

Religion, société et institutions dans le monde grec

Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-VI^e siècles) : Égine, Attique, Argolide

François de Polignac



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4401>

DOI : 10.4000/asr.4401

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2023

Pagination : 181-190

ISBN : 978-2909036-51-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

François de Polignac, « Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-VI^e siècles) : Égine, Attique, Argolide », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 130 | 2023, mis en ligne le 31 juillet 2023, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4401> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4401>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Religion, société et institutions dans le monde grec

François de POLIGNAC

Directeur d'études

Genèse et mutations des paysages religieux (XIII^e-VI^e siècles) : Égine, Attique, Argolide

LA conférence a été consacrée à la poursuite de l'enquête entamée en 2020-2021 sur les mutations des paysages religieux et des systèmes culturels entre la fin de l'âge du Bronze et le début de l'époque archaïque¹. Comme précédemment, la recherche ne vise pas seulement à répertorier les changements qui affectent la topographie culturelle et le fonctionnement des sanctuaires dans toute cette période, ce qui constitue ce qu'on peut appeler l'espace culturel. En mobilisant la notion de paysage religieux, qui englobe celle d'espace mais ne se limite pas à lui, elle vise à mettre en lumière des constructions culturelles, des représentations de l'espace dont la dimension religieuse est en constante interaction avec les autres formes d'expérience individuelle et collective.

1. Nouvelles recherches sur les cultes de sommet (Égine, Péloponnèse)

La reprise en 2021 des fouilles au sommet du mont Oros à la pointe sud de l'île d'Égine, dans le cadre d'une collaboration entre l'Éphorie du Pirée et des îles et l'École suisse d'archéologie en Grèce, à laquelle le Directeur d'étude a été associé en tant que conseiller scientifique, a été l'occasion de rouvrir le dossier des cultes de Zeus ou Zeus et Héra pratiqués au sommet de certaines montagnes. Les fouilles menées récemment sur d'autres hauteurs du Péloponnèse : le mont Lycée en Arcadie, le mont Arachnaion en Argolide, ont en effet montré que les cultes bien attestés sur ces deux sommets à l'époque historique étaient déjà pratiqués à l'âge du Bronze (Bronze récent, peut-être même Bronze moyen pour le Lycée) et s'étaient parfois maintenus sans interruption pendant le premier âge du Fer (mont Lycée).

1. *Annuaire EPHE-SR* 129, Résumés des conférences et travaux de l'année 2020-2021 (2022), p. 227-234.

À Égine, le culte de Zeus Hellénios pratiqué au sommet du mont Oros, dont la fondation était attribuée à Éaque, fut un des cultes majeurs de l'île à l'époque historique : c'est lui que les Éginètes choisirent d'établir à Naucratis en Égypte pour les représenter auprès des autres cités qui participaient à la fondation, et le rayonnement du culte dans la cité à l'époque archaïque est démontré par les aménagements monumentaux qui, au pied de la montagne, permirent à partir du VI^e siècle d'accueillir les foules et les offrandes qu'on ne pouvait rassembler au sommet de la montagne, trop exigü, où se dressait l'autel. Or, les fouilles pratiquées à la fin des années 1930 avaient révélé l'existence d'un habitat de la fin de l'époque mycénienne (fin de l'époque palatiale et époque post-palatiale) au sommet de la montagne, et mis au jour quelques objets pouvant être de nature culturelle, en particulier une figurine féminine creuse d'un type attesté également dans le sanctuaire d'Aphaia, et datable de l'époque palatiale (HR III A2/B)². La nature et la chronologie de l'habitat restaient cependant imprécises (site refuge ?) et l'existence d'un culte éventuel à l'âge du Bronze n'était qu'une hypothèse ; l'objectif des nouvelles fouilles est d'apporter des éléments de réponse à ces questions.

