



HAL
open science

Les concepts en sciences de l' Antiquité: mode d'emploi. Chronique 2017

Anca Dan, Francois Queyrel, Patrice Brun, Lorenz Baumer, Joseph Coleman
Carter

► To cite this version:

Anca Dan, Francois Queyrel, Patrice Brun, Lorenz Baumer, Joseph Coleman Carter. Les concepts en sciences de l' Antiquité: mode d'emploi. Chronique 2017. Dialogues d'histoire ancienne, 2017, 43/1 (1), pp.295-343. 10.3917/dha.431.0295 . halshs-02435533

HAL Id: halshs-02435533

<https://shs.hal.science/halshs-02435533v1>

Submitted on 22 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les concepts en sciences de l'Antiquité : mode d'emploi

Chronique 2017 – Réseaux, connectivité, graphes. 1. Les espaces, les rets et les rites

Responsables
Anca DAN
Chargée de recherches au CNRS, UMR 8546, AOROC, Paris
anca-cristina.dan@ens.fr

François QUEYREL
Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, UMR 8546, AOROC, Paris
francois.queyrel@ephe.sorbonne.fr

Contributeurs
Patrice BRUN
Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Patrice.Brun@univ-paris1.fr

Lorenz E. BAUMER
Université de Genève
Lorenz.Baumer@unige.ch

Joseph Coleman CARTER
University of Texas, Austin
josephcolemancarter@gmail.com

PLAN DE LA CHRONIQUE

- I. Anca Dan, François Queyrel, « Introduction »
- II. Patrice Brun, « L'étude des réseaux à partir des données archéologiques »
- III. Lorenz E. Baumer, « Conceptions de réseaux culturels dans l'Antiquité – l'exemple de l'Attique »
- IV. Joseph Coleman Carter, « Métaponte, *chora* et *asty* : le sanctuaire de Pantanello »

I- Introduction

Aujourd'hui, quand on parle de réseaux, on est spontanément immergé dans l'univers de la mobilité et des télécommunications, d'un monde « globalisé » car en grande partie « interconnecté » : tout ce que l'Antiquité n'a jamais connu sous cette forme. Les moyens de transport modernes ont complètement transformé le rapport de l'homme à l'environnement : le progrès technologique a permis d'effacer les obstacles du temps et de l'espace, à la faveur d'un monde qu'on voit de plus en plus par la trame des nœuds et des liens et qu'on peut analyser désormais par la diktyologie ou par la rétistique¹. Sur la toile internet, les paquets de données, stockés sur des serveurs, peuvent être tous connectés à tous les autres, communiqués et partagés instantanément sur des réseaux plus ou moins hiérarchisés, contrôlés, sécurisés. Ce vocabulaire de la connectivité, désormais accessible à une grande partie d'utilisateurs « connectés », fut à l'origine développé pour les besoins de l'informatique, sur la base des termes mathématiques (systèmes dynamiques, théorie des graphes), physiques (cristallographie, électricité) ou biologiques (écosystèmes, systèmes d'organes).

Or, avec l'essor de la technologie et de l'informatique, plusieurs domaines de la recherche se sont emparés à la fois du vocabulaire, des méthodes et des outils de l'analyse réticulaire : depuis plusieurs décennies déjà, en sociologie, économie, géographie et désormais dans l'ensemble des sciences humaines et sociales on s'interroge sur la configuration et la dynamique des systèmes, la connectivité des sites, les flux d'objets, la mobilité des personnes et la circulation des idées, les maillages des voies et des conduites, les agrégateurs et les risques². On construit des graphes, des théories ou des modèles mentaux pour cartographier ces entrelacements. Même les études de littérature ou d'histoire de l'art se sont alignées sur cette tendance. Ainsi, pour les linguistes, la connectivité caractérise la formation de syntagmes : fondamentalement, elle est une simple « syntaxe », au sens étymologique de *syntassein* (« ranger ensemble, arranger,

¹ La diktyologie (anglais *diktyology*, du grec *diktyon*, « filet, maille ») ou la théorie des réseaux est une branche de la cybernétique qui étudie les propriétés statistiques et topologiques de l'interaction des réseaux ; le concept fut appliqué à la philosophie (pour l'ontologie des réseaux), en France, par Paul Mathias (e.g. 2009). La « rétistique » comme « science des réseaux » fut inventée dans les recherches d'urbanisme : Dupuy 1991.

² Voir, e.g., l'actualité du *GDR Analyse de réseaux en sciences humaines et sociales* (GDR3771 AR-SHS), 2016-2019 (<http://arshs.hypotheses.org/>), le site *Historical Network Research* (<http://historicalnetworkresearch.org/>), et *Réseaux et Histoire* (Res-hist) (<http://reshist.hypotheses.org/>). Tous les liens mentionnés sont valables au 01.04.2017.

disposer en un tout »), une *structura* (un « tissage » des mots)³. Sous ses formes les plus complexes, dans les formats multimédias diffusés maintenant par les humanités numériques, cela correspond aux « hyperliens » pouvant être insérés par l'auteur d'un programme pour créer des relations potentielles entre fichiers, actualisables par l'utilisateur, ou bien générés automatiquement par les moteurs de recherche programmés à cet effet. Toutefois, les emplois de la réseautique ne sont pas illimités et ses concepts présentent aussi des désavantages : comme l'a bien mis en évidence Felix Thürlemann pour l'image, la notion omniprésente de « connectivité » est très faible, voire floue au vu de la diversité de ses manifestations particulières.

