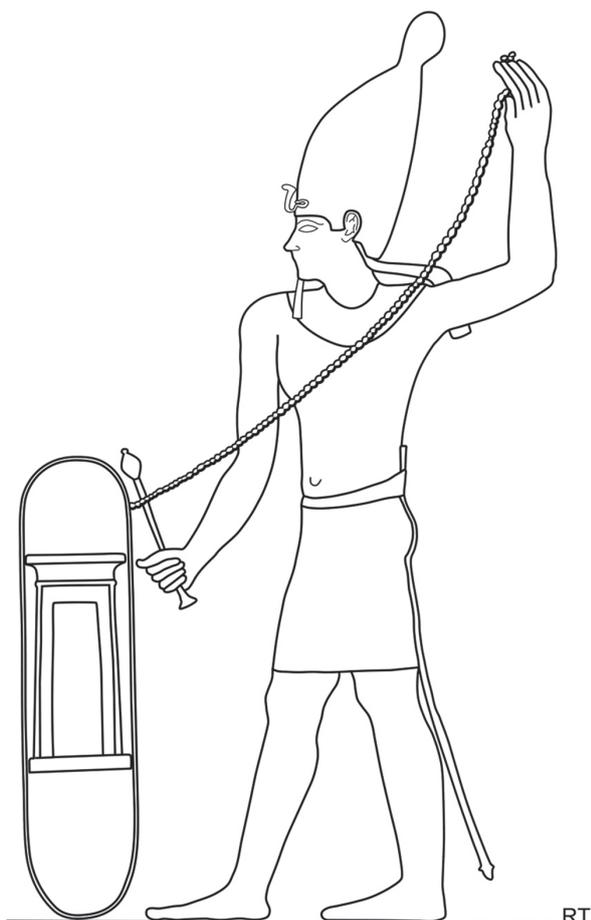


Figure 18

L'épaisse couche de plâtre posée sur les parois après le ravalement, conservée à l'intérieur du temple de Khonsou.  
Photo : F. Laroche -Traunecker.



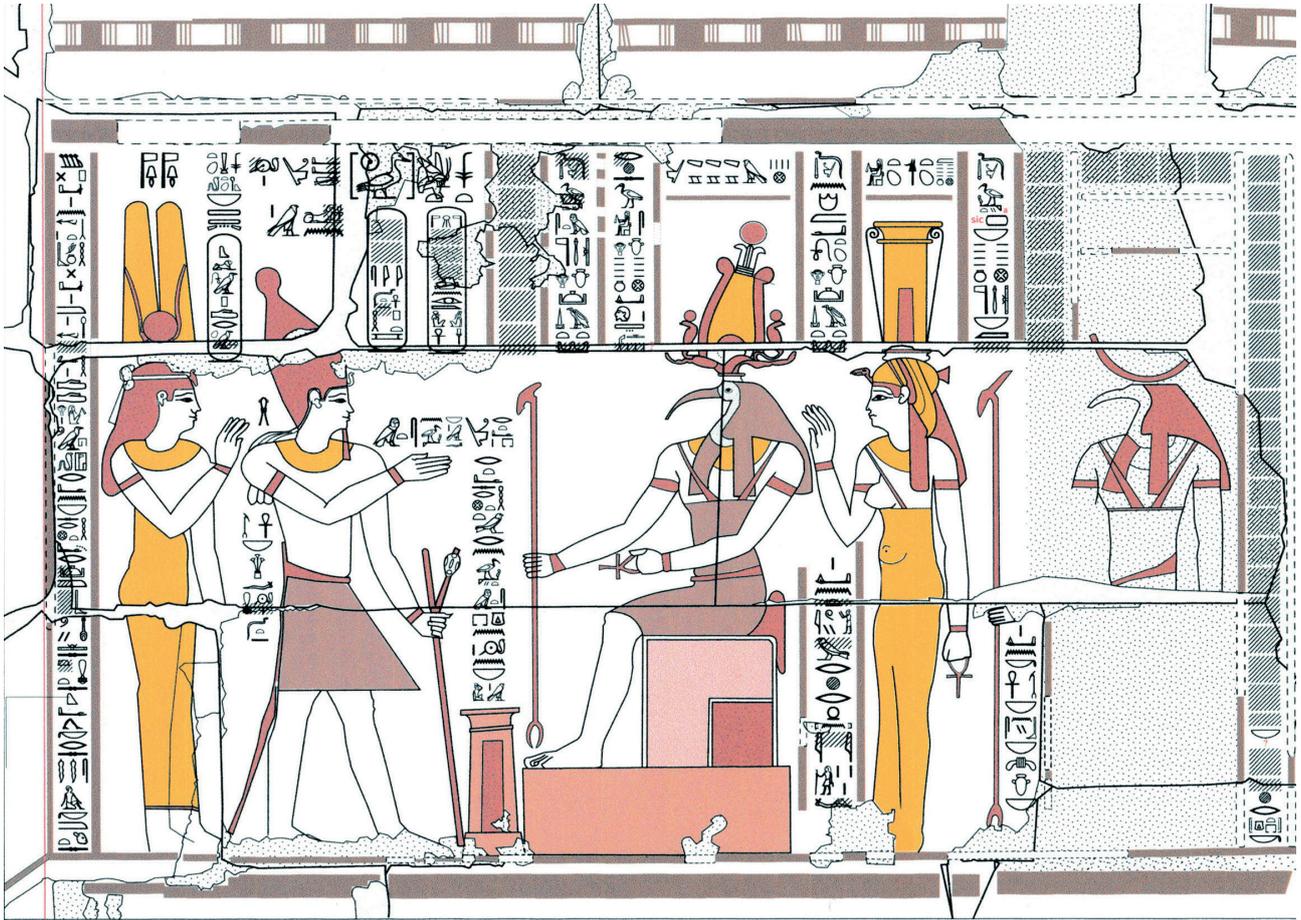


Figure 19

Rite de « remettre la maison à son maître » (temple de Qasr el-Agûz, scène n° 116).  
Relevé original : C. Traunecker, dessin : A. Fortier © Qel-A.

### LE ROI « OFFRE LA MAISON À SON MAÎTRE » : RITUEL DE CONSÉCRATION DU TEMPLE.

L'achèvement d'un édifice est certainement le meilleur moment pour organiser de grandes fêtes à la gloire du souverain régnant. Il peut être représenté sur deux tableaux (fig. 2.9 et 2.9') devant un petit *naos*, souvent interprété comme une maquette de l'édifice (fig. 19) [61]. Les textes décrivent plusieurs gestes rituels : des purifications à l'encens, des offrandes de denrées alimentaires, des cérémonies et processions,

[61] Le dessin est un document de travail inédit et je remercie le Projet Qasr el-Agûz « Qel-A » (IFAO / Université de Strasbourg), Lorenzo Medini, Claude Traunecker et Alain Fortier de m'avoir autorisée à le publier. D'après Claude Traunecker, l'objet représenté n'est pas une maquette mais une représentation symbolique du temple.

[62] Voir LABRIQUE 1992, p. 135-136 ; CAUVILLE 1999, p. 171-172.

l'installation de statues dans le temple dont le dieu prend possession [62]. Il est peu probable que l'on en retrouve la moindre trace matérielle.

### CONCLUSIONS

Nous avons constaté qu'il y avait eu des évolutions dans la représentation du rituel, entre le Nouvel Empire et l'époque gréco-romaine, à la suite de modifications des techniques de construction. Si le rituel est constitué d'une suite de rites en relation avec les étapes successives de l'édification d'un temple, il est normal que, réciproquement, les traces matérielles mises au jour dans les fouilles nous aient parues conformes au rituel.

La constitution des dépôts de fondation a également évolué, avec l'apparition d'objets nouveaux comme des modèles réduits d'offrandes alimentaires. Ces miniatures se sont-elles multipliées parallèlement à l'augmentation du nombre d'offrandes ou, au contraire, pour compenser leur raréfaction ? Certains modèles

réduits d'outils des dépôts, dont la valeur est symbolique, pourraient également remplacer des gestes du rituel non exécutés.

Enfin, les rites qui nous paraissent avoir pu être réellement exécutés par le roi et donner lieu à des cérémonies, comme « monter au temple », « déposer des offrandes », « mouler la brique » d'une part et « offrir la maison à son maître » d'autre part, étaient obligatoirement très espacés dans le temps. Le rituel de construction du temple relate une suite de cérémonies marquant les principales étapes : fondation,

construction – parfois en plusieurs phases – et inauguration. Dans un même temple, comme celui de Khonsou à Karnak, le rituel a pu être initié par le souverain fondateur, renouvelé plusieurs fois par ses successeurs et achevé après une longue période de plus d'un siècle [63]. ■

[63] Au temple de Dendara cette cérémonie s'est déroulée le 29 août 20 av. J.-C., 34 ans après le début des travaux (CAUVILLE 1999, p. 171).

## BIBLIOGRAPHIE

- ABD EL-AZIM EL-ADLY, Sanaa, 1981**, *Das Gründungs- und Weiheritual des ägyptischen Tempels von der frühgeschichtlichen Zeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, Tübingen.
- ARNOLD, Dieter, 1991**, *Building in Egypt, Pharaonic Stone Masonry*, New York – Oxford.
- AZIM, Michel, 1982**, « Découverte d'un dépôt de fondation d'Horemheb au IX<sup>e</sup> pylône de Karnak », *Karnak 7*, p. 93-120.
- BARDINET, Thierry, 2018**, *Médecins et Magiciens à la cour de Pharaon. Une étude du Papyrus médical Louvre E. 32847*, Paris.
- BARGUET, Paul, 1952**, « Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor », *Revue d'égyptologie 9*, Paris – Louvain, p. 1-22 et pl. I.
- BARGUET, Paul, & LECLANT, Jean, 1954**, *Karnak-Nord IV (1949-1951)*, Le Caire (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 25).
- BORCHARDT, Ludwig, 1899**, « Ein altägyptisches astronomisches Instrument », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 37*, p. 10-17.
- CAUVILLE, Sylvie, 1999**, *L'œil de Rê. Histoire de la construction de Dendara*, Paris.
- CAUVILLE, Sylvie, 2011**, *L'offrande aux Dieux dans le temple égyptien*, Leuven.
- CHASSINAT, Emile, 1918**, *Le temple d'Edfou II, 2*, Le Caire (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, t. 11).
- CHASSINAT, Emile, 1928**, *Le temple d'Edfou III*, Le Caire (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, t. 20).
- CHASSINAT, Emile & ROCHEMONTEIX, Maxence, 1897**, *Le temple d'Edfou II, 1*, Le Caire (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, t. 11).
- CHEVRIER, Henri, 1927**, « Rapport sur les travaux de Karnak (Novembre 1926-Mai 1927) », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 27*.
- CLARKE, Somers & ENGELBACH, Reginald, 1990**, *Ancient Egyptian Construction and Architecture*, Oxford (1<sup>re</sup> éd. 1930).
- GABOLDE, Luc, 2010**, « Mise au point sur l'orientation du temple d'Amon-Rê à Karnak en direction du lever du soleil au solstice d'hiver », *Karnak 13*, p. 243-256.
- GOLVIN, Jean-Claude & GOYON, Jean-Claude, 1987**, *Les bâtisseurs de Karnak*, Paris.
- GOYON, Georges, 1977**, *Le secret des bâtisseurs des grandes pyramides : Khéops*, Paris.
- GOYON, Jean-Claude, et alii, 2004**, *La construction pharaonique*, Paris.
- GOYON, Jean-Claude, 2017**, « Le kiosque d'Osorkon III du parvis du temple de Khonsou : vestiges inédits », *Karnak 16*, p. 227-252.
- HANNIG, Rainer, 1995**, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch : (2800-950 v. Chr.) Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Band 64, Mainz.
- HELK, Wolfgang & OTTO, Eberhard, 1956**, *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie*, Wiesbaden.
- JACQUET, Jean, 1983**, *Karnak-Nord V. Le Trésor de Thoutmosis I<sup>er</sup>*, Le Caire (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 30).