À titre préliminaire, dans l'attente de nouvelles données, il a paru utile de clarifier les enjeux de l'histoire de ces cultes. Bien que d'altitude moyenne (518 m), le mont Oros est remarquable par sa centralité dans le golfe Saronique, où on l'aperçoit de quasiment partout et sur lequel il offre une vue panoramique presque totale. Cette centralité n'est pas sans évoquer la légende de fondation du culte où c'est à la demande « des Grecs », voire « de tous les Grecs », qu'Éaque prie Zeus, son père, de mettre fin à une sécheresse. Mais elle rappelle aussi le rôle central que joua Égine dans toute la région pendant une grande partie de l'âge du Bronze. Le site de cap Colonna, dont l'essor et la richesse sont perceptibles dès la deuxième partie de l'Helladique Ancien et qui commença à être fortifié vers la fin du 3^e millénaire, fut pendant longtemps un centre dynamique au sein de réseaux englobant la Crète, la mer Égée et l'Argolide. Il semble avoir joué un rôle majeur dans la réception et la diffusion d'influences extérieures, crétoises en particulier, et avoir contribué, dès le tournant du Bronze Moyen et Récent, à l'élaboration des modèles culturels (par exemple dans les pratiques funéraires) qui furent adoptés par les élites palatiales émergeant sur le continent (en particulier à Mycènes)³. Néanmoins, dans l'état actuel des connaissances, aucun des deux grands cultes de l'île pour lesquels une phase remontant à l'âge du Bronze est soit assurée – Aphaia - soit supposée - Zeus du mont Oros-, ne semble actif à l'époque du plus grand rayonnement du site de Colonna.

2. W. Gauss, « Prähistorische Funde vom Gipfel des Oros auf Ägina », dans F. Lang, C. Reinholdt, J. Weilhartner (éd.), *Stephanos Aristeios. Festschrift Stefan Hiller*, Vienne 2007, p. 125-142.

3. Th. Tartaron, *Maritime Networks in the Mycenaean World*, Cambridge 2013, p. 213-271.

C'est en effet plutôt dans la toute dernière partie de l'âge du Bronze, à l'époque palatiale (XIV^e et XIII^e siècles), époque moins bien connue à Colonna, que les premières traces possibles de culte semblent apparaître à Aphaia et peut-être à Oros⁴.

Si cette hypothèse était vérifiée, la genèse de ces cultes s'insérerait dans un ensemble de transformations qui affectent non seulement l'île d'Égine, mais tout le golfe Saronique. Au niveau local, elle est concomitante avec le développement de nouveaux petits habitats de proximité dans l'est et le sud de l'île. Mais de nouveaux sites (habitats ou lieux de culte) apparaissent aussi à la même époque sur le continent, du côté occidental du golfe, et ces sites semblent parfois placés sous l'influence directe de Mycènes (comme celui de Kalamianos face à Colonna). C'est également à ce moment qu'apparaît le culte pratiqué au sommet du mont Arachnaion, qui domine aussi bien le golfe Saronique au nord-est que la plaine d'Argolide à l'ouest. Enfin, certains éléments du mobilier votif (types de figurine) trouvés à Aphaia semblent dénoter l'adoption de pratiques cultuelles attestées à Mycènes même. Ce n'est donc pas dans un cadre uniquement local, à l'échelle de l'île, qu'il convient d'analyser les débuts des cultes d'Égine. Leur apparition s'inscrit dans un ensemble de mutations à l'époque où s'affirme la suprématie régionale des palais d'Argolide, en particulier Mycènes, qui semble engendrer un relatif déclin de Colonna.

