Religion et institutions dans le monde grec

Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace : les paysages religieux maritimes

Conférence de l'année 2013-2014

François de Polignac

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1356>

DOI : 10.4000/asr.1356

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 195-200

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

François de Polignac, « Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace : les paysages religieux maritimes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 03 août 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/asr/1356> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1356>

***Constructions, interprétations et représentations culturelles de l'espace :
les paysages religieux maritimes***

I. Des confins terrestres aux confins maritimes

Dans le sillage des travaux présentés à l'occasion du colloque « Qu'est-ce qu'un paysage religieux ? » (Collège de France, 2009)¹, l'enquête avait continué à porter sur les modes de construction et de représentation religieuses des espaces de limite et de contact, en revenant sur la notion de *confins*, trop souvent traitée comme une réalité invariable résultant d'une situation topographique déterminée. Elle avait permis de montrer que, comme toute notion culturelle, l'idée de limite ou de confins était une construction susceptible de varier et de revêtir des significations différentes selon l'époque et le lieu de l'observation, bref de mobiliser des perceptions susceptibles d'être retravaillées et modifiées. L'examen d'un certain nombre de situations de contiguïté territoriale mit en lumière des cas où, selon les contextes, les mêmes lieux « d'entre-deux » pouvaient se voir revêtus de fonctions tantôt de contact, de facilitation du passage, d'accueil, voire même de « lieu central » par rapport aux régions environnantes, tantôt de lieu de confins, d'éloignement, de délimitation et de clôture². Un moment important, dans la compréhension de ces phénomènes, est celui où la représentation de ces sanctuaires de confins est effectivement construite à partir d'un centre qui refaçonne et unifie les significations d'un lieu en fonction de ses perspectives propres ; à Athènes, par exemple, la tragédie a fortement contribué à réélaborer les représentations d'un certain nombre de cultes de la périphérie de l'Attique.

C'est ce dernier constat qui a orienté l'étude vers la notion de confins maritimes et, de là, vers la question du paysage religieux maritime. Les tragiques athéniens reconstruisent en effet l'image des sanctuaires de confins maritimes aussi bien que terrestres ; mais, contrairement à ce qu'une analyse trop rapide pourrait laisser penser, tous les sanctuaires proches de la mer n'ont pas nécessairement une signification maritime ; et la notion même de « sanctuaire maritime » méritait un examen approfondi. Pour ces sanctuaires comme pour les sanctuaires des confins territoriaux, une interprétation de la signification des lieux de culte fondée sur une appréciation apparemment objective, parce que topographique, de leur situation spatiale revient en fait à imposer notre propre vision de l'espace sans tenir compte des

1. Publié en 2010 : F. DE POLIGNAC, J. SCHEID (éd.), *Qu'est-ce qu'un paysage religieux ?*, *Revue de l'Histoire des Religions* 227/4 (2010), p. 427-719.

2. Voir par exemple F. DE POLIGNAC, « L'Amphiaraon d'Oropos, un culte à double visage dans un espace intersticiel », dans N. BELAYCHE et D. DUBOIS (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, p. 93-105.

représentations anciennes. L'analyse doit donc mettre en lumière la différenciation là où un regard superficiel ne voit que de la ressemblance. L'enquête a pour cela procédé en plusieurs étapes et selon plusieurs méthodes. Une première approche a consisté à prendre en considération, à travers la Méditerranée, des ensembles de lieux de culte définis soit par la divinité principale qui y était honorée – l'analyse a comparé un certain nombre de sanctuaires d'Artémis, d'Héra et d'Aphrodite ponctuant les rivages méditerranéens –, soit par des singularités partagées – par exemple le groupe des sanctuaires égéens qui se signalent par la présence d'abondantes offrandes orientales ou orientalisantes à l'époque archaïque ; ou bien encore les monuments (tombeaux, cénotaphes) et sanctuaires où une divinité ou autre entité exerce la fonction de « porte-lumière » (*phosphoros* : Artémis, Hécate, Hécube...). Ces ensembles peuvent évidemment se recouper partiellement. Une seconde voie d'enquête a consisté à reconstruire des « paysages religieux maritimes » en identifiant, sur certains rivages, ou groupes insulaires, ou sur des détroits et passages et dans des complexes portuaires, des ensembles de marqueurs culturels susceptibles de leur donner sens du point de vue du monde maritime.