- JÉQUIER, Gustave, 1924**, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris.
- LABRIQUE, Françoise, 1992**, « Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel des offrandes de la campagne : étude de la composition », *Orientalia Lovaniensia Analecta* 51, p. 133-146, 237-272.
- LAROCHE, Françoise & TRAUNECKER, Claude, 1980**, « La chapelle adossée au temple de Khonsou », *Karnak* 6, p. 167-196.
- LAROCHE-TRAUNECKER, Françoise, 1982**, « Données nouvelles sur les abords du temple de Khonsou », *Karnak* 7, p. 313-337.
- LAROCHE-TRAUNECKER, Françoise, 1998**, « Les restaurations et transformations d'époque gréco-romaine du temple de Khonsou à Karnak », *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Leuven, p. 903-916.
- LAUFFRAY, Jean, 1979**, *Karnak d'Égypte Domaine du divin*, Paris.
- LAUFFRAY, Jean, 1980**, « Les travaux du Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak, de 1972 à 1977 », *Karnak* 6, p. 1-65.
- LEFÉBURE, Eugène, 1996**, *Rites égyptiens : construction et protection des édifices*, rééd., Paris (1<sup>re</sup> éd., 1888).
- LEGRAIN, Georges, 1901**, « Rapport sur les travaux exécutés à Karnak pendant l'hiver de 1900-1901 », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 2, p. 165-173.
- LETELLIER, Bernadette, 1976**, « Gründungszeremonien », dans W. Helck et alii (éd.), *Lexikon der Ägyptologie* 2, Wiesbaden, p. 912-914.
- MARGUERON, Jean-Claude, 2004**, *Mari, Métropole de l'Euphrate au III<sup>e</sup> et au début du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.*, Paris.
- MONTET, Pierre, 1960**, « Le rituel de fondation des temples », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 104/1, p. 172-180.
- MONTET, Pierre, 1964**, « Le rituel de fondation des temples égyptiens », *Kêmi* 17, p. 74-100.
- SCHMITT, François, 2017**, « Les dépôts de fondation à Karnak, actes rituels de piété et de pouvoir », *Karnak* 16, p. 351-371.
- TRAUNECKER, Claude, 1976**, « Gips », *Lexikon der Ägyptologie* II, Wiesbaden, p. 599-600.
- TRAUNECKER, Claude, 1982**, « Le temple égyptien », *Dossiers d'Archéologia* 61 (mars 1982), p. 20-33.
- TRAUNECKER, Claude, 2013**, « Thèbes, été 115 avant J.-C. : les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu " Château de l'Or " à Karnak », *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T2)*, *Cenim* 8, p. 177-226.
- TRAUNECKER, Claude, 2016**, « Thèbes, printemps 242 av. J.-C., Ptolémée III et la reine Bérénice II à Karnak ? », *Un savant au pays du fleuve-dieu, Hommages égyptologiques à Paul Bargeat*, Paris – Lyon, p. 201-231.
- TRAUNECKER, Claude à paraître**, « Orientations réelles et imaginaires dans l'architecture égyptienne », *Karnak* 17.
- WILKINSON, Richard H., 2000**, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, New York.
- ZIGNANI, Pierre, et alii, 1998**, « Deux sondages sur les fondations du temple d'Hathor à Dendera », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 98, Le Caire, p. 463-473.

## CIRCULATION DES OBJETS ET ÉLABORATION DES RELATIONS DANS LES CÉRÉMONIES DU NORD DE LA KANAKY NOUVELLE-CALÉDONIE

**Denis MONNERIE**

Professeur d'ethnologie  
Université de Strasbourg  
UMR 7367 DynamE  
monnerie@unistra.fr

### RÉSUMÉ

Au nord de la Grande Terre de Kanaky Nouvelle-Calédonie (Océanie), d'amples cérémonies, élaborent périodiquement les relations sociales et au monde. Elles sont des institutions du monde kanak pouvant mobiliser des centaines de personnes. Ce sont principalement des cérémonies du cycle de vie des personnes et des cérémonies entre des entités localisées. Un modèle anthropologique qui fait ressortir l'ensemble des dynamiques de ces cérémonies et met en avant le concept d'ensemble cérémoniel permet de dégager quelques-uns de leurs principes. L'un d'eux est, dans un cadre dyadique, la mise en œuvre de transferts et circulations d'objets spécifiques, toujours synchronisés avec des discours cérémoniels, qui tressent et nouent les relations. Ceci permet de suggérer les contrastes entre cette approche et certaines théories des échanges et des rituels.

Dans ce texte, ce modèle est mis à contribution pour réfléchir à la place des objets cérémoniels à travers leurs circulations, leurs significations, les articulations aux discours et aux relations qu'ensemble ils élaborent pendant le déroulement de ces cérémonies.

### MOTS-CLÉS

Océanie,  
échanges,  
rituel,  
circulation,  
modèle anthropologique.

In the North of Kanaky New Caledonia's Grande Terre (Oceania), large ceremonies which periodically elaborate relations which are at once social and cosmic, and which then will prevail in everyday life. These institutions of the Kanak world can be attended by hundreds of people. They are mainly cycle of life ceremonies and ceremonies dealing with local entities. I outline an anthropological model which highlights the dynamics of these ceremonies and puts forward the concept of ceremonial set, which is aimed at understanding some of the ceremonial principles. One of these is, within a dyadic framework, the use of specific forms of transfers and circulations of specific objects, always synchronised with ceremonial speeches, in order to plait and tie relations. This suggests several contrasts between this approach and some theories of rituals or exchanges. In this text, this model is mainly put forward to reflect upon the role of ceremonial objects, through their circulations, their meanings, their articulations to verbal discourse and towards the relations which, together, they elaborate during the course of these ceremonies.

### KEYWORDS

Oceania,  
exchange,  
ritual,  
circulation,  
anthropological model.

*Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat*

Ce texte traite des cérémonies contemporaines des Kanak [1] de l'extrême nord de Nouvelle-Calédonie [2]. Colonie française [3] depuis 1853, cet archipel, centré sur une Grande Terre de plus de 400km de longueur, se situe à l'ouest de l'Océanie, région connue comme Mélanésie. On y parle 28 langues austronésiennes ainsi que diverses formes du français.

La présentation qui suit concerne une série de questions autour des cérémonies kanak et des objets qui y circulent – les objets cérémoniels. Elle s'appuie sur un modèle anthropologique de ces cérémonies que je conçois comme une proposition pour la description et les analyses comparatives de celles pratiquées dans d'autres parties de Kanaky et ailleurs en Océanie [4] et Indonésie.

Souvent invoquées par les Kanak comme les définissant, les cérémonies sont une de leurs préoccupations majeures. Elles peuvent mobiliser des centaines de participants lors de mariages, de funérailles et de grandes cérémonies régionales. Elles sont généralement décrites comme cérémonies, ou rituels d'échanges. En raison du thème de cette livraison d'*Archimède*, dans cet article, ma réflexion sera pondérée sur le deuxième terme de ces définitions, pour lequel je vais montrer que le concept de circulation est plus pertinent que celui d'échanges que nous héritons de l'histoire de l'ethnologie [5].

L'importance des échanges en Océanie a été très vite soulignée par les pionniers de l'ethnographie en Mélanésie, R. Thurnwald [6] et B. Malinowski [7], suivis par M. Mauss [8] qui, ayant étendu sa réflexion à la Polynésie et à d'autres parties du monde a proposé

une théorie du « don ». Ses interrogations sont aujourd'hui encore au cœur d'importants débats des sciences sociales qui portent sur la place des échanges, de la réciprocité, du don, de la dette dans les sociétés, en dialogue implicite ou explicite avec les théories de l'économie euro-américaine. Alors que je m'appuie sur ces recherches et débats, mes analyses de l'ethnographie m'amènent à interroger les notions même d'échanges, de don et de dette [9].

Dans une perspective privilégiant les conceptions émiques (*emic*), les exigences de rigueur de l'ethnographie analytique impliquent de décrire, théoriser et modéliser les pratiques observées au plus près de leurs réalités et conceptualisations locales. Si on préfère, un de mes objectifs est – autant que faire se peut [10] – d'éviter de décrire les cérémonies, éléments clés de socialité du monde kanak, avec le vocabulaire et l'idéologie importés en Kanaky depuis le XIX<sup>e</sup> siècle par la colonisation [11].

## LES CÉRÉMONIES KANAK

En Kanaky Nouvelle-Calédonie, mes recherches portent sur la partie septentrionale de la Grande Terre. Un ensemble régional qui préexistait à la colonisation, nommé Hoot ma Whaap y regroupe une douzaine de sociétés dont la moitié, désignées comme Hoot, sont considérées comme d'implantation plus ancienne que les sociétés Whaap. Ce réseau régional acéphale avait autrefois des expressions guerrières où s'affrontaient des alliances Hoot et Whaap. Il avait aussi des

[1] Depuis les années 1980 les descendants des océaniens précoloniaux se désignent par ce terme, invariable, nommant Kanaky l'ensemble de leur pays. Merci à mes innombrables hôtes kanak pour leur hospitalité pendant mes terrains ethnographiques de 1992 à 2017. C'est à cette période que je réfère dans mon utilisation du présent ethnographique.