Peut-on et doit-on parler de « réseaux » pour l'Antiquité ? L'idée existe bien dans l'Antiquité classique ; elle est d'abord liée à la causalité historique. C'est ainsi que l'entend Polybe quand, dans ses *Histoires*, il date des années 204-200 av. J.-C. l'émergence et la prise de conscience d'une interdépendance entre les parties orientale et occidentale de la mer Intérieure⁴. Or, Polybe désigne ce lien de causalité et de dépendance mutuelle sous le nom de *symplokè* (en allemand « Verknüpfungsgedanke »)⁵.

Sans nul doute, certaines réalités antiques se prêtent plus que d'autres à une interprétation réseautique. Ainsi, on parle désormais souvent dans les sciences de l'Antiquité de réseaux spatiaux, sur les traces des géographes qui, dès les années 1950, ont mis en avant l'importance de cette nouvelle manière de voir le monde, à travers ses réseaux de transport et communication⁶. Avec l'essor de l'analyse spatiale entreprise par les géographes, historiens et archéologues ont utilisé le vocabulaire de la connectivité dans l'étude des réseaux routiers terrestres et maritimes⁷, de l'interdépendance des

³ Cf. aussi le syntagme de « *symplokè eidôn* » chez Platon, *Le Sophiste*, 259e, avec l'interprétation d'Ackrill 1955.

⁴ Cf. I, 3 ; IV, 28 ; V, 105.

⁵ I, 4, 11 ; IV, 28, 4-5. Walbank 1975 ; Ager, Faber 2013, p. 129-165 (en particulier l'article d'Arthur Eckstein, p. 131-142).

⁶ E.g. Rouge 1953, qui s'intéressait aux réseaux dans le contexte de ses études sur l'organisation de l'espace, sa « géonomie ».

⁷ Pour l'archéologie, voir dans le monde anglo-saxon à la suite des travaux de Carl Knappett, spécialiste de l'âge du bronze égéen (2011 et 2013), surtout Brughmans 2013 et le projet théorique de Brughmans, Collar, Coward 2016 avec leur site <http://connectedpast.net/> ; en français, Collar, Brughmans, Coward, Lemerrier 2014. Plus particulièrement, pour la connectivité de la mer Intérieure, voir Horden, Purcell 2000 ; Harris 2005 ; Dommelen, Knapp 2010 ; Robinson, Wilson 2011 ; Broodbank 2013 ; plus récemment voir les travaux de Simon Keay (e.g. 2012) et le projet ERC *PortusLimen* (<http://www.portusproject.org/>), ensemble avec Pascal Arnaud, qui a appliqué cette analyse à la cartographie antique et médiévale dès 1984 ; pour la connectivité méditerranéenne dans les textes, voir surtout Arnaud 2005.

territoires urbains et ruraux et de la constitution des réseaux étatiques et ethniques, de la distribution des produits, des techniques et des savoirs⁸. Outre la géographie, les antiquisants ont emprunté les méthodes d'analyse des réseaux à la sociologie (avec la *social network analysis*) : on s'intéresse donc souvent à l'individu et à la communauté connectés ou encore aux réseaux d'identités. Les approches géographique et sociologique sont d'ailleurs désormais inséparables : une analyse spatiale convaincante en archéologie ne peut plus prendre en compte seulement les conditions environnementales, elle doit s'appuyer aussi sur les conditions politiques et culturelles pour expliquer un réseau.

Comme dans les autres disciplines humanistes, outre le vocabulaire et la formulation des problématiques de recherche, les outils de visualisation des réseaux sont devenus incontournables dans notre approche de l'antique : on utilise des logiciels d'illustration des réseaux pour reconstituer des cartes et on structure de plus en plus nos connaissances pour les faire entrer dans ces cartes⁹.

Or, certains mots modernes conviennent mieux que d'autres aux réseaux antiques. La réseautique est un champ en pleine expansion, de même que ses mots et méthodes exportés vers les humanités. Ainsi, on voit désormais de plus en plus souvent utilisé le mot « connexité », dérivé de la théorie des graphes et employé en géographie et archéologie pour qualifier la capacité de relier les sommets d'un système à d'autres systèmes. On note encore le mot « interconnectivité », désignant une partie fondamentale du concept de

⁸ Pour le monde grec, voir surtout les travaux d'Irad Malkin (*e.g.* 2003 ; 2011 et Malkin, Constantakopoulou, Panagopoulou 2009) ; plus récemment, Taylor, Vlassopoulou 2015 ; pour le monde celtique, Buchsenschutz 2006 ; et, plus généralement, Verger, Pernet 2013 ; pour les Étrusques, Verger 2007 ; pour le monde romain, *e.g.* Scheidel 2014 ; aussi le colloque sur « La cité interconnectée. Transferts et réseaux institutionnels, religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale », organisé à Paris les 24-25 juin 2016 par Mădălina Dana et Ivana Savalli-Lestrade dans le cadre du programme « Diktyнна. Réseaux civiques et dynamiques institutionnelles, sociales et culturelles dans le monde grec de l'époque classique à l'époque impériale ».