Cette première partie de l'enquête a très vite confirmé l'importance de la contextualisation du regard (où se situe le point d'observation à partir duquel rites et récits font sens ?) et la nécessité de remettre constamment en cause toute notion de « paysage maritime » qui prendrait simplement appui sur la proximité topographique avec l'espace marin : espace marin et paysage maritime, en particulier paysage religieux maritime, ne se confondent pas. Les exemples d'Artémis, Héra ou Aphrodite ont clairement montré que les lieux de culte d'une même divinité situés à proximité des rivages peuvent revêtir des significations très variées. Certains sont ouvertement signalétiques et font sens dans le cadre d'un ensemble de lieux (généralement marqués par un point fort topographique très facilement identifiable : cap très saillant, promontoire escarpé, montagne) jalonnant des parcours maritimes³ ; pour d'autres, la mer semble présente essentiellement, sinon uniquement, comme voie d'accès rituelle privilégiée (ainsi pour Héra à Pérachora, en face de Corinthe) ; d'autres enfin tournent le dos à l'espace maritime et fonctionnent comme « bout du monde » du point de vue territorial, même si des légendes semblent associer la mer à leur histoire (cas de nombreux sanctuaires d'Artémis, dont Brauron). L'impression que ces sanctuaires en bordure maritime fonctionnent comme des réseaux dans le cadre d'une « connectivité méditerranéenne » généralisée et participent nécessairement de la protection des navigations le long de certaines routes peut donc s'avérer tout à fait illusoire.

3. F. de POLIGNAC, « Paysages maritimes et monuments "signalétiques" : le Kynosèma de Chersonèse », dans M. DANA et F. PRÊTEUX (éd.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore*, à paraître (Supplément aux Dialogues d'Histoire Ancienne).

II. Poséidon en situation

Ne pas prendre Poséidon en considération dès le départ était un moyen de ne pas se trouver dans l'impasse d'une interprétation essentialiste de la divinité et de ne pas se trouver piégé par des raisonnements circulaires sur l'association de la divinité au domaine marin sur lequel elle règne. Avoir abordé la question par d'autres divinités ou autres entités (héros, monuments funéraires) a permis dans un second temps d'insérer le dieu dans un ensemble de présences et de relations établies au sein desquels il convenait de définir son rôle particulier. Dans un premier temps, les analyses qui tendent à considérer Poséidon comme l'ancien dieu souverain de l'âge du Bronze, en particulier à Pylos⁴, ensuite détrôné par Zeus, ou bien comme le dieu autour duquel se serait organisée, à haute époque et au cap Mycale, la transmission culturelle de Pylos au milieu ionien d'Asie qui aurait donné naissance à l'épopée homérique⁵, ont été examinées avec attention, mais pour les écarter, la perspective génétique qui les inspire reposant sur des bases extrêmement fragiles et s'avérant inopérante pour les questions examinées ici. À partir de là, l'enquête a procédé en combinant plusieurs méthodes et plusieurs types d'analyse afin de mettre Poséidon en situation dans de multiples contextes.

Elle a d'abord cherché à identifier des « paysages poséidonien » – non pas simplement les lieux où Poséidon est présent, mais ceux où sa présence est ce qui donne à ce paysage toute sa signification. Pour bien comprendre la différence, il suffit de prendre l'exemple des caps et promontoires : bien entendu on trouve Poséidon sur un certain nombre d'entre eux, mais il n'est pas le seul dieu associé à ces espaces. Ce type de paysage n'est pas poséidonien en soi. À l'inverse, en repartant des études que Francis Vian avait autrefois consacrées aux géants des mers, des passes et des défilés⁶, il est possible d'identifier un ensemble de lieux qui, malgré leurs différences apparentes, relèvent tous des mêmes modalités d'action du dieu. Il s'agit de paysages qui peuvent être maritimes aussi bien que terrestres : certains détroits marins, des vallées, des isthmes. Parmi les premiers figurent le détroit de Sicile et le détroit de Gibraltar (et peut-être le détroit de l'Europe), marqués par la présence de Poséidon et/ou de géants qui lui sont étroitement associés : sur le détroit de Sicile, un sanctuaire de Poséidon sur la rive italienne et une tombe de Pélôr se faisaient face, reproduisant ainsi l'association entre le dieu et le géant Pélôr ou Péloros qui caractérise la légende du creusement de vallée du Tempé en Thessalie par Poséidon, et l'assèchement consécutif de la plaine thessalienne. À Gibraltar, c'est la probable présence du géant et du Cent-Bras Briarée sur les lieux avant la fixation de la légende d'Héraclès qui introduit Poséidon. Dans ces épisodes, le dieu ou les géants qui lui sont associés sont crédités tantôt de l'ouverture des passes (détroits, vallée), tantôt de leur resserrement. Cette apparente contradiction se retrouve à propos des isthmes. Isthmes marins bien entendu, comme celui de

4. Ch. DOYEN, *Poséidon souverain. Contribution religieuse à l'histoire de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles 2011.

5. D. FRAME, *Hippota Nestor*, Cambridge (Mass.) 2009.

6. F. VIAN, « Les Géants de la mer », *Revue archéologique* 22 (1944), p. 97-117 ; Id., « Génies des passes et des défilés », *Revue archéologique* 39 (1952), p. 129-155.