Une meilleure connaissance des premiers temps du culte de Zeus sur le mont Oros permettrait donc de mieux comprendre l'évolution générale des systèmes cultuels régionaux à la fin de l'âge du Bronze et, par conséquent aussi, leur fonction au premier âge du Fer. Car on peut supposer que l'ancienneté et le positionnement central, dans leur contexte, des cultes de sommet leur confère un rôle particulier dans les mutations du paysage religieux. Quelle relation, par exemple, établir entre l'importance régionale du culte du mont Lycée à l'âge du Bronze et l'apparition du culte de Zeus à Olympie au XI^e siècle? Certaines similitudes (par exemple l'autel de cendres) invitent à penser les deux sanctuaires, au départ, dans un même système cultuel. En Argolide, la situation du culte du mont Arachnaion au premier âge du Fer est moins claire, mais sa reprise au VIII^e siècle coïncide avec l'apparition de toute une série de sanctuaires en Argolide. En Attique, les cultes des sommets de l'Hymette et du Parnès, parfaitement visibles depuis Égine, sont attestés dès le Protogéométrique et comptent ainsi parmi les tout premiers sanctuaires attestés autour d'Athènes. Il convient donc de reprendre l'analyse des systèmes cultuels de ces régions en donnant leur juste place à ces cultes souvent traités comme marginaux.

4. K. Pilafidis-Williams, « A Mycenaean Terracotta figure from Mount Oros in Aegina », dans Ch. Morris (éd.), *Klados. Essays in honour of J. Nicolas Coldstream*, Londres 1995, p. 229-235 ; ead., *The sanctuary of Aphaia on Aegina in the Bronze Age*, Munich 1998.

2. Retour sur l'Héraion d'Argolide

Reprendre l'étude des cultes d'Argolide à l'époque géométrique suppose de revenir en premier lieu sur les débats concernant l'Héraion de Prosymna afin de clarifier méthodes et enjeux de l'enquête. Le grand sanctuaire de Héra qui domine la plaine d'Argolide appartient à la catégorie des lieux de culte implantés sur un ancien habitat de l'âge du Bronze, sans qu'une continuité puisse être postulée entre l'un et l'autre. Il a été fondé vers le début ou le milieu du VIII^e siècle sur les pentes d'une petite acropole abandonnée à la fin de l'époque palatiale. Occupant une position intermédiaire par rapport à Mycènes, Tirynthe et Argos, et en surplomb de la plaine, le sanctuaire manifeste la souveraineté de la déesse sur l'Argolide que les mythes et l'épopée considèrent comme son domaine privilégié. À l'époque classique, cette souveraineté se confond avec celle que la cité d'Argos exerce sur la plaine qu'elle a soumise. Le rôle du sanctuaire dans les époques antérieures a été l'objet de débat dans les dernières décennies du XX^e siècle, la question étant de savoir si dès sa fondation le culte était commun à tous les habitants de la plaine ou s'il n'était partagé que par les communautés d'Argolide orientale⁵. La discussion n'a pas été reprise depuis lors, faute d'éléments nouveaux. Il a paru cependant utile de réexaminer le dossier pour bien préciser les termes et enjeux du débat.

L'idée que le culte de Héra ne concernait à l'origine que la partie orientale de l'Argolide repose sur une analyse selon laquelle tant les traditions légendaires que la culture matérielle montreraient une séparation nette et durable entre la région de Mycènes, Tirynthe et Nauplie d'un côté, d'Argos de l'autre. Parmi les premières, est mise en avant la division qui s'opère dans les lignages royaux à partir du conflit entre Acrisios et Proitos, fils d'Abas, lui-même petit-fils de Danaos. Acrisios ayant gardé Argos et Proitos ayant fondé Tirynthe, une scission définitive aurait ainsi séparé les lignages de l'est et de l'ouest de la plaine argienne, et ce sont Tirynthe et le lignage oriental qui auraient été particulièrement liés à Héra. Le sens des partages et scissions dans les traditions d'Argolide a déjà été étudié dans le séminaire il y a quelques années, et il avait été souligné que la scission peut être une manière discursive de créer de l'unité à rebours entre des segments séparés ; elle ne peut pas être considérée comme la simple transcription de véritables partages territoriaux⁶.