⁹ Parmi les logiciels de visualisation des données issues d'une recherche historique, on peut citer *The Vistorian* (<https://connectoscope.azurewebsites.net/vistorian/>), *Palladio* (<http://hdlab.stanford.edu/palladio/>) et surtout *Gephi* (<https://gephi.org/>) dont l'utilisation historique est illustrée ici : <http://www.fas.harvard.edu/~histecon/visualizing/>. Voir aussi les nouvelles applications présentées sur *Groupe FMR (Flux, matrices, réseaux)* (<http://groupefmr.hypotheses.org/>). Parmi les projets majeurs de cartographie des réseaux antiques, on doit mentionner *Chronocarto* et les atlas de l'AOROC développés par Katherine Gruel et Olivier Buchsenschutz (<http://www.chronocarto.eu/> et <http://www.chronocarto.ens.fr/gcserver/atlas> ; cf. <http://www.archeo.ens.fr/spip.php?rubrique238>) avec Buchsenschutz, Batardy, Cartereau, Gruel, Levéry 2015 ; *Pelagios* (<http://commons.pelagios.org/>) dirigé par Leif Isaksen, Elton Barker et Rainer Simon ; le projet géospatial *Orbis* de Stanford (<http://orbis.stanford.edu/>) ; la plateforme autrichienne « Topographies of Entanglements » de Johannes Preiser-Kapeller (<https://oeaw.academia.edu/TopographiesofEntanglements>).

réseau dans les sciences de l'information¹⁰. On se garde toutefois, à juste titre, de parler de « globalisation », un concept très lié au monde contemporain avec la technologie des télécommunications actuelles, différent aussi de « mondialisation ». Ainsi, appliqué à l'Antiquité comme à tout autre pan de l'histoire qui n'a connu ni la nation ni la colonisation moderne ni les enjeux économiques et politiques actuels ni les révolutions technologiques, le concept d'« histoire globale » ne peut être qu'anachronique : pour qu'il garde une valeur heuristique et pédagogique, le contraste entre les faits modernes et antiques doit rester toujours présent à l'esprit des historiens et de leur public¹¹.

Pour nourrir la réflexion sur l'adéquation des concepts, méthodes et outils de l'analyse des réseaux aux sciences de l'Antiquité, sur leurs avantages et désavantages, nous avons réuni dans ce dossier trois contributions à l'étude archéologique des territoires. L'article de Patrice Brun offre une introduction utile à cette approche moderne de l'Antiquité par les réseaux, mettant en évidence les principes et les acquis possibles de ces méthodes. Lorenz Baumer met en avant les valeurs heuristiques des concepts réseautiques appliqués aux systèmes et identités religieuses de l'Attique archaïque et classique. Enfin, Joseph Coleman Carter présente dans une synthèse originale, qui précède la publication de ses livres, les résultats des recherches menées pendant plusieurs décennies sur le terrain de Métaponte ; il explique, selon sa méthodologie interdisciplinaire habituelle, des situations que l'on pourrait analyser aujourd'hui en termes « réseautiques ».

Anca DAN
François QUEYREL

¹⁰ Voir en particulier le colloque du groupe Diktyнна mentionné *supra*, n. 8.

¹¹ Comme on a essayé de le montrer lors du panel « *Vrbi et orbi*, le centre et la périphérie. Quelques réflexions sur l'empire de Rome I-II^e s. apr. J.-C. », organisé par Anne Vial-Logeay avec la participation d'Anca Dan, Manuel Royo, Sandrine Lefebvre lors du Forth European Congress on World and Global History, ENIUGH, à l'ENS Paris, 4-7 sept. 2014, en ligne : http://research.uni-leipzig.de/~eniugh/congress/fileadmin/eniugh2011/dokumente/2014/Programm_web_140731.pdf, p. 153-154 ; voir aussi Angelis 2013. Cf. avec l'accent mis sur les continuités entre Antiquité et modernité : Inglis, Robertson 2005 ; LaBianca, Scham 2006 ; Pitts, Versluys 2015.