[2] Une version récente de ces recherches a été présentée au Séminaire du Transversal II du laboratoire UMR 7044 Archimède « Gestes rituels : traces matérielles et interprétations. Archéologie, histoire, sciences sociales », à l'Université de Strasbourg, le 23 mai 2016. Pour leurs suggestions, discussions, lectures ou références concernant diverses versions de ces recherches, je voudrais remercier I. Berdah, P. Bonnemère, S. Caillon, S. Chave-Dartoën, U. Cugola, A. Clerc-Renaud, D. Fasquel, P. Lemonnier, J.D.M. Platenkamp et J.M. Servet. Merci à Chloé le Mouël qui a réalisé les figures. Les prises de positions et éventuelles erreurs sont bien sûr de mon seul fait.

[3] Aux statuts changeants, voir LEBLIC 1993, GRAFF 2015.

[4] Avec S. Chave-Dartoën, dans une démarche comparatiste, nous étudions les continuités et discontinuités avec celles pratiquées à Wallis (Polynésie occidentale) ; voir CHAVE-DARTOËN & MONNERIE, à paraître.

[5] D'autres aspects des cérémonies kanak seront étudiés dans d'autres textes, ou l'ont été : MONNERIE 2005, 2014a.

[6] THURNWALD 1937.

[7] MALINOWSKI 1922.

[8] MAUSS 1923-1924.

[9] MONNERIE 2014b.

[10] DUMONT 1978, p. 83-100.

[11] MONNERIE 2018.

expressions pacifiques, en particulier cérémonielles, qui perdurent [12]. Mes terrains ethnographiques ont été centrés sur la société d'Arama [13], à l'extrême nord-est qui s'étend sur une dizaine de kilomètres entre des montagnes arides et une côte frangée de mangrove. Y vivent un demi-millier d'habitants kanak, horticulteurs et pêcheurs avec, pour certains, de façon irrégulière, un accès à des emplois salariés [14].

Le vocabulaire colonial et le français kanak désignent les cérémonies kanak comme « coutumes », terme fourre-tout qui s'applique à peu près à tout ce qui concerne le monde kanak et dont il faut se débarrasser pour en approcher une compréhension anthropologique. Localement, les connaisseurs, eux, parlent de « système kanak ». C'est sa variante pratiquée à Arama et au nord de Hoot ma Whaap, qui est modélisée ici. De surcroît, je ne saurais assez souligner que ces cérémonies, qui seules me retiennent dans ce texte, ne sont pas le tout de la vie sociale kanak. Il existe d'autres régimes de socialité, dont la vie courante, les marchés hebdomadaires, les relations avec l'église catholique, les relations politico-administratives, les relations avec l'économie, etc. [15].

La forme cérémonielle simple opère des arrivées et des accueils de quelques personnes. Les cérémonies complexes sont déclenchées par des décisions collectives ou des événements – année horticole, décès. Elles peuvent mobiliser les participants en plus ou moins grand nombre. Une grande distinction heuristique peut être posée entre deux sortes de cérémonies complexes. D'une part les cérémonies du cycle de vie des personnes, il s'agit aujourd'hui principalement des mariages et des funérailles. D'autre part les cérémonies des entités sociales localisées [16] : cérémonies annuelles de prémices des ignames et cérémonies régionales.

Le modèle que je propose vise à rendre compte de ces différents types de cérémonies, dont les enjeux sont la réaffirmation et/ou la transformation des relations sociales et au monde. En effet, dans leur ensemble, ces cérémonies peuvent être abordées sous un angle

simple mais scientifiquement productif : ce sont des procédures collectives d'élaboration des relations sociales et au monde [17]. Par « élaborer », j'entends (ré)affirmer, (re)vivifier, (ré)activer, transformer, exprimer, créer. Participent à ces cérémonies une grande partie des personnes, ensembles sociaux, non humains et espaces concernés par l'élaboration de relations qui sont ainsi sociales et cosmiques. Celles-ci valent ensuite dans la vie courante, jusqu'à ce que soient tenues d'autres cérémonies impliquant ces relations à quelque degré. Dans un monde kanak où les relations sont considérées comme vulnérables et doivent périodiquement être réactivées, les cérémonies sont des institutions sociales centrales. Elles se caractérisent par leur forme dynamique et leur transmission dite « orale » – qui associe en fait des dimensions intellectuelles, pluriperceptuelles et plurisensorielles [18] – ce qui en fait des institutions avec des traits caractéristiques des mondes océanien et indonésien, mais qui sont fort éloignées de celles des mondes européens qui nous sont familiers.

## LES CÉRÉMONIES KANAK, ÉTAT DE L'ART

Pour la Grande Terre, les premiers textes sur la Nouvelle-Calédonie évoquent [19] ou décrivent [20] des cérémonies, et on en possède quelques images. Toutes ces sources montrent leur importance dans les pratiques sociales kanak. Mais, incomplètes et peu détaillées, les données ne se prêtent pas à des analyses anthropologiques modernes. Il faut attendre la fin du xx<sup>e</sup> siècle pour que soient publiées dans ce domaine des propositions solides répondant aux critères scientifiques qui, en Océanie, prévalent dans les recherches, beaucoup plus avancées sur ces questions, en particulier pour la Nouvelle-Guinée et les Iles Salomon. Pour les cérémonies kanak, l'analyse pionnière de Patrick Pillon [21] porte sur les cérémonies funéraires. Isabelle Leblic [22], Charles Illouz [23] et Patrice Godin [24] ont analysé des aspects importants

[12] Depuis les années 1990 elles sont doublées de relations administratives dans le cadre du Conseil coutumier Hoot ma Whaap, rattaché au Sénat coutumier Kanak.

[13] Les termes vernaculaires de ce texte sont dans la langue de cette société, le nyêlâyu d'Arama.

[14] Pour une présentation plus complète, MONNERIE 2005 ; pour le réseau Hoot ma Whaap, MONNERIE 2016b ; pour les distorsions apportées par les pratiques et catégories coloniales, MONNERIE 2018.

[15] MONNERIE 2008.

[16] Surtout hameaux et sociétés locales.

[17] Ci-après : élaboration des relations.

[18] MONNERIE 2014a.

[19] COOK 1780.

[20] LAMBERT 1900, GAGNÈRE 1905, LEENHARDT 1937, p. 159-170.

[21] PILLON 1995.

[22] LEBLIC 2004, 2008, p. 209-214, 2010.

[23] ILLOUZ 2010.

[24] GODIN 2005.

de diverses cérémonies. Actuellement aucun ouvrage ne décrit les mariages de façon approfondie [25]. Deux ouvrages décrivent et analysent de façon détaillée de grandes cérémonies kanak et en montrent la complexité. Dominik Bretteville [26] étudie des cérémonies funéraires, à Paimboa au centre nord de Hoot ma Whaap. Mon propre livre [27] porte sur les grandes cérémonies translocales de la même région. Je me distingue de tous ces auteurs qui privilégient les cérémonies focales car j'englobe leur étude dans celle des ensembles cérémoniels qui les préparent et les concluent (voir *infra*).

## UN MODÈLE POUR LES CÉRÉMONIES KANAK

L'observation ethnographique montre que les cérémonies se caractérisent par des amplitudes très différentes en termes de nombre de participants, de développements spatio-temporels, des objets mis en circulation, de repas collectifs, mais aussi par le fait que toutes partagent certains principes communs. Mon modèle considère les formes cérémonielles simples comme permettant de mettre au jour ces principes. L'un d'entre eux est la forme dyadique de toutes les cérémonies, avec deux côtés cérémoniels qui se font face et où des hommes élaborent des relations en transférant entre eux des prestations d'objets et de paroles (fig. 1). Un autre principe est la conclusion de ce face à face relationnel par le partage d'un repas préparé par des femmes. Je reviendrai sur ces principes et leur développement dans les cérémonies complexes.

Ce modèle, avec les schémas qui le visualisent, est une épure qui privilégie les éléments cérémoniels récurrents les plus significatifs concernant les circulations de personnes et d'objets. Il implique une déperdition dans les données ethnographiques, un aspect de la modélisation qui est classique en anthropologie

– en particulier en études de parenté [28]. Ceci bien entendu, est aussi de façon générale un trait central de la notion même de modèle scientifique.

Comme dans les travaux de R. Hertz (1908), A. Van Gennep (1909) et V. Turner (1968), mes précédentes analyses de cérémonies impliquaient une perspective séquentielle, mettant au premier plan l'analyse du déroulement des cérémonies et leur découpage en segments [29]. Je propose désormais une approche plus serrée en termes de procédures opératoires, distinguant les opérations, séquences, phases, étapes et périodes d'un ensemble cérémoniel [30]. Ceci permet d'articuler avec plus de précision les participations, positions, actes, dynamiques de circulation des objets et personnes avec leurs places relatives et significations dans l'élaboration des relations.

Ces principes généraux étant posés, je présenterai les formes cérémonielles simples, puis les formes complexes.

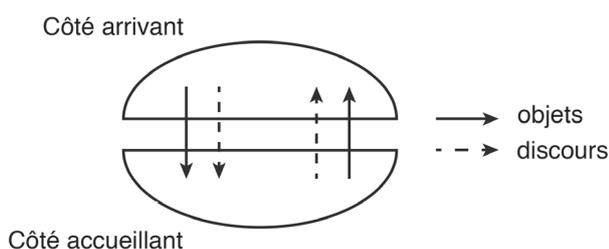
## FORME CÉRÉMONIELLE MINIMALE ET FORMES SIMPLES

La forme minimale des cérémonies kanak opère l'arrivée et l'accueil d'un homme dans une localité qui n'est pas la sienne. L'arrivant a fait prévenir l'accueillant, un dignitaire local, pour convenir du lieu et du moment de leur rencontre.

L'arrivant dépose au sol une prestation de nourriture, idéalement ignames et taros de son pays. Il tient à la main et présente un billet plié enveloppé dans une étoffe. Il va donner cette prestation manuelle et celle de nourriture à l'homme qui l'accueille, synchronisant ses gestes de transfert avec la fin d'un discours qu'il prononce pour expliquer le contexte et

Figure 1

Modèle graphique de la forme cérémonielle minimale.



[25] Une description, sans analyse, par GUIART 1992, p. 304-321 de segments d'un mariage à Lifou (Iles Loyauté) suffit à donner une idée de la complexité de ces cérémonies qui diffèrent sensiblement de celles du nord de Hoot ma Whaap.

[26] BRETTEVILLE 2019.

[27] MONNERIE 2005.

[28] Il est intéressant du point de vue méthodologique que l'analyse des cérémonies funéraires par Patrick Pillon ait été appuyée sur des schémas de parenté, ce qui résulte en un modèle très épuré (PILLON1995). Voir aussi LEBLIC 2004.

[29] MONNERIE 1996 pour Mono-Alu aux Iles Salomon ; MONNERIE 2005 pour les grandes cérémonies *thiam* du nord de Hoot ma Whaap.