Corinthe qui, évidemment, est souvent décrit comme un pont jeté entre le continent et le Péloponnèse ; mais qui est parfois aussi décrit comme un joug qui tient ensemble, en un commun attelage, les deux mers qui le bordent. Mais isthmes terrestres aussi, comme la dorsale de collines qui, partant du pied nord de l'Hélicon, s'étend entre les deux plaines de Thèbes et d'Orchomène ; or, là, le sanctuaire de Poséidon d'Onchestos et son rite si spécifique des chars et de leurs chevaux lancés à vide mettent précisément à l'épreuve la solidité du joug, de l'attelage, associant très clairement Poséidon au « tenir ensemble » des lieux qui doivent être tout à la fois séparés mais maintenus proches pour fonctionner.

Une concentration de lieux associés à Poséidon, soit par des sanctuaires, soit par des récits, attire inévitablement l'attention, mais peut s'avérer trompeuse. C'est le cas du « cercle » que forment, à partir du cap Géraistos au sud de l'Eubée, les sanctuaires de l'arc saronique (Sounion, Mégare, l'Isthme, Épidaure, Trézène/Calaurie, certainement Égine), les lieux de la légende de Thésée entre Trézène et Athènes (les monstres ou brigands mis hors d'état de nuire sont parfois présentés comme des enfants de Poséidon, qualité qu'ils partagent avec Thésée), les légendes de Céos et le sanctuaire de Tènos dans les Cyclades, avec un prolongement important dans les cités de la pentapole dorienne considérées comme colonies d'Épidaure et Trézène : Cos, Halicarnasse. Il peut paraître tentant de suivre une logique géographique linéaire pour expliquer toutes ces présences alignées sur des rivages proches, voire contigus, comme semblerait y inviter le modèle de la fameuse amphictyonie de Calaurie qui se serait étendue d'Orchomène à Prasiai (sur la côte orientale du Péloponnèse, ensuite représentée par Sparte) en passant par Athènes, Égine, Épidaure, Trézène, Nauplie (puis Argos). Encore faut-il souligner que deux des principales caractéristiques de cette amphictyonie, qui n'est attestée qu'au III^e siècle, sont d'englober une cité qui n'a rien de maritime, Orchomène, et de contourner soigneusement un des plus grands sanctuaires de la région, celui de l'Isthme : c'est surtout en fonction de ces deux particularités qu'il faut essayer de l'analyser, sans doute dans le cadre de la très forte présence des Lagides à Calaurie. Mais là encore, une interprétation fondée sur une seule source et un seul mode de lecture de l'espace risque vite de déboucher sur des raisonnements circulaires. Il convient plutôt de sérier les types de présence et d'articulation entre sanctuaires, bref de procéder à l'identification des différents systèmes culturels qui organisent l'espace de Poséidon.

Dans cette perspective, il est possible de mettre d'emblée à part le sanctuaire de l'île de Tènos. Paradoxalement, même si son culte est attesté ici ou là dans les Cyclades par des inscriptions, Poséidon ne semble ni très présent dans les légendes de la région – en mettant à part Céos où il précipite une partie de l'île dans les flots, et la tradition selon laquelle il aurait échangé avec Apollon l'île de Dèlos contre Calaurie –, ni y posséder de grand sanctuaire sauf à Tènos. Mais ce dernier est singulier. Il est fondé vers la fin du IV^e siècle, soit peu après le synœcisme effectué au profit de l'habitat principal de Tènos, sur la côte sud de l'île. Le sanctuaire s'ouvre directement sur le littoral, dans une baie immédiatement à l'ouest de la ville. Dédié à Poséidon et Amphitrite, il se caractérise par l'absence totale de toute référence à une mythologie locale de Poséidon. Celui-ci est là avec son épouse en tant que dieu de la mer, un point c'est tout. Ce vide sidéral de tout arrière-plan

légendaire ou cultuel n'empêcha pas les Tèniotes d'en faire leur principal sanctuaire « diplomatique », en négociant avec acharnement la reconnaissance de l'asylie du sanctuaire tout au long de l'époque hellénistique, ce qui permit pendant un temps au Poséidonion de devenir, au II^e siècle, le sanctuaire où le *koinon* des Nèsiotes affichait ses décrets.