Bibliographie

- Ackrill J. L. (1955), « *Symploke Eidon* », *BICS*, p. 31-35.
- Ager Sh. L., Faber R. A. (éds) (2013), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, Toronto-Buffalo-London.
- Angelis F. de (éd.) (2013), *Regionalism and Globalism in Antiquity. Exploring Their Limits*, Leuven.
- Arnaud P. (2005), *Les routes de la navigation antique : itinéraires en Méditerranée*, Paris.
- Broodbank C. (2013), *The Making of the Middle Sea. A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*, London.
- Brughmans T. (2013), « Thinking Through Networks: A Review of Formal Network Methods in Archaeology », *Journal of Archaeological Method and Theory*, 20/4, p. 623-662.
- Brughmans T., Collar A., Coward F. (éds) (2016), *The Connected Past. Challenges to Network Studies in Archaeology and History*, Oxford.
- Buchsenschutz O. (2006), « L'apport de la cartographie à l'étude des sociétés sans écriture : l'exemple des Celtes de l'âge du fer », *M@ppemonde*, 83/3 [en ligne <http://mappemonde.mgm.fr/num11/articles/art06305.ht>].
- Buchsenschutz O., Batardy Ch., Cartereau M., Gruel K., Levéry M. (2015), « Une base pour l'élaboration de modèles de peuplement de l'âge du fer en France », *ArcheoSciences. Revue d'archéométrie*, 39, p. 157-175.
- Collar A., Brughmans T., Coward F., Lemerrier C. (2014), « Analyser les réseaux du passé en archéologie et en histoire », *Les Nouvelles de l'archéologie*, 135, p. 9-13 [en ligne : <http://nda.revues.org/2300>].
- Dommelen P. van, Knapp A. B. (éds) (2010), *Material Connections in the Ancient Mediterranean: Mobility, Materiality and Identity*, London-New York.
- Dupuy G. (1991), *L'urbanisme des réseaux, théories et méthodes*, Paris.
- Harris W. V. (éd.) (2005), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford.
- Horden P., Purcell N. (2000), *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford.
- Inglis D., Robertson R. (2005), « The Ecumenical Analytic. "Globalization", Reflexivity and the Revolution in Greek Historiography », *European Journal of Social Theory*, 8/2, p. 99-122.
- Keay S. (éd.) (2012), *Portus and the Ports of the Roman Mediterranean*, London.
- Knappett C. (éd.) (2013), *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*, Oxford.
- Knappett C. (2011), *An Archaeology of Interaction. Network Perspectives on Material Culture and Society*, Oxford.
- LaBianca, Ø. S., Scham S. A. (éds) (2006), *Connectivity in Antiquity: Globalization as a Long-Term Historical Process*, London.

- Malkin I. (2011), *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford.
- Malkin I. (2003), « Networks and the Emergence of Greek Identity », *Mediterranean Historical Review*, 18, p. 56-74.
- Malkin I., Constantakopoulou Ch., Panagopoulou K. (éds) (2009), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, Oxford-New York.
- Mathias P. (2009), *Qu'est-ce qu'internet ?*, Paris.
- Pascal A. (1984), « Les villes des cartographes : vignettes urbaines et réseaux urbains dans les mappemondes de l'Occident médiéval », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 96/1, p. 537-602.
- Pitts M., Versluys M. J. (éds) (2015), *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*, Cambridge.
- Robinson D., Wilson A. (éds) (2011), *Maritime Archaeology and Ancient Trade in the Mediterranean*, Oxford.
- Rouge M.-F. (1953), « L'organisation de l'espace et les "réseaux" », dans *Éventail de l'histoire vivante offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues. Hommage à Lucien Febvre*, Paris, p. 401-405 [réimpr. *Flux*, 5, 1989, p. 79-87].
- Scheidel W. (2014), « The Shape of the Roman World: Modelling Imperial Connectivity », *Journal of Roman Archaeology*, 27, p. 7-32.
- Taylor C., Vlassopoulos K. (2015), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford.
- Thürlemann F. (2013), *Mehr als ein Bild: für eine Kunstgeschichte des „hyperimage“ (Bild und Text)*, München.
- Verger S. (2007), « Les Étrusques, l'Italie du Nord et l'Europe transalpine (XI^e-V^e s. av. J.-C.) », *Les dossiers d'archéologie*, 322, p. 94-101.
- Verger S., Pernet L. (éds) (2013), *Une Odyssée gauloise. Parures de femmes à l'origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*, Paris.
- Walbank F. W. (1975), « Symplokē: It's Role in Polybius' *Histories* », *YCS*, 24, p. 197-212 [réimpr. *Selected Papers in Greek and Roman History and Historiography*, Cambridge, 1985, p. 313-324].

II- L'étude des réseaux à partir des données archéologiques

La notion de réseau est devenue familière au grand public grâce à l'internet qui a mis en connexion des millions de personnes dans le monde entier. Elle est pourtant très ancienne, comme le montrent les définitions qui en ont été proposées par les dictionnaires. Le mot vient du latin *retis*, qui a donné le vieux français « ret » désignant un filet, ou un tissu à mailles très larges ; d'où les dérivés réticulaire et réticulé. Le terme réseau exprime la répartition des éléments d'une organisation en différents points. On l'a souvent utilisé à propos d'une organisation clandestine (d'espionnage, de résistance, ou d'influence plus ou moins secrète). Il s'agit, plus généralement, d'un ensemble de personnes connectées (de clientèle, d'anciens élèves, d'amis sur Facebook, etc.). L'importance potentielle des réseaux dans tous les secteurs d'activités humaines est ainsi devenue une évidence qui suscite un immense intérêt dans tous les domaines, notamment en archéologie. Mon propos est ici d'en rappeler les fondements scientifiques, d'en décrire les méthodes et applications, et d'en résumer quelques exemples.

