Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

11 | 1998

Varia

Massimo OSANNA, Santuari e culti dell'Acaica antica

Yves Lafond

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1241>

DOI : 10.4000/kernos.1241

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1998

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Yves Lafond, « Massimo OSANNA, Santuari e culti dell'Acaica antica », *Kernos* [En ligne], 11 | 1998, mis en ligne le 16 juin 2011, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1241> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.1241>

---

précisent les critères de sélection pour l'accès à certaines fonctions sacerdotales : *pro tou gamou*, *pro gamôn*..., elles nous plongent dans le même embarras en raison de l'ignorance où nous sommes de l'âge « arithmétique » auquel il faudrait fixer, même en moyenne, le mariage (quand on ne nourrit pas (pour moi) des doutes à propos de l'âge « biologique » des filles...).

À ce tableau résumé des problèmes posés par les façons variées de désigner l'état d'une même fille⁵⁵ s'ajoutent, d'une part, ceux qui naissent de l'examen de l'iconographie : c'est ainsi que l'on voit aussi bien des filles pubères (ou, plus exactement, « dans » la puberté) et des filles non-pubères sur les cratérismes braconiens (et, sur ce sujet, nous avons besoin d'une enquête plus large que celle de Chr. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transition. Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athinai, 1988), d'autre part ceux qui viennent de l'arithmétique : que signifient les indications des lexiconographes pour l'âge des filles (seulement dans des contextes rituels) : 7 à 11 ans pour celles-là, 5 à 10 ans pour celles-ci, quand on les rapproche d'autres indications ? Quels rapports entre ces valeurs « objectives » et les termes qui désignent la fille, quels rapports avec les images ? Questions dérangement parce que nombre de traits, nombre de caractères de la fille des chœurs et des chœurs (ainsi l'homoérotisme) changent de sens (au moins pour nous) selon qu'elle a, par exemple, 9 ans ou 16 ans ! Alors, on aimerait bien savoir...

Je continue de penser que deux étapes marquent l'entrée et la sortie d'âges différents pour la fille : sa *ménarché* et sa défloration (c'est-à-dire, en termes sociaux, son mariage). Puberté et rapport à l'homme constituent ses passages fondamentaux. D'où trois étapes : elle est pré-pubère, puis pubère *pro tou gamou*, enfin mariée. Elle ne connaît néanmoins qu'un seul pivotement du sacré, celui qui enregistre le passage de l'homme, le passage par l'homme⁵⁶; la protection des déesses vierges, Athéna et Artémis lui est acquise jusqu'à son mariage, avant qu'elle ne bascule du côté de Déméter et Dionysos (nous laissons de côté la « vieille »). C'est entre les deux premières étapes que les confusions sont tout à la fois fréquentes et dommageables à l'interprétation. Je crois que, faute de distinguer – ou de chercher à distinguer – la pré-pubère de la pubère, on gomme des soucis, des attentions (je pense à celles qui sont dirigées vers le corps), des processus éducatifs spécifiques à chaque âge (je pense à l'érotisation). Mais il faut, pour y parvenir, une connaissance bien meilleure à la fois des champs sémantiques (évolutifs) des noms de la fille et l'enquête la plus large possible sur leurs représentations.

Pierre Brulé

(Université de Haute Bretagne – Rennes 2)

Massimo OSANNA, *Santuari e culti dell'Acaica antica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996. 1 vol. 17 x 24 cm, 326 p., 16 pl. (*Aucnus. Collana di Studi di Antichistica dell'Istituto di Studi comparati sulle Società Antiche. Università degli Studi di Perugia*, 5). ISBN : 88-8114-371-2.

Comment faire apparaître l'emprise de l'histoire sur les pratiques culturelles des anciens Grecs et sur leurs systèmes de représentation du divin ? Plusieurs monographies récentes – celles, notamment, de M. Jost (*Sanctuaires et cultes*

⁵⁵ Pour ne rien dire ici des problèmes liés à l'usage de notre propre langue : il faut ainsi bannir absolument des termes trop spécifiques de notre temps comme « adolescence », « adolescence » ; qu'est-ce que cela pourrait bien désigner en Grèce antique ?