[30] Mes références théoriques sont LEROI-GOURHAN 1965, COPPET 1981, LEMONNIER 2005, COUPAYE 2013.

la portée de leurs rencontre et relations. L'accueillant l'écoute et prend ces prestations. Après cette première séquence de transfert, en une séquence de contre-transfert [31], il répond par un discours d'accueil précisant son point de vue sur la rencontre et les relations, tout en tenant à la main puis en donnant à son vis-à-vis sa propre prestation de monnaie enveloppée d'étoffe (fig. 1). Pendant ce temps, dans une cuisine voisine, une femme proche de l'accueillant a préparé une collation ou un repas. L'accueillant invite alors l'arrivant à partager cette nourriture. Du fait des relations ainsi élaborées avec le dignitaire accueillant, l'arrivant aura une large autonomie dans la localité d'accueil et avec ses habitants. Une cérémonie de séparation est généralement tenue quand l'arrivant quitte la localité d'accueil.

Cette forme cérémonielle d'élaboration des relations que je qualifie de minimale – qui fait se rencontrer et interagir au moins deux hommes et une femme – se développe couramment en formes proches que je nomme formes simples. Celles-ci mobilisent quelques personnes du côté des arrivants et des accueillants et à la cuisine, mais elles mettent en œuvre une procédure d'élaboration des relations semblable à celle de la forme minimale, articulant les mêmes opérations et séquences cérémonielles entre les deux côtés et pour le repas final. Le plus souvent, dans les pages qui suivent, je traiterai de ces formes simples.

De nombreux éléments clés des cérémonies kanak ressortent de l'analyse de cette forme simple qui, à partir de rapports d'appartenance ou d'extériorité et d'altérité, formalisés dans la distinction dyadique entre accueillant et arrivant, réalise de façon dynamique l'intégration des deux côtés en un seul ensemble – pour des durées pouvant varier. Élaborant la relation d'accueil et d'intégration par une suite d'opérations, trois séquences s'enchaînent de façon fluide.

(I) Une séquence de transfert de l'arrivant vers l'accueillant, composée d'opérations de présentation des prestations – distinguant prestations de nourritures posées au sol et prestation manuelle – d'énonciation de discours suivi des gestes de transfert de ces prestations qui sont prises par l'accueillant.

(II) Suivie immédiatement d'une séquence de contre-transfert de l'accueillant vers l'arrivant, synchronisant les opérations de présentation de sa propre prestation manuelle avec son discours, suivi du contre-transfert de cette prestation, prise par l'arrivant.

(III) La préparation puis le partage et l'ingestion d'une collation ou d'un repas.

Je nomme les séquences enchaînées (I) et (II) séquences de circulation des prestations et la séquence (III) séquence de validation des relations.

La notion, classique en anthropologie, de prestation cérémonielle est ici importante. En effet dans les prestations, les objets cérémoniels circulent toujours associés à d'autres. Les prestations et les trajectoires qui les portent sont nettement distinguées. Ici il s'agit de prestations composites de tubercules, de monnaie et étoffes (que je nomme prestations manuelles). Dans les cérémonies complexes ces distinctions sont encore plus raffinées. Je nomme prestations non verbales ces composites d'objets avec les gestes qui les présentent et les déplacent – tous sont porteurs de significations. Qui plus est, des discours, que je définis comme prestations verbales, sont étroitement synchronisés avec ces prestations non verbales et les commentent. Cette configuration de combinaison étroite de prestations non verbales et verbales est une des caractéristiques des cérémonies kanak [32].

Je vais maintenant détailler ce que le positionnement cérémoniel nous indique sur les partenaires établissant des relations, puis l'importance des gestes et discours de transfert et contre-transfert et enfin celle du partage du repas.

La dyade cérémonielle opère distinction et intégration par la dynamique d'arrivée et d'accueil qui rapproche un arrivant allochtone et un accueillant autochtone, elle implique en effet des hommes situés dans le monde. L'accueillant est dans son pays (*phweemwâ*), une notion qui, aux espaces, environnement et terroirs associe les vivants, les ancêtres, d'autres non humains et l'ensemble des noms qui les désignent. L'arrivant, lui, est venu par un chemin (*daan*), transportant et présentant des plantes de son propre pays. Ainsi, dans la scène cérémonielle dyadique, la mise en relations implique une performance aux multiples dimensions significatives implicites – déplacement, position, et gestes de chacun –, auxquelles se combinent les significations non verbales des objets transférés et celles, verbales des discours.

Dans les deux premières séquences, la monstration et la préhension des prestations attestent du sens et de la vérité de ce qui est transféré. Ceci est exprimé dans un mythe (*vajama*) qui souligne l'importance de « tenir (*cuva*) avec la main (*yen*) pour que les yeux (*thevân*) voient (*kiia*) ». Sur un plan non verbal, ces actes constituent (*thu*) le sens, la vérité (*paer*) des cérémonies et des relations qu'ils expriment. Ces attestations portent

[31] J'emploie les termes transfert et contre transfert pour décrire des translations d'objets – pas au sens psychanalytique.

[32] Voir MONNERIE 2005

à la fois sur les objets composant les prestations et sur les gestes de leurs manipulations. Dans les séquences en aller-retour des transferts et contre-transferts, les opérations sont des actes dessinant graphiquement la trajectoire des relations en cours d'élaboration entre les deux partenaires. Ils visualisent et rendent préhensibles, palpables – donc vraies – les relations élaborées par ces gestuelles prescrites, comprises de tous, pérennes, en un mot, instituées.

L'implication des objets cérémoniels dans cette élaboration des relations lie de façon indissociable deux séries de faits. D'une part ils sont des substances matérielles dont les manipulations par les participants sont des gestes de nouage, de tressage. D'autre part ils sont les supports et les attestations des relations élaborées par ces actes. Outre cette absence d'opposition tranchée entre relations et substances [33], qui doit être associée à leur agentivité (*agency* [34]), les objets cérémoniels circulants ont aussi des dimensions sémiotiques [35] sur lesquelles je reviendrai.

L'ensemble de ces actes sont dits « accomplir » (*thilin*) la cérémonie, un terme qui signifie « assembler » et renvoie aux concepts de lien et de nouage. Mot-clé de cette société, *wove*, lui, désigne le geste de prendre une prestation cérémonielle, et signifie aussi « accueillir, tresser » ; il décrit des phases des mariages et des adoptions, rassemblant ainsi les cérémonies, la technique et le social en un large concept commun. Celui-ci implique une composition de plusieurs sortes d'objets avec des gestes prescrits, opérations qui constituent diverses sortes de brins relationnels visibles, palpable et intelligibles et les mettent en mouvement. L'élaboration des relations est ainsi un « nouage » et un « tressage » cérémoniel aux brins constitutifs démultipliés, fabriquant et exprimant à la fois de la robustesse, de la redondance, de la complexité, de la complétude et diverses formes d'expression de significations. Les relations élaborées par les cérémonies sont des composites constitués non verbalement et verbalement.

Car simultanément, les discours synchronisés avec ces gestes explicitent ces relations au plan verbal. Six principes généraux importent ici : 1) ces discours ponctuent les opérations cérémonielles de transferts et contre-transferts ; 2) ils ont une forme scandée ; 3) ils explicitent et développent verbalement certaines des significations non verbales des gestes et objets cérémoniels ; 4) ils verbalisent les relations entre les deux côtés de la dyade : le discours de transfert ouvre sur les relations, celui de contre-transfert y répond et les reconnaît ; 5) ils enveloppent l'élaboration des relations par leurs descriptions, significations et exaltations poétiques – dont le flou même peut laisser le champ ouvert à des débats ; 6) ils sont traversés par

des tensions entre ce qui est explicite et verbalisé et les dimensions implicites de la cérémonie, de son cadre (voir *supra*) et de son contexte.

Pendant le déroulement de la scène cérémonielle masculine, la préparation et la cuisson des nourritures construisent des apports cérémoniels plus spécifiquement féminins qui préparent et permettent l'ultime séquence, celle de validation des relations. Celle-ci est souvent négligée dans les analyses de cérémonies, mais on ne saurait assez en souligner l'importance. Dans cette troisième et dernière séquence, le partage et l'ingestion par les commensaux des nourritures cuites par une ou plusieurs femmes du côté accueillant parachèvent ce processus d'élaboration des relations. Le repas, en effet, est un apport roboratif de « satiété » et de « vie » – le même mot, *maôlep*, désignant ces deux réalités [36].

L'étude en termes de procédure opératoire de la configuration minimale des cérémonies fait ainsi ressortir la place dans l'élaboration des relations d'articulations dynamiques entre appartenance et altérité. Ceci est effectué par des formes prescrites de médiations où les manipulations et transferts d'objets, des discours et le partage de nourriture jouent des rôles considérables et ont des significations précises. Ces traits des cérémonies kanak fondent l'analyse de leurs formes les plus complexes.

## UN MODÈLE POUR LES FORMES CÉRÉMONIELLES COMPLEXES

Tous ceux qui les ont observées ou qui y ont participé ont remarqué la complexité, la solennité et l'importance des cérémonies kanak.

Les cérémonies complexes démultiplient la configuration simple que je viens de décrire pour composer un ensemble cérémoniel.

La meilleure façon de présenter de manière succincte les cérémonies complexes est d'en faire une première description, privilégiant ses développements formels dans l'espace et le temps et de la compléter par une seconde, du point de vue de ses dynamiques de

[33] MONNERIE 2016a.

[34] GELL 2009.

[35] PEIRCE 1978.

[36] L'apport de tubercules crus d'ignames et de taros par l'arrivant, il faut le remarquer, ouvre à la fois sur de futurs repas, mais aussi éventuellement sur de futures plantations dans le pays d'accueil de boutures de ces tubercules très valorisés par la civilisation kanak, voir HAUDRICOURT 1964.

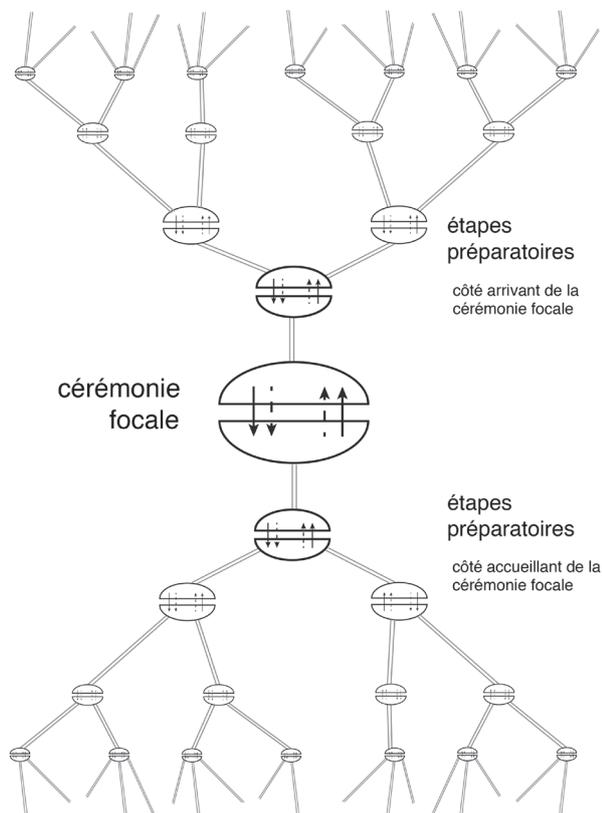


Figure 2

Modèle graphique des formes cérémonielles complexes.

circulations des participants et des prestations d'objets cérémoniels qu'ils y transportent. L'ancrage spatio-temporel d'un ensemble cérémoniel est la cérémonie focale, dont, après une décision concertée, la date et le lieu sont transmis par des messages. En fonction de cette donnée de base, chaque étape cérémonielle préparatoire [37] se tient elle-même dans un espace-temps décidé à l'avance.