1- L'influence d'autres champs de recherche

Pour l'archéologie, la plus connue de ces influences est celle de la « *new geography* », dont les travaux ont été largement importés par le courant, très proche au plan épistémologique, de la « *new archaeology* ». L'ouvrage de Peter Haggett, *Locational Analysis in Human Geography*, paru en 1965 et traduit en 1973 en français sous le titre *L'analyse spatiale en géographie humaine*, est vite devenu un incontournable. On y trouve le protocole de base pour l'étude des réseaux, enchaînant l'étude des flux de biens, de personnes ou d'idées, des réseaux d'établissements connectés, des nœuds ou établissements carrefours, et des hiérarchies d'établissements.

Les modèles de réseaux étaient alors des modèles gravitaires fondés sur l'attractivité supposée de certains établissements ou sites. La méthode des polygones de Thiessen en constitue l'un des modèles les plus utilisés. Bien que très simple, voire simpliste pour certains, elle donne des résultats, certes approximatifs, mais bien commodes à défaut d'autre chose, sur la dimension des territoires théoriques polarisés par leurs centres respectifs. Deux exemples d'applications, l'un sur l'attractivité des principaux centres commerciaux actuels dans l'est de l'ex-région Picardie, l'autre sur les diocèses médiévaux, héritiers supposés des *civitates* gauloises conquises par César, en constituent une bonne illustration. Le premier montre que l'application des polygones de Thiessen donne une image assez satisfaisante, bien que grossière et théorique, des

zones d'attraction dominantes de chacun des principaux centres commerciaux sur la clientèle rurale par rapport à celles que permettent de délimiter des questionnaires sociologiques individuels¹². Le second exemple compare des territoires théoriques obtenus par la méthode des polygones de Thiessen avec les diocèses médiévaux cartographiés par Longnon (1885). Les points de forte discordance sont indiqués sur la carte. Ils représentent une information heuristique, car ils appellent une explication. Malgré l'absence de pondération pour le relief, la corrélation est globalement bonne, bien marquée par la taille et la forme générale des entités¹³. Un autre modèle gravitaire a inspiré de nombreux travaux d'analyse spatiale en archéologie. Il s'agit de celui sur lequel est fondée la typologie des réseaux conçus à partir des contraintes économiques rencontrées par l'installation des réseaux téléphoniques traditionnels : les trois types à liaisons directes, centralisé et hiérarchisé¹⁴.

L'avancée des résultats obtenue en matière d'analyse des réseaux repose, plus profondément, sur la fusion interdisciplinaire des travaux sur les réseaux sociaux. Des spécialistes issus principalement des domaines de la psychologie, de l'anthropologie sociale, de la sociologie et des mathématiques ont opéré cette fertile synthèse. À partir de 1980, H. Russel Bernard et Alvin Wolfe ont animé cette série de colloques interdisciplinaires nommés *The Sun Belt and the European Meetings*. Les résultats de cette synthèse ont été popularisés sous le nom d'analyse des réseaux sociaux par Stanley Wasserman et Katherine Faust (1994), *Social Network Analysis: Methods and Applications*.

Mais, il convient de signaler la reconnaissance *a posteriori* du travail fondateur de Jacob Moreno (1934). Ce médecin avait observé dès le début des années 1930 que certains enfants nouaient à l'école des relations amicales au-delà de leurs différences d'âge, de sexe ou de race. Ce constat lui a donné l'idée de représenter graphiquement les relations affectives entre enfants pour les rendre apparentes. C'est ainsi qu'étaient nés les sociogrammes, sorte de modélisation formelle des affinités entre individus qui structurent les groupes. On peut alors considérer que la synthèse du sociogramme et de la théorie des graphes (initiée par le mathématicien suisse Leonhard Euler en 1735) a produit la théorie des réseaux.

¹² Brun 2002.

¹³ Brun 1993.

¹⁴ Claval 1977.

2- Méthodes et applications

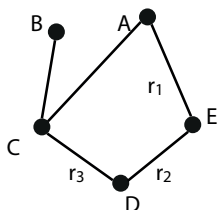
La fonction des réseaux consiste à mettre en relation des lieux et tout ce qui s'y trouve localisé. On peut décrire des réseaux par leur longueur et leur densité. Leur longueur totale (L), c'est l'addition des longueurs de tous les segments du réseau (en mètres ou en kilomètres). Leur longueur moyenne, c'est la longueur totale divisée par le nombre de nœuds (L/N). La densité des voies d'un réseau selon la surface (D_s) se calcule en divisant la longueur totale des voies par la surface desservie ($D_s = L/S$). On peut obtenir de cette manière la densité de drainage pour un bassin-versant (L/S), par exemple. C'est le cas aussi pour la densité des nœuds (stations, établissements, sites archéologiques, etc.) $D_n = N/S$. On peut aussi, bien que rarement en archéologie, exprimer la densité des voies pour la population desservie ($D_p = L/P$).