Un autre modèle « prêt à l'emploi » comme celui de l'amphictionie est celui qui analyse les cultes dans la perspective des liens entre métropoles et colonies. Il est clair, comme on le verra, que l'articulation est forte entre les Poséidon de Trézène et Épidaure et ceux d'Halicarnasse et de Cos. Mais à se précipiter trop vite sur ce type d'interprétation familier, on risque de passer à côté d'autre chose. Il convient de prendre les choses un peu plus en amont, en quelque sorte, en prenant comme point d'observation le Poséidon du cap Géraistos, au sud de l'Eubée, un des sanctuaires de cap mentionnés dans l'Odyssée, quand Nestor sacrifie à Poséidon sur le cap (III, 177-179). Aux époques classique et hellénistique, le sanctuaire dépendait de la cité de Carystos qui sut faire reconnaître, là encore, son statut d'asylie (*IG* XII, 9, 44). Mais le mot se retrouve sous de multiples formes dans l'espace considéré ici : il donne son nom à un mois, Géraistios, attesté à Trézène, Cos, Calymna, mais aussi à Sparte ; à une fête, les Gerastiai, célébrée, si l'on en croit nos sources, au cap Geraistos et à Trézène ; à une phratricie, les Géraistiastai, attestée à Trézène ; à une épiclese de Poséidon Géraistios que l'on trouve sur plusieurs inscriptions à Cos ; enfin, à port « Géraistikos » sur l'île de Téos. Par ailleurs des traditions faisaient de Géraistos, Calauros et Tainaros trois frères, éponymes des sanctuaires qu'ils auraient fondé – ce qui introduit le cap Ténare dans l'horizon de l'analyse. Cette prolifération de noms dérivés de celui du cap eubéen mérite quelque attention.

Un trait singulier des fêtes célébrées sous le nom de Geraistiai est, apparemment, d'être des fêtes de renversement : Athénée (XIV, 693 C) les compare en effet aux Pelôria de Thessalie, autres fêtes en l'honneur de Poséidon, où les esclaves se faisaient servir par les maîtres. Cela n'empêche pas Poséidon de patronner, en d'autres occasions, maintes formes d'ordre, de classement, de hiérarchie. À Trézène en particulier, la généalogie des dynasties royales fait du dieu le père de chacun des trois héros qui participent à la fondation et à l'évolution de la cité : loin d'être écarté comme à Athènes, et même s'il doit faire place à Athéna, Poséidon est bien dieu souverain à Trézène. C'est ce qui rend intéressant une inscription d'Halicarnasse qui met en ordre le comput des premiers temps de la colonie en prenant comme référence les prêtrises de Poséidon depuis la fondation de la cité⁷ – un processus analogue à celui des Argiens qui comptaient le temps en se fondant sur la succession des prêtresses d'Héra. Présentée comme la transcription d'une stèle ancienne, l'inscription (d'époque hellénistique) placée devant une statue de Poséidon, mélange des noms de héros typiquement trézéniens à d'autres noms qui font plutôt référence à d'autres cités du golfe saronique, conférant ainsi au dieu d'Halicarnasse un rayonnement qui va bien au-delà de la cité d'origine : le premier mentionné est ainsi « Télamon fils de Poséidon », ce qui évoque évidemment Égine ; le troisième par contre est Hypérés, un des fondateurs de Trézène ; puis

7. *SIG*³, 1020.

vient Alcyoneus, qui attire l'attention sur Mégare. Plus loin viennent Hyrieus, qui a des connotations béotiennes, puis Anthas, autre héros trézénien, et un certain « Nèsiôtès » (l'insulaire) qui fait évidemment penser à la ligue des Nèsiotes. On peut se demander si cette liste ne recrée pas une sorte « d'amphictionie virtuelle » autour du Poséidon de Trézène et d'Halicarnasse.

Poséidon ordonnateur et Poséidon dieu d'inversion : il y a là une apparente contradiction qui doit pouvoir se résoudre, cependant, par l'analyse de la figure du dieu dans ses multiples manifestations. Cette même ambiguïté se lit dans les rapports de Poséidon avec les géants, les cyclopes, les Cent-Bras, toutes ces créatures monstrueuses dont il sait cependant tirer parti pour faciliter la vie humaine en créant détroits, isthmes, vallées. C'est en ce sens qu'il convient de porter l'analyse en continuant à examiner les différentes situations, les systèmes cultuels où Poséidon se trouve placé.

Sont intervenus dans le séminaire :

Le 17 décembre 2013 : Massimo Osanna, professeur à l'Université de Basilicate, « Résidence princière et activités culturelles à Torre di Satriano ».

Le 14 janvier 2014 : Adrian Robu, post-doctorant du Labex DynamiTe, ANHIMA, « Poséidon et les héros marins à Mégare ».

Le 28 janvier 2014 : Ioanna Patera, « Les offrandes comme substituts dans les sanctuaires grecs ? »

Le 1^{er} avril et le 8 avril 2014 : Gabriella Pironti, directrice d'études invitée.

Le 13 mai 2014 : Panagiota Avgerinou, conservatrice en chef, troisième Éphorie des Antiquités, « The Eleusinian Mysteries and the Sanctuary Area at Eleusis ».