Photo 1 : prestations pour un mariage à Gomen 2010, étape 1. Pour un petit collectif d'arrivants, un homme dispose au sol des prestations destinées à circuler vers la cérémonie focale. © Denis Monnerie



Dans les cérémonies complexes, le principe dyadique s'exprime de façon quasi fractale en ce qu'il organise (i) globalement l'ensemble cérémoniel, qui est constitué de deux sous-ensembles, (ii) eux-mêmes composés d'étapes cérémonielles de forme dyadiques, (iii) préparatoires à la cérémonie focale, elle aussi dyadique (fig. 2). Les étapes cérémonielles constituant les deux sous-ensembles qui préparent la cérémonie focale ont toutes une forme générale proche de la configuration cérémonielle simple. Mais leur ampleur est de plus en plus grande au fur et à mesure qu'elles se rapprochent de la cérémonie focale. À terme, ces deux sous-ensembles vont constituer les deux côtés qui se feront face dans la dyade de la cérémonie focale.

On peut prendre une autre vue des cérémonies complexes, celle des dynamiques de leurs circulations. De ce point de vue, la cérémonie focale est l'événement cérémoniel central, dyadique et à développement maximum, vers lequel convergent l'ensemble des circulations de personnes et d'objets cérémoniels, des deux sous-ensembles cérémoniels qui vont constituer les deux côtés de la cérémonie focale.

Dans chaque sous-ensemble, on passe d'une étape de niveau 1 (photo 1) vers des étapes d'ampleur croissante de niveaux 2, 3 et 4 (photo 2), etc. et composées de phases de plus en plus nombreuses, elles-mêmes comportant plusieurs séquences de circulations et

**[37]** Dans mon modèle, par convention, quatre étapes préparatoires à la cérémonie focale.

Photo 2 : prestations pour un mariage à Gomen 2010, étape 4. Au premier plan, les représentants des accueillants – le côté cérémoniel de l'époux – attendent qu'une des vagues d'arrivants (au fond) aient fini de décharger et de disposer au sol leurs prestations destinées à circuler vers la cérémonie focale. Ensuite les deux côtés vont effectuer les séquences de transfert et contre-transferts. La cérémonie focale se tiendra le lendemain. © Denis Monnerie



parachevées par un/des repas. S’y accumulent les prestations d’objets cérémoniels apportées par des groupes d’arrivants. Elles sont ensuite rassemblées, comptées. Puis les objets qui les composent sont triés et réorganisés pour constituer d’autres prestations. Celles-ci seront ensuite transportées par les accueillants vers la prochaine étape et d’autres prestations apportées et transférées par d’autres arrivants s’y ajouteront. Toutes seront rassemblées et seront, elles aussi, comptées, triées, réorganisées. Et ainsi de suite. Dans la période croissante, étape après étape, parallèlement à cette augmentation incrémentale du volume des prestations, la forme cérémonielle minimale se transforme elle aussi de façon incrémentale, avec toujours plus de démultiplications et d’intensifications des opérations, séquences et phases du processus opératoire, jusqu’à la cérémonie focale (**fig. 2**).

Ceci dans une première période, croissante qui est suivie à partir de la fin de la cérémonie focale de redistributions de prestations de retour qui constituent la seconde période, décroissante, de ces deux sous-ensembles.

Je modélise ainsi les cérémonies kanak en montrant l’aspect crucial d’une réflexion fondée sur un matériau ethnographique qui ne se limite pas à la seule cérémonie focale, mais inclut les cérémonies préparatoires qui la rendent possible et les redistributions qui la suivent. Étudier un ensemble cérémoniel permet à la fois d’élargir, d’affiner et de renforcer la pertinence des descriptions et interprétations des cérémonies kanak.

## DYNAMIQUES INCRÉMENTALES DES FLUX DE PRESTATIONS D’OBJETS CÉRÉMONIELS

Comment les objets cérémoniels sont-ils impliqués dans ces procédures **[38]** ? Dans leurs prestations, les arrivants en transfèrent toujours plus que les accueillants n’en contre-transfèrent pour attester des relations élaborées. En effet, dans les séquences de circulation, les arrivants transfèrent les prestations qu’ils ont posées au sol plus leurs prestations manuelles, alors que les accueillants, eux, contre-transfèrent leurs seules prestations manuelles **[39]**. Jusqu’à la cérémonie focale, dans la période croissante de l’ensemble cérémoniel, des dynamiques de circulation en résultent qui font que d’étape en étape, les prestations des arrivants s’additionnent pour atteindre leur plus grande quantité et complexité dans la cérémonie focale. Ceci pour chacun des deux côtés de l’ensemble cérémoniel. La dynamique incrémentale des prestations est une

dimension clé du modèle qui s’articule sur la succession des étapes cérémonielles et est donc spécifique des cérémonies complexes **[40]**. Elle caractérise les deux côtés des ensembles cérémoniels dans les périodes croissante et décroissante. Dans leur période croissante, de totalisation – jusqu’à la fin de la cérémonie focale –, il s’agit d’une dynamique incrémentale d’augmentation, qui concerne les participants, leurs prestations, la complexité cérémonielle, l’espace et le temps du réseau. Corrélativement, dès que les prestations issues de ce processus repartent pour être redistribuées par les retours dans le réseau constitué lors de cette période croissante, les étapes de redistribution de ces prestations de retour font apparaître dans la période décroissante – de détotalisation des prestations –, une transformation qui est une sorte de renversement, par lequel le principe incrémental s’applique désormais à une diminution des prestations.

Dans une perspective large, les étapes préparatoires, la cérémonie focale, puis les étapes de redistribution, scandent l’espace et le temps sociaux de l’ensemble cérémoniel. Elles se composent en un réseau (**fig. 2**) couvrant les parties du pays, les groupes et les personnes concernées par les relations à élaborer.

Il faut souligner que les processus décrits ci-dessus sont indissociables d’actes et d’expériences personnelles et collectives des participants. Globalement, dans un ensemble cérémoniel, les circulations des personnes et des prestations délimitent le périmètre et l’extension de l’élaboration des relations, donc leur pratique et connaissance en extension de celles-ci. De façon plus circonscrite, quand les accueillants d’une étape de niveau 1 se rendent à une étape de niveau 2 (etc.), ils deviennent les arrivants. Chez les participants, ces permutations de positions dans les dyades font que l’expérience des rapports et relations d’appartenance ou d’extériorité et d’altérité est inversée, différenciée et modulée par la procédure cérémonielle – éventuellement plusieurs fois, ce qui inscrit chez chacun le caractère relatif de ces positionnements. Dans les cérémonies complexes, des expériences différenciées, modulées, en particulier de

**[38]** MONNERIE 2012a.

**[39]** Comme dans la forme simple, à chaque étape, les accueillants préparent, offrent et partagent un repas, ceci constitue l’importante séquence de validation des relations.

**[40]** C’est à dire que ce principe ne ressort pas de l’étude des formes simples, à la différence du principe dyadique, ou de celui de la validation par la préparation et le partage de repas cérémoniel (etc.), qui eux sont communs aux formes simples et complexes.

déploiement des relations d'appartenance, ou d'extériorité et d'altérité, d'engagements, de responsabilités cérémonielles, sont ainsi systématiquement assignées à – et vécues par – un nombre considérable des participants (**photos 3 et 4**).

## CÉRÉMONIES DU CYCLE DE VIE ET CÉRÉMONIES DES CONFIGURATIONS SOCIALES LOCALISÉES

Les cérémonies complexes sont ainsi constituées d'ensembles cérémoniels comportant toujours deux sous-ensembles. Un point important est que ceux-ci diffèrent de façon significative dans leurs déterminations relationnelles selon qu'on a affaire à des cérémonies du cycle de vie ou à des cérémonies des configurations sociales localisées.

Pour les cérémonies du cycle de vie des personnes – adoptions, mariages, funérailles, etc. – les côtés des ensembles cérémoniels sont centrés sur les relations des personnes focales à des groupes de parenté [41]

définis comme soit « paternels », soit « maternels ». J'entends par personne(s) focale(s) celles qui sont au centre de l'élaboration des relations : l'époux (et l'épouse) dans les mariages, le défunt dans les funérailles, etc. Les relations d'affinité sont ainsi l'arrière-fond structurel des distinctions dyadiques de ces cérémonies. Dans la dyade cérémonielle focale, les arrivants sont les parents maternels de la personne focale, et la relation d'altérité qui caractérise toutes les dyades cérémonielles prend donc ici une forme intime, celle d'une relation d'affinité.

Le côté maternel de l'ensemble cérémoniel est désigné dans la langue d'Arama comme « ceux qui prennent » (*ajalu*) car au plan quantitatif, dans la cérémonie focale, ils reçoivent en prestations transférées par le côté paternel trois fois la quantité d'objets cérémoniels qu'ils leur transfèrent. Cette asymétrie des flux de circulations caractérise les cérémonies du cycle de vie [42]. Elle est associée à la relation nommée *nhoor* relative aux apports respectifs de sang et de vie attribués à la mère et aux parents maternels [43]. De façon générale, plus les personnes



Photo 3 : prestations dans une cérémonie focale de mariage, Tiari 2012. À droite, les représentants du côté cérémoniel de l'époux sont en train de disposer leurs prestations au sol, réparties en deux lignes (nourritures et autres objets cérémoniels) destinées au côté cérémoniel de l'épouse. À gauche, celle-ci, avec des proches, est assise au bout des lignes de prestations, face au côté de l'époux. © Denis Monnerie

Photo 4 : disposition de prestations pour des funérailles, Yenghebane 1992. Des jeunes gens commencent à disposer des prestations au sol. Pendant ce temps des proches du défunt discutent avec l'orateur, un homme âgé qui porte un tee shirt vert représentant Ataï, héros de la résistance kanak à la colonisation française. © Denis Monnerie



[41] Qui sont des *yameevu*, *phwâmeevu* et *hulaya aju* ; MONNERIE 2012b.