Une autre possibilité s'avère extrêmement utile : celle de distinguer des types de réseaux de distance minimale comme l'a montré William Bunge (1962) :

- A : réseau de longueur minimale passant par les sommets,
- B : réseau du voyageur de commerce, regagnant son point départ,
- C : réseau en étoile (structure hiérarchique et centralisé),
- D : réseau de connexité maximale,
- E : réseau de longueur minimale,
- F : réseau réalisant le compromis entre les 5 critères d'optimalité précédents.

Les graphes peuvent être associés à des matrices de contiguïté, des distances topologiques, ou d'orientation. On peut obtenir des graphes valués : les arêtes d'un réseau ont une longueur variable, mesurée par exemple en kilomètres ou en temps de déplacement, et le cheminement peut être orienté : le parcours s'effectue dans le sens indiqué par une flèche. On dispose, en outre, de deux indices de mesure de la connexité d'un graphe. Le premier, G , correspond au nombre de composantes connexes du graphe. L'autre, N , équivaut au nombre de sommets du graphe, c'est-à-dire au nombre de composantes connexes (**fig. 1**).

Graphe G



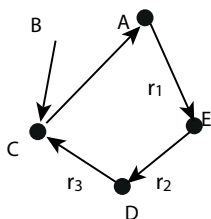
Matrices de contiguïté
 (à l'ordre 1) associée au
 graphe G : une arête sépare
 2 sommets i et j (1) plus d'une
 arête sépare ces deux sommets (0)

	A	B	C	D	E
A		0	1	0	1
B	0		1	0	0
C	1	1		1	0
D	0	0	1		1
E	1	0	0	1	

Matrices des distances
 topologiques dans le graphe G :
 nombre d'arêtes à parcourir
 pour aller de i à j

	A	B	C	D	E
A		2	1	2	1
B	2		1	2	3
C	1	1		1	2
D	2	2	1		1
E	1	3	2	1	

Graphe orienté P



Matrice de distance
 topologique, associée au
 graphe orienté (la matrice
 n'est plus symétrique)

	A	B	C	D	E
A		0	3	2	1
B	1		1	4	3
C	1	0		3	2
D	2	0	1		3
E	3	0	2	1	

Figure 1 : Matrices de contiguïté, des distances topologiques, ou d'orientation

C'est ainsi qu'il devient aisé de passer de la théorie des graphes à la morphologie des réseaux. Le réseau se décrit comme un graphe composé d'arêtes et de sommets. Les acquis de cette méthodologie sont éminemment précieux en offrant la possibilité :

- de définir avec rigueur des types de réseaux, condition indispensable pour comparer des caractéristiques sociales aussi révélatrices que les modalités d'occupation de l'espace de diverses sociétés, à travers le temps et les zones géographiques,
- de mesurer la connexité (la relation des sommets ou des groupes de sommets les uns aux autres) et la connectivité (la propriété générale ou particulière d'un réseau d'offrir des itinéraires alternatifs entre des lieux) dans un réseau (les deux termes sont souvent utilisés l'un pour l'autre, comme des synonymes ; distinguer

selon que le système est connecté dans le premier et connectable dans le second semble pertinent et permet d'éviter les ambiguïtés),

- d'évaluer l'accessibilité au sein d'un réseau, par conséquent de comparer des réseaux d'une période à une autre ou d'une zone à une autre.

L'existence même de réseaux implique de la différenciation territoriale. Des études de géographie humaine ont mis en évidence différents types de processus à l'œuvre pour produire cette différenciation :

- par sélection des nœuds mieux équipés dans les premières étapes (diffusion hiérarchique),
- par court-circuitage des nœuds plus petits liés à des réseaux plus anciens,
- par les effets de l'accessibilité sur l'attractivité : boucle de rétroaction positive.

La mise en lumière des variations de la densité des réseaux s'avère enfin porteuse de corrélations et résultats très révélateurs. Dans les sociétés, la densité des réseaux est corrélée avec le niveau de développement, ce qui ouvre enfin des possibilités d'évaluer et de comparer la complexité sociale.

3- Trois exemples d'application

Le premier exemple concerne la Crète minoenne. Andrew Bevan et Alan Wilson (2013) ont sélectionné les sites minoens palatiaux ou très vastes. Pour en simuler l'évolution, ils ont ajouté des établissements théoriques pour compenser la représentativité des sites connus – sans doute très moyenne – en les positionnant dans des environnements analogues à ceux des sites attestés, et dans les plus accessibles depuis l'extérieur. Un modèle d'interaction a été élaboré selon les distances euclidiennes, ainsi que selon les interactions avec les zones extra-crétoises, ce qui a produit des frontières selon une mosaïque de Voronoï. Un modèle de transport a créé l'auréole de proximité des établissements majeurs (rayon de 5 km), mais aussi les zones susceptibles d'avoir été constamment sur la frontière des sphères régionales (**fig. 2**). Un modèle de flux a enfin été réalisé à partir de la somme, pour chaque segment, des plus importantes sorties, puis de la somme de tous les flux.