En outre, il ne faut pas oublier la saisissante inversion de position qui s'effectue lorsque Persée, descendant d'Acrisios, et Mégapenthès descendant de Proitos

-
5. J. Hall, « How Argive was the 'Argive' Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900-400 », *American Journal of Archaeology* 99 (1995), p. 577-613 ; F. de Polignac, « Cité et territoire à l'époque géométrique : un modèle argien ? », dans A. Pariente et G. Touchais (éd.), *Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme*, Athènes 1998, p. 141-162 ; I. Strøm, « The Early Sanctuary of the Argive Heraion and its external Relations (8th-early 6th cent. BC) », *Acta archaeologica* 59 (1988), p. 173-203 ; *Proceedings of the Danish Institute at Athens*, I, 1995, p. 37-127 ; II, 1998, p. 37-125 ; VI, 2010, p. 73-159.
 6. *Annuaire EPHE-SR* 127, Résumés des conférences et travaux de l'année 2018-2019 (2020), p. 87-92.

échangent leurs royaumes, échange qui permet de penser la fondation de Mycènes par Persée et l'enracinement des Perséides, et avec eux des Héraclides et des Atrides à Mycènes qui passe ainsi au premier plan. Quant à la dénomination « Argos », ce n'est peut-être pas avant l'époque classique qu'elle ne désigne que la cité, et non la plaine tout entière. Enfin, il ne faut pas oublier que ces généalogies reflètent des enjeux idéologiques, et en particulier celui de la légitimité de la souveraineté héraclide sur le Péloponnèse, pour laquelle l'enracinement à Mycènes est une étape indispensable. Les deux ensembles dynastiques présents en Argolide ne semblent pas représenter le même ordre de préoccupation et ne peuvent être mis sur le même plan. Ce qui se passe à l'est, qu'il s'agisse de Proitos et de ses descendants dans un premier temps, puis de Persée et des Perséides/Héraclides/Atrides, est centré sur le thème général de l'établissement de la souveraineté régionale, autour de Tirynthe d'abord, de Mycènes ensuite. À l'ouest, on assiste plutôt à la cristallisation progressive sur la seule cité d'Argos, de personnages et de légendes qui n'ont pas d'ancrage topographique aussi précis et peuvent ainsi se prêter à d'autres récupérations : y sont mis en valeur Danaos et ses filles, Mélampous et Bias époux des Proitides, les Sept contre Thèbes, Diomède, auxquels des monuments sont consacrés parfois dès l'époque archaïque. Mais cela ne permet pas de définir deux identités rivales et immuables.

Dans le domaine de la culture matérielle, l'hypothèse d'une séparation met en exergue les différences entre les catégories d'offrandes trouvées à l'Héraion, en particulier les bronzes, et les objets trouvés dans les tombes et les sanctuaires d'Argos aux époques géométrique et archaïque pour montrer qu'il s'agit de deux univers bien distincts. L'examen du mobilier montre qu'il y a effectivement des discordances. Mais elles n'expliquent pas tout. Car il y a des catégories d'objets que l'on trouve aussi bien à l'Héraion qu'à Argos, voire dans ces deux sites mais ni à Mycènes ni à Tirynthe, et d'autres que l'on ne trouve pas plus à Mycènes ou Tirynthe qu'à Argos (mais que l'on retrouve à Olympie, ou à l'Héraion de Pérachora, ou encore à Tégée ou Sparte). De plus, expliquer la répartition des offrandes de façon mécanique comme le simple reflet des logiques de production et de diffusion, c'est oublier que cette répartition obéit à ses lois propres en fonction de critères proprement rituels, qui se traduisent par des choix parfois très marqués effectués en fonction des contextes (tombes/sanctuaires ; type de divinité ; place du sanctuaire dans l'économie culturelle générale de la région). Ainsi, le sanctuaire de Héra concentre certains types d'offrandes orientales ou orientalisantes que l'on ne trouve dans aucun autre sanctuaire de la région, ce qui est significatif pour comprendre le statut spécial du sanctuaire mais ne dit rien sur l'origine de ceux qui les ont apportés. Ce n'est donc pas avec ce type d'arguments que l'on peut prouver qu'Argos et l'Héraion appartenaient à deux univers étrangers l'un à l'autre. Il convient, là aussi, de cesser de se focaliser sur une situation purement locale et d'élargir la comparaison pour essayer de comprendre des conduites qui pouvaient jouer sur des échelles très différentes, depuis les cultes locaux jusqu'aux sanctuaires panhelléniques comme Olympie.