[42] À ma connaissance cette asymétrie vaut pour l'ensemble du monde kanak, y compris aux Iles Loyauté.

[43] Si on interprète cette relation *nhoor*, classiquement, comme une dette – de sang, de vie – il apparaît que la notion de dette ne configure qu'un aspect restreint des circulations cérémonielles ; les implications théoriques considérables de ce point seront traitées dans un autre contexte. Pour un phénomène comparable au plan des théories des monnaies, voir SERVET 2013.



Photo 5 : cérémonie de prémices des ignames, Arama 1993. L'orateur des accueillants (de dos) fait un discours sur les tas d'ignames (associés à des fleurs d'hibiscus).  
© Denis Monnerie



Photo 6 : grande cérémonie régionale d'arrivée et d'accueil, Bondé 1993. Le côté des accueillants : au centre, un dignitaire tient à la main une prestation d'étoffe qui lie les deux côtés cérémoniels, pendant que, sur la gauche, un autre dignitaire prononce un discours.  
© Denis Monnerie

focales concernées par ces mariages ou funérailles sont de statut important et, pour les funérailles, plus leur trajectoire d'existence est complète, plus les ensembles cérémoniels sont importants [44].

Les cérémonies des configurations sociales localisées, elles, impliquent principalement des hameaux et des sociétés locales [45] (photos 5 et 6). Par rapport au lieu de la cérémonie, le rapport entre altérité et appartenance concerne ici des relations spatiales mettant en jeu des extériorités et des altérités potentiellement très différentes. Ceci va jusqu'à impliquer des inconnus complets, comme le montre l'accueil cérémoniel fait à James Cook dans cette même région, à Balade en 1774 [46].

## LES OBJETS CÉRÉMONIELS

On l'a vu, dans les procédures d'élaboration des relations, les objets cérémoniels ont une dimension indispensable de visibilité et de préhensibilité qui est mise en avant par un mythe, un aspect fondamental

[44] Principe de complexité et de complétude très répandu en Océanie et au-delà. Pour les Iles Salomon, voir MONNERIE 1996.

[45] MONNERIE 2005.

[46] COOK 1980.

[47] Pour simplifier ce texte, j'utiliserai le plus souvent le mot objet pour désigner des artefacts circulant dans les cérémonies, certains étant des plantes produites par l'horticulture, d'autres des viandes.

[48] Je souligne l'aspect institué de ces biens communs pour les distinguer d'autres comme l'eau et l'air par exemple.

[49] Par ce mot je réfère à la période 1992-2017, celle de mes recherches ethnographiques sur le terrain.

des conceptions locales formant la toile de fond des propositions qui suivent. Pour mieux comprendre leur rôle dans les cérémonies je commencerai par présenter les objets cérémoniels contemporains, les objets anciens auxquels ils ont été substitués et certains des enseignements de ces substitutions [47].

Dans les magasins généralistes du nord de la Kanaky Nouvelle-Calédonie, on peut acheter nombre des objets cérémoniels. Les plus caractéristiques sont les manous, pièces d'étoffes multicolores, souvent disponibles en grandes quantités. Ce n'est qu'à partir du moment où ces marchandises entrent dans les circulations cérémonielles que je viens de décrire, qu'elles deviennent des objets cérémoniels – et ce jusqu'à la fin des circulations d'un ensemble cérémoniel. Ils pourront alors être mis de côté pour être réemployés pour d'autres cérémonies, ou bien sortir du circuit cérémoniel. Il existe cependant des objets cérémoniels spécifiques. Il faut relever que, dans ces circulations, ces objets sont (re)connus de tous comme objets cérémoniels, ils sont des biens communs institués [48].

Aujourd'hui [49] dans les cérémonies du nord de Hoot ma Whaap, circulent des billets – plus rarement des monnaies kanak –, des sculptures, des artefacts spécifiquement kanak (sagaies, frondes), des vêtements (robes mission, pantalons et chemises), des manous, des nattes, du tabac, des allumettes, des ignames (*uvi*) et des sacs de riz, des taros d'eau (*kowe*) et des sacs de sucre en poudre, des bananes et plantains, de la canne à sucre, toutes sortes de nourritures achetées en magasin (pain, farine, thé, café...), toutes sortes de viandes chassées ou élevées (cerfs, porcs, bétail, poulets) mais aussi, pour les grandes cérémonies, des gibiers cérémoniels qui pour des sociétés de bord de mer sont aquatiques (tortues

[wan] et vaches marines [ou dugong, *môdap*]) et pour les autres, aériens et terrestres.

Autrefois circulaient des « haches ostensoirs », différentes monnaies kanak, des sculptures, des artefacts kanak (armes, etc.), des pagnes masculins (*phwi*) et des jupes féminines (*pûû*) de fibres, des écorces battues, des nattes, des ignames et des taros d'eau, des bananes et plantains, de la canne à sucre, et dans les grandes cérémonies, les viandes cérémonielles déjà mentionnées. Nombre des objets contemporains sont des substituts de ces objets anciens dont bien souvent le nom est utilisé, en particulier quand les discours cérémoniels les évoquent [50]. Cependant, on observe que certains de ces objets restent utilisés. Parmi ceux-ci, les ignames, qui sont un des thèmes forts d'autodéfinition des Kanak – on souligne qu'il faut toujours en apporter au moins une dans les cérémonies. J'ai en effet rarement observé de cérémonies un peu importantes sans circulation d'ignames. Cependant, elles aussi ont un substitut : les sacs de riz. Les taros, eux, peuvent être remplacés par des sacs de sucre en poudre. À Arama, société côtière, les tortues et les vaches marines sont un cas intéressant, car elles sont au cœur de tensions entre les exigences contemporaines de protection d'espèces menacées et celles de prestige et de valorisation masculines attachées à leur capture, leur apport, leur cuisson et leur consommation [51]. Outre ces perdurations, on verra que certains objets cérémoniels contemporains sont des sortes de simulacres des objets anciens, et/ou en sont proches par leurs thèmes de signification.

## MODES SOCIAUX DE SIGNIFICATION DES OBJETS CÉRÉMONIELS

Les objets cérémoniels ont des significations non verbales, relevant d'études sémiotiques, susceptibles d'être verbalisées dans les discours et les gloses.

[50] MONNERIE 2005, p. 255.

[51] MONNERIE 2016c.

[52] Dans cette région, autrefois il existait huit sortes de monnaies différentes, toutes désignées par des noms de feuilles. Aujourd'hui, on tend à traiter toutes les monnaies kanak comme identiques et à les ranger dans la catégorie *hâjet*. Mais dans les discours les prestations de monnaies (kanak et/ou billets) restent le plus souvent désignées par la dyade oratoire *deelâ me hôjet*. Le premier terme, *deelâ*, désigne d'anciennes monnaies qui sont glosées comme ayant un rapport à la « richesse de la parole » et servant à faire des « demandes ».

On a vu comment les opérations qui constituent les séquences de circulations distinguent, tout en les synchronisant, les transferts non verbaux des prestations d'objets cérémoniels des prestations verbales des énonciations – et écoutes – des discours. Les séquences de circulations mettent en œuvre un idiome incluant les significations non verbales des objets, des gestes de transferts et des circulations et celles, verbales, des discours, pointant le fait que les relations en cours d'élaboration combinent elles-mêmes des dimensions verbales et non verbales. Les facultés et engagements pluri-perceptuels et intellectuels des participants sont ainsi sollicités ensemble dans l'expérience cérémonielle. Il faut dissocier ces divers plans pour analyser les modes de signification des objets cérémoniels. Je prendrai trois exemples : les monnaies, les ignames et taros et les vêtements.

L'usage du terme monnaie kanak sera conservé ici. Cependant « objet valorisé » – en anglais *valuable* – en serait une caractérisation plus pertinente, ayant pour effet de ne sous-entendre ni une dimension d'équivalent universel, ni une différence majeure, une incommensurabilité, avec les autres objets des circulations cérémonielles. Au nord de Hoot ma Whaap, les monnaies kanak les plus utilisées sont nommées *hâjet* [52]. Elles sont constituées d'une enveloppe végétale et/ou de tissu épais de forme rectangulaire qui est roulée, maintenue par un cordon, contenant une longueur d'une très fine cordelette sur laquelle sont enfilés de minces perles et d'autres éléments, dont de minuscules coquillages et sculptures (photo 7). Dans les séquences d'élaboration, quand elle est présentée, manipulée et transférée, la monnaie kanak est

Photo 7 : deux monnaies kanak de fabrication contemporaine (région de Hienghène), une ouverte, l'autre fermée. © Denis Monnerie



close. Ce n'est qu'au moment où elle est ouverte par le récipiendaire que son contenu est révélé. Au plan iconique ses fabrication, manipulation et observation donnent ainsi à percevoir une forme enveloppante permettant de cacher, ou montrer, un contenu. Dans les gloses et discours, cette forme est associée à des thèmes de significations et de relations associées à la reproduction humaine, autour du ventre maternel, de la grossesse et de la naissance. Son nom, *hajat* est glosé en résonance avec ces thèmes, comme un composé de *hâ*, « intérieur », et de *jet*, « ventre ». L'objet monnaie lui-même, et ses manipulations – présentation fermée, ouverture –, donnent lieu à des gloses qui développent ces thèmes de l'intérieur et du ventre. La gestation et la naissance sont comparées de façon récurrente à la façon dont l'enveloppe de la monnaie cache son contenu quand elle est transférée pour ne le révéler qu'au moment où on l'ouvre – et vice versa. Dans ces contextes, l'objet monnaie est conçu comme iconique d'un ventre maternel au moment d'une gestation, puis d'une naissance, qui tour à tour cachent puis révèlent le sexe du bébé, donc, pour une fratrie, un frère ou une sœur. Ceci est la figuration tactile et visuelle d'un principe général qui impliquera, à la génération suivante, l'orientation de la relation *nhoor* caractérisant les flux de circulations des cérémonies du cycle de vie selon qu'on s'y trouve dans la position de maternel ou de paternel (cf. *supra*, note 43).

Bien souvent on ne dispose pas de monnaie kanak pour une cérémonie. Le substitut en est un billet de banque plié en longueur, enveloppé dans un manou. Ce composite peut être encore complexifié par l'ajout d'un rameau feuillu, évocation des anciens noms des monnaies kanak (cf. *supra*). Ainsi constituée, cette prestation reproduit un certain nombre des dimensions iconiques signifiantes de la monnaie kanak, tout particulièrement l'enveloppement et la surprise potentielle concernant son contenu. On remarque que dans les deux cas la signification iconique est attachée aussi bien à une forme – enveloppante – qu'à un processus, celui de la révélation lors de l'ouverture de l'enveloppe.