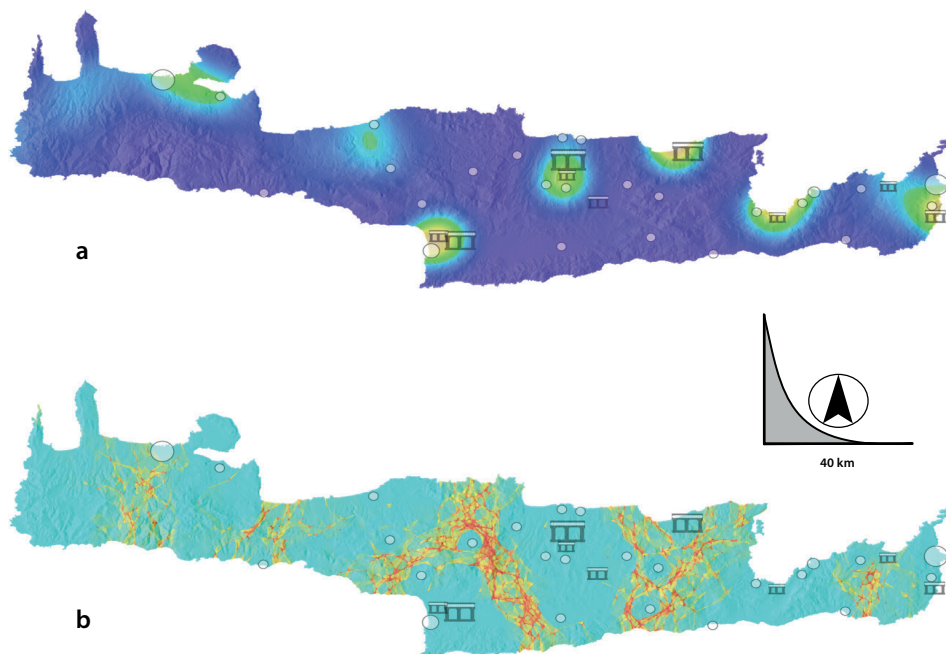


Figure 2 : Modèle de transport créant, a) l'aurole de proximité des établissements majeurs ($r = 5$ km), et b) les zones susceptibles d'avoir été constamment sur la frontière de sphères régionales (Bevan, Wilson 2013)

Des exemples d'itérations ont, par ailleurs, été présentés selon un modèle dans lequel la taille des établissements et l'importance des chemins étaient libres de varier. Le pouvoir de l'intermédiaire obligé a été, là aussi, reconnu, c'est-à-dire de cas redondant des « petits mondes » propres aux réseaux : il est plus rentable d'être connecté à une variété de réseaux que d'avoir plusieurs connexions avec un seul réseau social. Deux propriétés sont, en effet, dominantes : des cheminements courts et une hiérarchie élevée.

Un exemple de restitution d'anciens réseaux sociaux constitue un autre bel exemple¹⁵. Il s'agit d'une application opérée à partir de sources cadastrales du sud-ouest du Massif central, datant d'une période de trois siècles, entre 1250 et 1550. 3 500 contrats de ferme intéressant 8 706 individus ont été traités. Là aussi, un « club des riches » est très clairement ressorti.

¹⁵ Le Couedic *et al.* 2012.

D'une manière générale, se dégagent de ces travaux les logiques à l'œuvre dans la formation des réseaux :

1. des logiques politiques : d'encadrement du territoire, d'égalité de la desserte, de compétition territoriale,
2. des logiques économiques : de l'offre et de la demande, des concurrences,
3. des logiques techniques : d'infrastructures et d'exploitation du réseau, de maintenance technologique, d'innovation.

Mon troisième exemple concerne un travail en cours de deux doctorantes : Aurélia Feugnet et Clara Filet. Il s'intitule *Network Analysis and Economic Patterns: The Case of the Mediterranean Importations in Celtic Societies (250-25 BCE)*. Portant sur 25 000 objets, il a été encadré du point de vue statistique par Fabrice Rossi, de l'équipe SAMM (Statistique, Analyse, Modélisation Multidisciplinaire) de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Le corpus enregistré se compose de 10 catégories d'importations grecques et romaines dans le monde celtique encore indépendant : des amphores (surtout vinaires), des pièces de vaisselle métallique, de vaisselle céramique (lampes à huile incluses), de vaisselle en verre, des parures, des monnaies (statères, deniers, etc.), des supports de textes en alphabet grec, des instruments d'écriture, des instruments médicaux, des pièces d'armement et des objets d'art. Les résultats les plus significatifs ont été la mise en évidence de réseaux de coprésence, en sélectionnant les liens entre sites ayant au moins quatre objets coprésents. Une surprise a été le constat que la période 4 (100-50 av. J.-C.), donc antérieure à la guerre des Gaules, se montre déjà très semblable à la période 5 (50-25 av. J.-C.) qui en est contemporaine ou postérieure. Se distinguent, de plus, très nettement, deux catégories de consommateurs : ceux qui habitaient les établissements situés à l'ouest du Rhin sont riches en amphores, tandis que leurs homologues installés à l'est de celui-ci n'en ont pas reçu ou très peu.