3. Le premier âge du Fer en Attique

Le cas du mont Oros pourrait aussi modifier notre regard sur les cultes de sommet de l'Attique comme l'Hymette et le Parnès. Il n'y a pas d'indice clair de leur fréquentation à des fins religieuses à l'âge du Bronze. Néanmoins, ils sont parmi les premiers cultes attestés en Attique dès le x^e siècle. Afin de les replacer dans leur contexte, il a paru utile de procéder à un état de la question sur la transition entre la fin de l'âge du Bronze et l'époque archaïque à Athènes et de l'Attique, d'autant plus que ce thème est depuis quelques années l'objet d'une attention renouvelée, signalée par l'organisation de plusieurs colloques⁷. La réflexion se nourrit moins de la découverte de nouveaux grands sites⁸ que de la réinterprétation des données provenant de sites déjà connus (et faisant parfois l'objet d'explorations complémentaires) et de la publication progressive de multiples fouilles ponctuelles disséminées sur le territoire. C'est essentiellement le premier aspect qui a été pris en compte dans le cadre de la conférence, en revenant sur plusieurs sites dont l'histoire et la fonction restent objets de débat. Le sanctuaire d'Éleusis en premier lieu est toujours au cœur des discussions sur la transition du Bronze au Fer, bien que l'opposition ancienne entre les tenants d'une parfaite continuité culturelle entre l'édifice baptisé « Mégaron B » (terminologie qui a conféré d'emblée un statut très particulier à une pièce ainsi détachée de son contexte) et le sanctuaire historique, et ceux qui soulignent le hiatus apparent dans l'occupation du site au premier âge du Fer, ait laissé place à des positions plus nuancées où les phénomènes de reprise ou de (re)sacralisation du site jouent un rôle important. L'examen attentif des données archéologiques⁹ montre que déjà à l'âge du Bronze l'idée d'une cohérence et d'une continuité absolues dans l'usage du groupe de bâtiments qui viennent s'articuler au « Mégaron B », du xv^e au $xiii^e$ siècle (HR IIB-IIIB), se heurte à plusieurs difficultés et contradictions (le « Mégaron » n'est pas préservé intact), et que l'interprétation ne doit pas séparer ce groupe de l'ensemble des édifices contemporains dont les vestiges ont été découverts sur une aire beaucoup plus vaste. De plus, l'occupation du site semble décliner dès avant la fin de la période palatiale, et se réduire à très peu de chose ensuite. Il faut attendre le début du $viii^e$ siècle pour que l'activité reprenne de façon visible avec la construction d'un mur de soutènement d'une terrasse qui, pour la première fois, isole le secteur du « Mégaron B »

7. *Attica from the Late Bronze Age to the End of the Archaic Period. The Spatial Roots of Politics and Society*, organisé par N. Arvanitis et A. Duplouy, univ. Paris 1 Panthéon-Sorbonne/École italienne d'archéologie à Athènes, 10-11 juin 2021 ; *Athens and Attica in the Early Iron Age and the Archaic Period*, organisé par l'Éphorie de l'Attique orientale, l'École Suisse d'archéologie en Grèce, l'École Américaine d'Athènes, Athènes, 8-11 décembre 2022.

8. À l'exception, pour l'époque archaïque, de la nécropole du Phalère : voir, dans ce volume, le résumé des conférences de Stella Chryssoulaki, directrice d'étude invitée.