⁵⁶ Sur ce thème, voir mon article *Des osselets et des tambourins pour Artémis*, in *Clio*, 4 (1996), p. 25 sq.

d'Arcadie, Paris, 1985 [*Études péloponnésiennes*, 9]), de F. GRAF (*Nordionische Kulte*, Rome, 1985 [*Institut suisse de Rome*, 21]) ou de G. CASADIO (*Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Rome, 1994) – ont déjà, chacune à leur manière, abordé cette problématique en montrant la fécondité d'une approche qui privilégie l'étude des sanctuaires et des cultes propres à une région donnée.

C'est dans le sillage de tels travaux que s'inscrit le présent ouvrage, consacré aux « sanctuaires et cultes de l'Achaïe antique », une région assez peu étudiée, mais qui a bénéficié dans la dernière décennie d'un regain d'intérêt de la part des archéologues et des historiens, comme en témoignent plusieurs publications du Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine à Athènes : voir A.D. RIZAKIS (éd.), *Achaia und Elis in der Antike*, Paris, 1991 (*Mélétēmata*, 13); ID. (dir.), *Paysages d'Achaïe I. Le bassin du Peiros et la plaine occidentale*, Paris, 1992 (*Mélétēmata*, 15); ID., *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale*, Paris, 1995 (*Mélétēmata*, 20).

Mieux armé donc que ne l'était J. HERBILLON lorsqu'il publiait, en 1929, son ouvrage sur *Les cultes de Patras*, l'A. affirme clairement ses objectifs : il s'agit non pas seulement de décrire les sanctuaires et les pratiques cultuelles tels que nous les restituons des sources littéraires et les données de l'archéologie, mais de parvenir à définir, à partir de ces témoignages, le système de valeurs qu'une société met à l'œuvre dans le domaine de la vie religieuse.

De fait, dans cette perspective, l'exemple achéen n'est pas dépourvu d'intérêt, comme le rappelle l'A. : à l'époque archaïque et classique, l'Achaïe occupait une position marginale dont on peut penser qu'elle favorisa la persistance de très anciennes pratiques cultuelles; le développement soudain de la région lors du renouveau de la Ligue achéenne, au III^e siècle av. J.-C., dut entraîner une revitalisation des cultes anciens en même temps qu'une ouverture à de nouveaux cultes; enfin, l'accession de Patras au statut de colonie romaine fut marquée par les transformations qu'Auguste opéra dans le paysage religieux de la cité.

L'étude de ces stratifications cultuelles se heurte cependant au problème de la nature de notre documentation. Comment tenter en effet de distinguer ce qui appartient à des époques différentes, comment faire la part de ce qui touche aux origines et tenir compte de ce qui relève de transformations récentes lorsqu'on ne dispose, dans la plupart des cas, que du seul témoignage de Pausanias, un écrivain dont le texte sélectif et composite est largement tributaire de l'imaginaire social des Grecs cultivés du II^e siècle ap. J.-C. ?

L'A. est conscient de la difficulté, comme l'attestent ses réflexions sur le rôle que jouent les mythes et les pratiques cultuelles dans la définition, à l'époque romaine, des identités locales ou régionales (cf. p. 66; 229; 286). Il n'empêche que, de façon significative, le plan du livre suit l'ordre topographique de l'énumération de Pausanias, reprenant une à une les cités de la dodécapole achéenne dans l'ordre où les présente le Périégète.

Un rapide exposé du « cadre d'ensemble de la région dans l'Antiquité » est donné dans l'introduction : il permet à l'A. de fixer les frontières de l'Achaïe par rapport aux régions voisines (Élide, Arcadie, Corinthie) et de définir les spécificités de la configuration géographique du pays, en soulignant le rôle des barrières montagneuses et des fleuves (p. 14, il faut lire « sud-occidentale » et non « sud-orientale », puisqu'il s'agit de la plaine de Dymè). Ce faisant, l'A. aborde la question des rapports entre le milieu naturel et l'implantation humaine (voir à ce sujet notre contribution *Espace et peuplement dans l'Achaïe antique*, in *Studi Urbinati*, 66 [1993/94], p. 219-264). Mais il est dommage que cette étude de la géomorphologie achéenne ne soit pas ici plus directement reliée à la problématique religieuse.