On pourrait difficilement surévaluer l'importance des ignames (*uvi*) dans le monde kanak, qui fut même qualifié par A. G. Haudricourt de civilisation de l'igname [1964] [53]. Objet de toutes les attentions des horticulteurs et horticultrices, les ignames sont au cœur du travail conjoint des humains, de la terre et du monde. À Arama, ce tubercule ne doit pas être commercialisé, il demeure ainsi dans des circulations exclusivement kanak. Dans les cérémonies, crues, elles sont manipulées de façons spécifiques, cuites elles participent de la satiété procurée par les repas. La seule cérémonie régulière – annuelle – de cette société est la cérémonie

des prémices des ignames, dans laquelle une prestation de tubercules cultivés dans chacun des hameaux les représentent comme parties constituantes de la société locale.

Les ignames constituent avec les taros d'eau une prestation cérémonielle omniprésente et les discours sont rythmés par la dyade oratoire *uvi ma kowe*, « ignames et taros ». Celle-ci contraste et associe des plantes aux goûts et qualités nutritives différentes avec leurs environnements différents, comme le sont leurs pratiques de culture. Elle résonne avec les distinctions-associations entre ignames masculins de culture sèche et taros d'eau féminins de culture humide. D'autres objets renvoient à ces distinctions qui sont aussi des complémentarités.

Les robes mission et les pantalons et chemises d'aujourd'hui renvoient aux jupes féminines et pagnes masculins, anciens objets de fibres dont les noms sont associés dans une autre dyade oratoire, *phwi me pûû*. Celle-ci pointe d'une autre façon – par des enveloppements – vers les distinctions et associations de sexe et de genre.

Dans les monnaies, tubercules et vêtements sont impliqués des rapports des objets aux relations sociales et cosmiques. Chacun articule et exprime de façon spécifique des rapports aux personnes, groupes, environnements, terroirs, substances, sexes, genres, au travail, au monde, à la vie. Avec ces objets, on perçoit l'importance du caractère pluridimensionnel des mises en relations et significations élaborées dans les cérémonies. Les objets cérémoniels sont des résonateurs périssologiques [54], mais chaque sorte est dédiée à un thème de signification spécifique. Ces thèmes peuvent se recouper. Ainsi, monnaies, tubercules et vêtements portent de façons différentes, verbales et non verbales, des significations en rapport aux distinctions-associations de sexe, de genre et aux conceptions de la vie. Les objets cérémoniels sont dotés d'agentivité spécifique : ainsi pour leurs relations à la vie, elle est directe dans le cas des ignames et taros, mais prend des formes sémiotiques diverses pour les monnaies et les vêtements. Les monnaies, par exemple, thématisent plus spécifiquement ces dimensions sur une temporalité sociale fondamentale qui s'étend du

[53] Il s'agit en fait d'une caractérisation de la configuration postérieure à la colonisation. Car auparavant, la civilisation kanak combinait, dans ses cultures et dans ses cérémonies, ignames et taros d'eau, trait qui perdure dans les prestations associant ces deux sortes de tubercules et dans la dyade oratoire *uvi ma kowe*.

[54] LEMONNIER 2012.

moment crucial d'une naissance sexuée jusque dans ses projections dans la suite des générations. Ces distinctions-associations se réfractent dans les cérémonies du cycle de vie dans le face-à-face entre côtés paternel et maternel. Les associations des objets en prestations composites donnent des ampleurs supplémentaires à ces thèmes de signification.

## LES PRESTATIONS DANS LEURS FORMES COMPOSITES

Les dyades cérémonielles d'objets, que redoublent les dyades oratoires, font ressortir des significations articulées en distinction-association, présentant des déclinaisons spécifiques du principe cérémoniel fondamental et englobant de la dyade.

Outre la forme dyadique, les prestations cérémonielles sont toujours des composites qui associent les différents objets mentionnés plus haut. Ces objets eux-mêmes circulent en séries qui, en fonction du principe d'augmentation incrémentale, atteignent des quantités considérables [55] lors des cérémonies focales. Ces dimensions des prestations ont un rôle central dans les procédures cérémonielles que ce soit dans les processus d'intensification ou en ce qu'elles permettent des totalisations et des fractionnements – en particulier dans les opérations d'assemblage et de comptage.

**[55]** Pour les plus importantes des étapes cérémonielles, on doit les transporter dans la plate-forme d'un ou plusieurs pick-ups.

Enfin, pour rassembler des idées forces de la civilisation kanak, il faut rappeler une autre dimension des circulations de ces objets : lors des séquences de transferts et contre-transferts, elles opèrent l'élaboration des relations à la manière de tressages et de nouages (**photo 8**).

Ces éléments généraux de mon modèle concernant les significations et circulations des objets et prestations cérémoniels sont soumis à des modulations selon le type de cérémonie et lors de chaque performance cérémonielle particulière. J'ai mentionné les quantités différentes d'objets circulant dans les côtés maternels ou paternels des cérémonies du cycle de vie. De surcroît, chaque grande sorte de cérémonie (mariage, funérailles, régionale, de prémices des ignames, etc.) implique aussi, au plan qualitatif, des pondérations différentes des objets circulants, selon le rapport de leurs thèmes de signification avec les relations élaborées par chaque performance cérémonielle particulière. Ainsi, ce modèle se module et se complexifie avec les variables que sont le type de relations impliquées, leurs formes réticulaires, leurs extensions et emprises spatio-temporelles.

## LES DYNAMIQUES DES FORMES CÉRÉMONIELLES COMPLEXES

Dans la constitution progressive de chaque côté de la cérémonie focale, les étapes préparatoires de niveaux 1, 2 et 3 rassemblent de façon incrémentale de plus en plus de personnes et d'objets cérémoniels qui seront transférés en grande quantité vers les étapes de niveau 4 et lors de la cérémonie focale.



Photo 8  
Transfert de prestation pour des funérailles, Yenghebane 1992. La disposition des empilements en ligne des prestations, comme la forme des prestations manuelles (cf. photo 6), soulignent graphiquement leurs rôles de liens entre les deux côtés cérémoniels.  
© Denis Monnerie

Le processus d'intensification incrémentale qui caractérise les procédures de constitution des deux côtés de l'ensemble cérémoniel pendant la période croissante, jusqu'à la cérémonie focale, se fonde sur les caractères composites, sériels et répétés des prestations et des opérations cérémonielles. Il se caractérise à chaque phase de chaque étape cérémonielle par la répétition et l'enchaînement de séquences de circulations de plus en plus nombreuses mobilisant de plus en plus d'objets cérémoniels dans des prestations de plus en plus considérables et des discours de plus en plus longs et de plus en plus sophistiqués.

La cérémonie focale est le rassemblement, en un lieu et temps définis à l'avance, des résultantes de ces nombreuses étapes préparatoires. Le processus opératoire d'élaboration des relations y est le plus spectaculairement développé et intensifié. Toutes les relations et tous les espaces-temps ayant contribué aux deux côtés de la cérémonie sont rendus visibles, tangibles, manipulables et transférables par les objets cérémoniels. Simultanément les relations en cours d'élaboration sont décrites et magnifiées verbalement dans de longs et parfois magnifiques discours. Alors même que tous les participants à ce large processus ne sont pas présents le jour de la cérémonie focale, tous sont à quelque degré représentés, présentifiés, avec leurs relations, par les objets qu'ils ont transférés et qui circulent et tous recevront une prestation de retour. Après cette période, croissante, de totalisation et d'intensification où les prestations seront rassemblées et réorganisées, elles vont être redistribuées pour des retours à tous ceux qui, de chaque côté, ont contribué aux cérémonies préparatoires. Des phases et séquences de redistribution interviennent comme conclusion de la cérémonie focale (**photo 9**). Les prestations de redistribution sont ensuite transférées dans

un ordre précis aux ensembles contributeurs des deux côtés cérémoniels. À leur tour, leurs représentants iront au plus vite, dans les jours qui suivent, les redistribuer aux participants éloignés.

## LES REPAS CÉRÉMONIELS

Toutes les cérémonies sont accompagnées de repas qui sont une importante séquence cérémonielle, principalement féminine, qui parachève et valide les relations élaborées à chaque phase, étape ou cérémonie focale. Les rapports d'acquisition des ingrédients et du bois de cuisson, de préparation des plats, de partage de commensalité et d'ingestion de nourritures cuites jouent ici un rôle majeur où s'articulent expériences personnelles et collectives de tous les participants. Avec, pour les festins des cérémonies focales, une qualité, une variété et une surabondance de nourritures très attendues, appréciées, reconnues et commentées par l'ensemble des participants – faisant la fierté des femmes qui, nombreuses, ont travaillé collectivement aux grandes cuisines (**photo 10**). Celles-ci sont des scènes cérémonielles collectives impressionnantes où des découpages, assaisonnements et mitonnages savants et soigneux, puis les cuissons se déroulent parallèlement à la scène où des hommes opèrent des transferts et contre-transferts verbaux et non verbaux et qui se tient à quelque distance et que j'ai plus particulièrement décrite et modélisée dans ce texte. Le travail culinaire rejoint le travail de circulation [56] et

[56] Une part considérable de la scène cérémonielle des cuisines est elle aussi sous-tendue par des relations d'affinité.



Photo 9

Moment de redistribution à Tiari en fin de cérémonie focale de mariage, 2012. Chaque tas d'objets cérémoniels est une prestation de retour destinée à un collectif ayant contribué à la cérémonie focale. Leurs noms, qui sont aussi énoncés dans l'ultime discours de cette cérémonie, sont écrits sur des étiquettes placées au sommet de perches plantées dans le sol. Ces prestations doivent ensuite être redistribuées au plus vite vers l'ensemble des groupes et personnes ayant contribué aux prestations du collectif nommé ici.

© Denis Monnerie



Photo 10 : cuisine dans une cérémonie focale de mariage, Tiari 2012. Au premier plan les grosses marmites en fonte d'aluminium disposées sur deux rails, chacune avec des mets différents, cuisent au feu de bois. Au fond, des femmes et quelques hommes mettent la dernière main aux entrées. © Denis Monnerie

ils se complètent et se valident dans la préparation, la commensalité, le partage, l'ingestion de nourriture (**photo 11**). Ces repas visent à la satiété des participants, dimension de fortification immédiatement perceptible de l'intensification de la vie, à la fois personnelle et collective qui résulte de l'ensemble du travail cérémoniel.

## CONCLUSION

Les cérémonies kanak sont accomplies en des espaces largement distribués faisant vivre et exprimant les emprises réciproques des relations sociales sur le pays et du pays sur ces relations. Ces formes intensifiées du social que sont les cérémonies participent ainsi à des institutions centrales de la socialité et de la souveraineté du monde kanak. Elles se caractérisent par une mise en place dyadique où des distinctions des deux côtés, de l'ordre de l'appartenance, ou de l'altérité et de l'extériorité, sont graduées et sont articulées par des procédures prescrites. Celles-ci opèrent l'élaboration de relations par des circulations de personnes, d'objets et de discours suivies de leur validation dans un repas partagé. Présents dans la forme

cérémonielle minimale d'accueil, ces principes de base portent en eux des développements à formes quasi fractales pouvant générer des ensembles cérémoniels considérables. J'ai proposé le concept d'ensemble cérémoniel pour souligner le fait crucial que la plupart des cérémonies un peu importantes ne se limitent pas à leur seule cérémonie focale et que, pour en constituer les deux côtés, des étapes préparatoires sont réparties dans deux sous-ensembles.