9. Qui prend appui sur la publication récente de M. Cosmopoulos, *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*, Cambridge 2015, sans en partager pour autant les conclusions en faveur d'une continuité.

du reste du site, sans qu'il soit possible de préciser ce qui subsistait alors des édifices mycéniens. S'agit-il de la première trace de « sanctuarisation » du secteur, d'une forme de récupération d'un lieu rattaché à la mémoire du passé, que celui-ci ait eu ou non une dimension religieuse (il n'y a cependant aucun indice clair d'activité cultuelle d'époque mycénienne)? La question reste ouverte. Les premières traces tangibles d'activité rituelle n'apparaissent que dans la deuxième moitié du VIII^e siècle avec l'aménagement d'une voie d'accès à la terrasse près de laquelle est établi un bûcher sacrificiel, dispositif repris et agrandi au début du VI^e siècle en même temps qu'est édifié, sur la terrasse élargie, ce qui pourrait être un premier temple. Au final, quelle qu'ait été la fonction des édifices mycéniens, ceux-ci semblent avoir servi de support à l'invention d'une mémoire partagée qui a pris la forme d'une tradition religieuse, sans préjuger du processus par lequel celle-ci a abouti à la mise en place des « mystères » éleusiniens.

Un point à souligner dans le culte éleusinien tel qu'il apparaît à la fin de l'époque géométrique est l'usage de la céramique protocorinthienne, très présente au VII^e siècle dans le premier bûcher sacrificiel (« pyra A »). Cette pratique singulière distingue en effet le sanctuaire de presque tous les cultes d'Athènes et de l'Attique, où domine la céramique attique ; elle n'est partagée qu'avec quelques cultes situés à la jonction de l'Attique et de la Béotie (où le protocorinthien est très diffusé), comme celui de Zeus sur le mont Parnès ou celui de la grotte dite « d'Antiope » près d'Éleuthères, dans le Cithéron. Plus singulier encore, elle introduit un décalage entre le sanctuaire de Déméter et Corè et la « maison sacrée », un édifice de la fin de l'époque géométrique situé cent mètres au sud du sanctuaire, associé à une tombe d'adulte masculin avec tumulus de la fin du VIII^e siècle : cette « maison » a été trouvée remplie de restes de sacrifices et de banquets du VII^e siècle mais la poterie utilisée est attique. Ce décalage invite à s'interroger soit sur une différence de fréquentation entre les deux lieux, soit à une différenciation fonctionnelle entre différents types de céramique.

Le cas d'Éleusis pose aussi le problème plus général des formes de fréquentation qui permettent d'identifier un lieu de culte. Des indices de fréquentation peu caractéristique sur le site d'un futur sanctuaire permettent-ils de postuler l'existence d'une pratique cultuelle encore peu reconnaissable? Peut-on même penser à des formes cultuelles qui ne laissent aucune trace? Le moment décisif est-il celui où le culte prend une forme nettement définie et laisse des traces clairement identifiables? C'est là toute l'ambiguïté de la notion d'apparition d'un culte, car le passage des pratiques cultuelles à des formes bien caractérisées peut être distinct du début de la fréquentation d'un site, mais marque une évolution au moins aussi significative. Les situations peuvent varier, comme le montre la comparaison entre les sanctuaires d'Artémis à Mounichia et à Brauron. Le premier, installé sur le cap qui ferme un des ports du Pirée, a livré un mobilier qui semble bien attester l'existence du culte dès la fin du X^e siècle : l'usage continu d'une vaisselle de consommation du vin, l'apparition dès la seconde moitié du IX^e siècle de cratères monumentaux issus des meilleurs ateliers athéniens, puis l'usage au VII^e siècle d'une céramique protoattique de grande qualité, montrent que le culte appartient dès le départ à l'univers de la ville d'Athènes, et même plus précisément,