C'est donc cité après cité que l'A. développe ensuite son étude des cultes et sanctuaires achéens. Dans chaque chapitre, après quelques considérations sur la géographie, les traditions mythiques et l'histoire de la cité, l'A. examine systématiquement toute la documentation disponible, en prenant en compte globalement les sanctuaires et lieux sacrés de la *polis* ou, lorsque c'est possible, en distinguant le centre urbain et son territoire (*χώρα*). Une conclusion tente à chaque fois de définir la spécificité des cultes de la cité en question.

Or la prépondérance du témoignage de Pausanias, jointe à l'insuffisance des données fournies par l'archéologie, l'épigraphie ou la numismatique rendent ces chapitres très inégaux et conduisent l'A. à faire la part belle aux hypothèses ou à privilégier à l'occasion (ainsi à Pharai ou Aigion) les rapprochements avec d'autres régions du monde grec, notamment la Grande-Grèce, que l'A. connaît bien (voir son étude *Chorai coloniali da Taranto a Locri. Documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Rome, 1992).

Dans nombre de cas (Olénos, Pharai, Tritéia, Héliké, Kérynéia, Boura, Aigai et Pellène), l'analyse est réduite à quelques pages et l'A., aux prises avec une topographie « praticamente sconosciuta » (cf. p. 152; 223; 232), avec des cultes dont la connaissance se révèle « ampiamente lacunosa » (p. 242), doit conclure à l'impossibilité de pouvoir reconstruire un cadre cohérent « del mondo religioso locale » (p. 62).

À Dymè, l'A. centre sa conclusion sur le culte héroïque rendu à Polystratos / Sôstratos, interprété comme rituel ancien d'initiation, à la lumière d'un parallèle avec le culte d'Iolaos à Agyrion en Sicile – ce qui permet de souligner l'intérêt du témoignage de Pausanias qui garde la trace, au ^{II}^e siècle ap. J.-C., de la permanence d'un culte vraisemblablement très ancien.

L'exemple d'Aigion donne à l'A. l'occasion de reprendre le problème des rapports entre le culte de Zeus *Homagyrios* et celui de Zeus *Homarios/Hamarios*, et de rouvrir le débat sur la localisation de leurs sanctuaires. Selon l'A., on a affaire à un seul sanctuaire qui serait situé à l'Ouest de la zone portuaire, en direction du fleuve Meiganitas, à proximité duquel a été retrouvé un arbitrage de frontière. Cela suppose cependant que Pausanias, après avoir parcouru l'agora, serait revenu vers l'ouest de la cité, ce que ne précise pas le texte de la *Périégèse*. L'analyse globale que l'A. propose des cultes d'Aigion (p. 212-215) reste néanmoins convaincante.

Dans le cas d'Aigeira, l'A. démontre que les données de l'archéologie (importantes ici, grâce aux fouilles menées par l'École autrichienne sur le site de la ville antique depuis le début du siècle) ne peuvent que difficilement prendre appui sur le témoignage de Pausanias qui revêt ici l'aspect d'une reconstruction *a posteriori* et ne permet pas de définir de manière cohérente l'organisation de l'espace religieux à l'intérieur de la cité, pas plus qu'il ne permet de saisir la dynamique culturelle qui aurait présidé à l'agencement du panthéon local (voir la contribution de l'A. au VI^e Colloque du CIERGA, consacré aux panthéons des cités [Kernos, Suppl. 8 (1998), p. 209-226.]).