J'ai montré comment les objets cérémoniels kanak sont des éléments cruciaux de ces procédures cérémonielles en tant que biens valorisés reconnus de tous et institués. Ils sont manipulés dans des opérations prescrites de transfert et contre-transfert qui décrivent graphiquement des nouages et tressages de relations, synchronisés avec des discours scandés. Leur mise en circulation dans des prestations composites se poursuit étape cérémonielle après étape cérémonielle, jusqu'à la cérémonie focale, puis dans les prestations de retour. Jusqu'à la cérémonie focale, leur circulation suit un principe d'augmentation incrémentale d'étape en étape, qui s'accompagne de la complexification de tous les actes cérémoniels. Un principe quasi symétrique, mais inversé, de diminution, préside aux circulations des prestations de retour.

Les objets cérémoniels ont des qualités à la fois relationnelles, substantielles et significatives, mettant en œuvre des agentivités spécifiques. Leurs qualités relationnelles impliquent l'inclusion dans des prestations composites de séries d'objets du même type avec des réorganisations répétées de leurs agencements dans les prestations, dans des circulations et dans leurs moments de nouages et de tressages. Leurs qualités substantielles sont liées à leur « matérialité », qui est plutôt conçue par la civilisation kanak en termes de visibilité, de préhensibilité et, pour les nourritures, de qualités reproductives, gustatives et roboratives. Le tout est associé aux significations non verbales complexes portées par ces objets qui se combinent avec celles, verbales, des gloses fréquentes faites à leur sujet, de leurs noms et des discours cérémoniels. Chaque sorte d'objet cérémoniel porte ainsi des thèmes de significations larges, qui entrent en jeu dans un

idiome cérémoniel où se développent et s'entrecroisent la rhétorique verbale des discours et celle, non verbale, des compositions de prestations différenciées selon les sortes de cérémonies et leurs réalisations particulières. Si on observe les objets cérémoniels à travers les actes de leurs manipulations, ils manifestent leur agentivité d'abord en ce qu'ils sont porteurs de l'engagement de chaque participant de l'ensemble cérémoniel. Ces objets sont ensuite en quelque sorte anonymisés dans les circulations de l'ensemble cérémoniel, jusqu'au moment où chaque participant reçoit une prestation de retour attestant simultanément de son engagement initial et de l'accomplissement collectif de la cérémonie et de l'élaboration des relations. C'est ainsi que, traversant l'ensemble cérémoniel, les objets ont porté les actes relationnels de chaque participant tout en agissant en tant que biens communs institués dans l'élaboration collective des relations. ■

Photo 11

Repas dans une cérémonie focale de mariage, Tiari 2012. Aujourd'hui chaque mariage tend à se distinguer par des couleurs spécifiques – ici du bleu – qui se retrouvent dans la décoration des salles de repas et souvent dans les vêtements des adjoints à qui sont dévolues les tâches culinaires. Après les grandes phases de la cérémonie, sur des bancs et de longues tables, le plus souvent associés en fonction de leurs relations et de leur âge, les convives partagent des festins très attendus où se succèdent des dizaines de plats différents. La socialité des cérémonies focales est toujours très intense ; les mariages se distinguent en ce qu'elle y est aussi très décontractée, très exubérante. © Denis Monnerie



---

## BIBLIOGRAPHIE

- BRETTEVILLE, Dominik, 2019**, « L'os et le souffle » ou les ancêtres porteurs de vie. *Le système social et cosmique des Paimboa (Nouvelle-Calédonie)*, Paris.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie & MONNERIE, Denis, à paraître**, *Receiving and Intergrating. The Other Side of Insular Mobilities. A Comparative Approach for Melanesia and Polynesia*, Pacific Islands (UISPP series).
- COOK, James, 1780**, *Relations de voyages autour du monde*. Paris (1980).
- COPPET, Daniel de, 1981**, « The life-giving death » dans S. Humphreys & H. King (éd.), *Mortality and Immortality*, London.
- COUPAYE, Ludovic, 2013**, *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology amongst the Abelam of Papua New Guinea*, New York – Oxford.
- DUMONT, Louis, 1978**, « La Communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme* 18/3-4, p. 83-110.
- GAGNIÈRE, M., 1905**, *Étude ethnologique sur la religion des néo-calédoniens*, Saint-Louis.
- GELL, Alfred, 2009**, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris.
- GODIN, Patrice, 2015**, *Les échanges sont le souffle de la coutume. Logiques sociales de la « vie » et de la « puissance » en pays hyeehen (Nouvelle-Calédonie, côte nord-est)*, Thèse, Université de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa.
- GRAFF, Stéphanie, 2015**, *Autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie. L'effacement progressif de la question coloniale*, Thèse de doctorat, Institut de Hautes Études Internationales et du Développement, Genève.
- HERTZ, Robert, 1908**, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris (1970).
- ILLOUZ, Charles, 2010**, *La parole ou la vie. Valeur et dette en Mélanésie*, Rennes.
- LAMBERT, Pierre, 1900**, *Moeurs et superstitions des néo-calédoniens*, Nouméa.
- LEBLIC, Isabelle, 2004**, « Métissage et parenté. Assimilation de non-Kanak dans le système des moitiés matrimoniales à Ponérihouen », *Annales d'histoire calédonienne* 1. « La Nouvelle-Calédonie. Terre de métissage », p. 35-56.
- LEBLIC, Isabelle, 2008**, *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoir et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Paris.
- LEBLIC, Isabelle, 2010**, *Échanger dans la route. Parenté, alliances, rituels et territoires paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)*, Manuscrit pour l'HDR, EPHE, Paris.
- LEENHARDT, Maurice, 1937**, *Gens de la Grande Terre*, Paris.
- LEMONNIER, Pierre, 2005**, « L'objet du rituel : rite, technique et mythe en Nouvelle-Guinée », *Hermès* 43/3, p. 121-130.
- LEMONNIER, Pierre, 2012**, *Mundane objects. Materiality and Non-Verbal Communication*, Walnut Creek.
- LEROI-GOURHAN, André, 1965**, *Le geste et la parole. II La mémoire et les rythmes*, Paris.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1922**, *Argonauts of the Western Pacific*, London.
- MAUSS, Marcel, 1923-1924**, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris (1950), p. 142-279.
- MONNERIE, Denis, 1996**, *Nitu, les vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu (Iles Salomon)*, Leiden.
- MONNERIE, Denis, 2005**, *La parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*. Paris.
- MONNERIE, Denis, 2008**, « The Great House and the Marché. Two Kanak exchange complexes (New-Caledonia) », dans P. Stewart & A. Strathern (éd.), *Exchange and Sacrifice*. Durham, N.C., p. 27-54.
- MONNERIE, Denis, 2012a**, « Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie) », dans M. Bailly, P. Lemonnier & S. Revolon (éd.), *Objets irremplaçables*, Thema de *Techniques et Cultures* 58, p. 122-141. [www.cairn.info/load\\_pdf.php?download=1&ID\\_ARTICLE=TC\\_058](http://www.cairn.info/load_pdf.php?download=1&ID_ARTICLE=TC_058)
- MONNERIE, Denis, 2012b**, « Significations, valorisations et performativité de la nomination dans l'organisation sociale à Arama (Nouvelle-Calédonie). Système, résilience et créativité », dans S. Chave-Dartoën, C. Leguy & D. Monnerie (éd.), *Nomination et organisation sociale*, Paris, p. 129-165.
- MONNERIE, Denis, 2014a**, « Expériences, performances et compétences dans les cérémonies kanak (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie) », dans S. Bornand & C. Leguy (éd.), *Compétences et performances*, Paris, p. 265-290.
- MONNERIE, Denis, 2014b**, « Les échanges en Océanie et l'anthropologie », dans L. Dousset, B. Glowcowski & M. Salün (éd.), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes*, Marseille, p. 127-159.
- MONNERIE, Denis, 2016a**, « Relations et substances : l'anthropologie et les enseignements des cérémonies kanak. (Nord de la Grande Terre, Kanaky Nouvelle-Calédonie) », dans C. Barraud, A. Iteanu & I. Moya (éd.), *Puissance et impuissance de la valeur, l'anthropologie comparative de Louis Dumont*, Paris, p. 235-260.
- MONNERIE, Denis, 2016b**, « Oceania and the regional relations paradigm: contrasting regional networks and beyond. 177-190 », dans F. Valentin & G. Molle (éd.), *Spatial dynamics in Oceania, Séances de la Société Préhistorique Française* 7, Paris. [http://www.prehistoire.org/515\\_p\\_48142/acces-libre-sEance-7-la-pratique-de-l-espace-en-ocEanie-decouverte-appropriation-et-emergence-des-systemes-sociaux-traditionnels.html](http://www.prehistoire.org/515_p_48142/acces-libre-sEance-7-la-pratique-de-l-espace-en-ocEanie-decouverte-appropriation-et-emergence-des-systemes-sociaux-traditionnels.html)

**MONNERIE, Denis, 2016c**, « Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativité et souveraineté kanak (Arama, Nouvelle-Calédonie) », dans Aurélie Condevaux, Géraldine Le Roux & Laura Schuft (éd.), *Du corps à l'image. La réinvention des performances culturelles en Océanie*, *Journal de la Société des Océanistes* 142/3, p. 53-72.

**MONNERIE, Denis, 2018**, « Subjuguer ou décrire ? Repenser la puissance coloniale et comprendre les résistances et résiliences kanak en Nouvelle-Calédonie », dans Émilie Nolet, Peter Lindenmann & Laurent Dousset (éd.) *Médiations politiques en Mélanésie contemporaine*, Marseille, p. 125-175. <https://www.pacific-credo.fr/index.php/fr/pacific-credo-publications>

**PEIRCE, Charles S., 1978**, *Écrits sur le signe*, Paris.

**PILLON, Patrick, 1995**, « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* 100-101, p. 165-190.

**SERVET, Jean-Michel, 2013**, « Monnaie : quand la dette occulte le partage », *Revue Française de Socio-Économie* 12/2, p. 125-147.

**THURNWALD, Richard, 1937**, *L'économie primitive*, Paris.

**TURNER, Victor, 1968**, *Les tambours d'affliction*, Paris (1972).

**VAN GENNEP, Arnold, 1909**, *Les rites de passage*, Paris (1981).