dans les premiers temps, au monde de l'élite des *astoi*¹⁰. Cette caractéristique explique sans doute en grande partie la fixation précoce des formes matérielles du culte. À Brauron, sur la côte orientale de l'Attique, les toutes premières traces de fréquentation datent du IX^e siècle, voire de la fin du X^e; mais elles sont beaucoup plus limitées, moins caractérisées, et sont loin de présenter la même continuité typologique et stylistique qu'à Mounichia. Ce n'est qu'à la fin du VIII^e siècle que l'on voit apparaître les premières concentrations d'objets que l'on peut interpréter comme des offrandes; c'est au VII^e siècle que le culte connaît un véritable essor sous une forme identifiable grâce à un abondant mobilier rituel et votif. La monumentalisation du sanctuaire, quant à elle, n'est pas perceptible avant la seconde moitié du VI^e siècle (sauf à supposer des aménagements qui n'auraient laissé aucune trace), époque où le sanctuaire est pleinement intégré dans le paysage religieux de la cité. Néanmoins, à la différence de Mounichia, la question se pose à Brauron d'un lien éventuel entre l'origine du sanctuaire et l'existence d'un site du Bronze récent signalé par une nécropole en usage jusqu'au début du XI^e siècle (l'habitat correspondant n'a pas été localisé). Le sommet de la colline dominant le sanctuaire a livré une abondante vaisselle de banquet du Bronze récent, largement importée (Béotie, Égine, Cyclades, Crète). Selon certaines interprétations, cette acropole pourrait avoir fonctionné comme une sorte de centre cérémoniel, mais elle ne présente pas pour autant un caractère religieux évident¹¹. L'usage de l'acropole cesse à la fin de l'époque palatiale, vers 1200, donc un siècle avant la fin de l'habitat signalé par la nécropole. Une continuité n'est donc guère pensable, mais on ne peut exclure que la présence d'un site helladique servant de support à une forme d'invention mémorielle ait contribué à fixer le culte.

Des dynamiques multiples sont donc à l'œuvre en Attique. Dans le cas des sanctuaires bien caractérisés comme ceux qui viennent d'être mentionnés, les incertitudes qui peuvent entourer les premiers temps du culte ne laissent cependant aucun doute sur la destination finale des lieux. Il n'en va pas de même pour un certain nombre de structures d'époque géométrique et archaïque où la distinction entre fonctions domestiques ou pratiques et fonctions rituelles est beaucoup plus difficile à établir. C'est le cas, en Attique, des « maisons sacrées », une catégorie d'édifices dont le nom même dit l'ambiguïté, source de nombreux débats, mais qui recouvre en fait des réalités hétérogènes. Même après le réexamen des données des premières fouilles et des explorations nouvelles qui visent à identifier les biais interprétatifs qui ont souvent orienté la présentation des données archéologiques, ni l'architecture, ni les dispositifs internes, ni le mobilier découvert

-
10. L. Palaiokrassa-Kopitsa et E. Vivliodetis, « The sanctuaries of Artemis Mounichia and Zeus Parnessios », dans V. Vlachou (éd.), *Pots, Workshops and Early Iron Age Society*, Bruxelles 2015, p. 155-179.
 11. *Contra* K. Kalogeropoulos, « Reflections on Pilgrimage at the Acropolis of Brauron during the Late Helladic Period », dans W. Friese, S. Handberg, T. M. Kristensen (éd.), *Ascending and Descending the Acropolis. Movement in Athenian Religion*, Aarhus 2018 (Proceedings of the Danish Institute, IX), p. 221-252.