Seule, la cité de Patras reçoit un traitement privilégié (85 pages) que justifie l'importance que lui accorde Pausanias. Ayant nous-même, au cours du Colloque déjà cité, repris l'analyse de ce témoignage dans le cadre d'une réflexion sur le panthéon patréen où nous tenions compte du présent ouvrage, nous nous contenterons ici de quelques remarques de détail. Le sanctuaire de la Mère et l'*Aedes Augustalium* étaient établis sur le versant sud de l'acropole : leur localisation au Nord (p. 87-88) résulte peut-être d'une reprise maladroite des données fournies par un article de I.A. PAPAPOSTOLOU (in *Mélétēmata*, 13 [1991], p. 306) où l'expression « πρὸς Ν » désigne bien le Sud (Νότος). Dans le passage de Vitruve (II,

8, 9) mentionné à propos d'un temple d'Héraclès, ne faudrait-il pas signaler que le texte lui-même est discuté, et dans l'inscription de Cleitôr concernant Apollon, rappeler que « Patras » est une restitution de M. HOLLEAUX ? S'agissant de la topographie religieuse, il convient de souligner l'intérêt de l'utilisation que fait l'A. d'un plan élaboré à la fin du xvii^e siècle, pour mettre en évidence des correspondances possibles entre le maillage de la cité turque et les tracés des voies antiques révélés par l'archéologie. À la fin de la description de Patras (PAUS., VII, 21, 14), l'évocation d'un sanctuaire d'Asclépios, compte tenu des rapprochements qui peuvent être établis entre le dieu et Sarapis, dont le Périégète vient de mentionner deux sanctuaires, a été amenée probablement dans le texte par simple association d'idées.

Les erreurs matérielles sont fort peu nombreuses et n'affectent, à de rares exceptions près, que les références à des publications en langue française, comme cela est sensible dans la bibliographie, d'ailleurs copieuse et bien à jour (il faudrait cependant y développer la référence à PRINZ, cité p. 221, n. 21 et 222, n. 23 : F. PRINZ, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munich, 1979). En fin d'ouvrage, les photographies et les plans, quoique d'un format très réduit, complètent utilement le texte, mais la carte générale de l'Achaïe est décevante (le tracé des fleuves manque de précision; l'échelle est donnée en mètres, alors qu'il s'agit évidemment de kilomètres).

Dans cette synthèse qui a le mérite de ne pas escamoter les difficultés, l'A., faisant souvent preuve d'ingéniosité, réussit à proposer des interprétations qui, même si elles n'emportent pas toujours l'adhésion, restent séduisantes et tirent leur force d'un examen minutieux et approfondi de tous les témoignages existants. Il n'en demeure pas moins que ce qu'une telle étude parvient le mieux à mettre en valeur, en définitive, c'est moins un système global d'organisation du panthéon achéen que le « système » que construit Pausanias (cf. p. 299), un système qui, replacé dans une perspective sociale et culturelle plus large (cf. la notion de « temperie culturelle » évoquée p. 94), aide à mieux cerner l'importance des composantes religieuses dans l'élaboration, à l'époque romaine, d'une identité achéenne.

Yves Lafond
(Université d'Artois)

Christiane SOURVINOU-INWOOD, *'Reading Greek Death' to the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1996. 1 vol. 14 × 21,5 cm, xi+489 p. 11 pl. ISBN : 0-19-815069-5.

Christiane Sourvinou-Inwood nous offre un livre longuement attendu. En préparation pendant une dizaine d'années (il a déjà été annoncé en 1986 dans l'article « Charon » du *LIMC* – un long compte rendu consacré à cette contribution peut être consulté dans *Gerion*, 7 [1989], p. 297-322), il s'agit donc d'un ouvrage mûr et dans un certain sens définitif et définitoire d'une longue réélaboration d'idées visant la compréhension d'un sujet fascinant dans les études de religion grecque : le monde de la mort. L'auteur depuis plus de quinze ans a publié une demi douzaine de contributions sur ce sujet dont les argumentations et conclusions se retrouvent dans ce livre. Composé de sept chapitres (même si le dernier se présente sous la forme d'un appendice), il ne s'agit pas en réalité d'un essai systématique sur la mort en Grèce, mais plutôt d'une série de recherches, en un certain sens, indépendantes et d'une importance inégale.

Le premier chapitre, intitulé « *Reading the Greek Discourse of Death. Reading Ancient Texts* », en une dizaine de pages propose une intelligente « navigation » qui vise approfondir dans les méthodes de compréhension du sens des textes