ne suffisent toujours à comprendre ces édifices, sur lesquels l'attention se focalise parfois au point de faire perdre de vue leur contexte élargi. La « maison sacrée » de l'Académie, la « maison » du ^{vii}^e siècle de l'agora d'Athènes, sous la Tholos classique, vues tantôt comme des lieux de banquets rituels, tantôt comme des habitats, voire comme des ateliers, illustrent bien la difficulté de distinguer nettement les activités rituelles d'autres formes d'usage. Mais dans le cas où on admet l'existence de banquets rituels, ceux-ci sont associés à des pratiques de commémoration en relation avec des tombes voisines, comme à Éleusis, plutôt qu'à de véritables cultes. Un peu différent, à cet égard, est le cas de la « maison ovale » située sur la pente nord de l'Aréopage, à la limite de l'agora classique, découverte en 1932 et depuis lors objet d'un débat constant. Cet édifice, situé à proximité immédiate d'une nécropole d'époque géométrique ayant livré plusieurs tombes à épées et de riches tombes féminines (dont la célèbre « Rich Athenian Lady »), pourrait lui aussi avoir servi de cadre à des banquets commémoratifs dans la deuxième moitié du ^{viii}^e siècle et le début du ^{vii}^e. Détruite vers le deuxième quart du ^{vii}^e siècle (au moment même où toute activité funéraire cesse dans le secteur), elle est recouverte par une couche d'argile formée par l'effondrement des murs, par-dessus laquelle on a trouvé un très riche dépôt votif déversé en une seule fois vers 640/630. Les discussions ont porté à la fois sur la nature de l'édifice (où certains n'ont voulu voir qu'une demeure ou un atelier), sa chronologie et ses liens avec la nécropole voisine, et sur sa relation avec le culte signalé par le dépôt votif¹² : une continuité entre tous ces aspects (même s'il y a un hiatus chronologique entre la fin de la maison et le dépôt votif) serait le signe d'un passage de rituels funéraires à un culte héroïque ou chthonien sur le même lieu, ce passage étant l'indice d'une transformation plus générale du secteur de la future agora avec l'apparition des premières activités à caractère public. En revanche, si on suppose que le dépôt votif provient d'un sanctuaire situé ailleurs (une pratique étrange, car lors des « nettoyages » le mobilier votif est normalement enfoui dans l'aire cultuelle), la maison n'aurait rien à voir avec un culte, ce qui peut conduire à remettre en cause aussi sa fonction cérémonielle antérieure : elle ne serait qu'un des noyaux d'habitat présents dans l'aire de l'agora pendant le premier âge du Fer. Trop souvent, le débat se concentre sur la maison elle-même, sans tenir compte de rapprochements significatifs : une activité cultuelle se développe en effet au ^{vii}^e siècle à une dizaine de mètres à peine de la maison, dans un endroit marqué au ^v^e siècle par un petit péribole de forme triangulaire, et le secteur de la maison pourrait bien avoir été englobé dans cette aire cultuelle - ce qui expliquerait que du mobilier mis au rebut ait été déposé là.

12. Positions opposées de A.-M. D'Onofrio, « Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese », *MEFRA* 113 (2001), p. 257-320, et F. Van den Eijnde, M. Laughy, « The Areopagus Oval Building reconsidered », dans A. Mazarakis (éd.), *Regional Stories. Towards a new perception of the Early Greek World*, Volos 2017, p. 229-248.

Une articulation resterait ainsi envisageable entre une fonction commémorative originelle et la naissance d'un culte, même avec un léger déplacement dans l'espace. Quoi qu'il en soit, l'enjeu du débat n'est pas mineur, dès lors que l'histoire de ce site nourrit le débat sur les origines de l'agora classique.

4. Espaces funéraires et espaces cultuels : étude comparée des cités grecques et des cités de l'Occident romain tardif

Les « maisons sacrées » attiques ont attiré l'attention sur le thème du passage de fonctions funéraires à des fonctions cultuelles, qui revient de façon récurrente dans l'interprétation de dispositifs rituels d'époque géométrique, et que l'on peut résumer comme la transition « des ancêtres à la cité », du familial au politique. Plusieurs sites de ce genre ont été étudiés au cours des deux dernières années, à Érétrie (hérôon de la porte de l'ouest), Viglatouri en Eubée, Oropos, Naxos (Mitropolis et Grotta), Tinos (Xoburgo). Les dernières séances de l'année ont été consacrées à une comparaison visant à marquer les différences entre ces sites (reflétant par ailleurs des situations très hétérogènes) et le rôle des nécropoles des cités d'Occident des IV^e et V^e siècles dans la création de cultes de saints et martyrs, à partir d'exemples comme Milan, Bologne, Reims et Rouen. L'importance accordée aux corps et à leur traitement signale évidemment une différence essentielle entre ces deux mondes, le monument (tombe, marqueur) tenant plus de place que la relique proprement dite dans le monde grec.