Les perspectives de l'approche des réseaux me semblent être de trois ordres :

- un développement sans doute majeur en sciences sociales, donc pour l'histoire et l'archéologie,
- un développement qui va encore s'accélérer grâce à la forte hausse des capacités de calcul et de modélisation dorénavant disponibles,
- un développement de capacités qui vont permettre de compenser de manière considérable le caractère lacunaire par nature des données archéologiques.

Patrice BRUN

Bibliographie

- Bevan A., Wilson A. (2013), « Models of Settlement Hierarchy Based on Partial Evidence », *Journal on Archaeological Science*, 40, p. 2415-2427.
- Brun P. (2002), « Territoires et agglomérations chez les *Suessiones* », dans D. Garcia, F. Verdin (dir.), *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale. Actes du XXIV^e colloque de l'AFEAF, Martigues, juin 2000*, Paris, p. 306-314.
- Brun P. (1993), « La complexification sociale en Europe moyenne pendant l'âge du fer : essai de modélisation », dans A. Daubigny (dir.), *Fonctionnement social de l'âge du fer : opérateurs et hypothèses pour la France. Actes de la Table ronde de Lons-le-Saunier, 24-26 oct. 1990*, Lons-le-Saunier, p. 275-290.
- Bunge W. (1962), *Theoretical Geography*, Lund.
- Claval P. (1977), *La nouvelle géographie*, Paris (« Que sais-je ? », n° 1693).
- Haggett P. (1965), *Locational Analysis in Human Geography*, London [trad. fr. 1973 : *L'analyse spatiale en géographie humaine*, Paris].
- Le Couedic M., Leturcq S., Rodier X., Hautefeuille F., Fieux E., Jouve B. (2012), « Du cadastre ancien au graphe. Les dynamiques spatiales dans les sources fiscales médiévales et modernes », *ArchéoSciences*, 36, p. 71-84.
- Longnon A. (1885), *Atlas historique de la France*, 2 vol., Paris.
- Moreno J. L. (1934), *Who Shall Survive? A New Approach to the Problem of Human Interrelations*, Washington D.C.
- Wasserman S., Faust K. (1994), *Social Network Analysis: Methods and Applications*, Cambridge.

III- Conceptions de réseaux culturels dans l'Antiquité – l'exemple de l'Attique

La notion de réseau social dont les débuts remontent pour le domaine de la sociologie au début du ^{xx}e siècle¹⁶ a fait son entrée dans la recherche historique et archéologique il y a plusieurs décennies¹⁷. La conception analytique du réseau fut en même temps, et sans que nous puissions en donner ici un aperçu complet, appliquée au monde gréco-romain¹⁸ et par la suite aussi au domaine de la religion antique¹⁹. On soulignera en même temps que le terme de « réseau » se trouve déjà auparavant dans l'étude de la religion grecque, même si c'est avec une notion légèrement différente, comme l'illustrent, en guise d'exemple, quelques lignes sous la plume de Christiane Sourvinou-Inwood²⁰ :

Greek religion, then, consists of a network of religious systems, interacting with each other and with the Panhellenic religious dimension [...]. The *polis* was the institutional authority that structured the universe and the divine world in a religious system, articulated a pantheon with certain particular configurations of divine personalities, and established a system of cults, particular rituals and sanctuaries, and a sacred calendar [...]. The Greek *polis* articulated religion and was itself articulated by it; religion became the *polis*' central ideology, structuring and giving meaning to all the elements that made up the identity of the *polis*, its past, its physical landscape, the relationship between its constituent parts [...]. In the Classical period the *polis* had ultimate authority in, and control of, all cults, and *polis* religion encompassed all religious discourse in it.

Dans cette conception étatique de la religion grecque, la cité (*polis*) a été à l'origine du réseau culturel et a instauré, structuré et contrôlé l'ensemble des activités religieuses de la société et de ses subdivisions politiques. Plusieurs auteurs ont par la suite proposé d'atténuer au moins partiellement cette lecture très, sinon trop, rigide, mettant l'accent sur l'importance du paysage social et géographique pour une meilleure compréhension

¹⁶ Guichard 2012.

¹⁷ Pour l'archéologie voir la contribution de Patrice Brun dans le présent volume.

¹⁸ Voir p. ex. Malkin 2003 ; Malkin, Constantakopoulou, Panagopoulou 2009 ; Ismard 2010 ; Malkin 2011 ; Ismard 2015 ; Taylor, Vlassopoulos 2015.

¹⁹ À part les ouvrages d'Ismard 2010 et de Taylor, Vlassopoulos 2015 comprenant des contributions spécifiques sur les cultes, on lira avec profit Kindt 2009 ; Eidinow 2011 ; Collar 2013 et Eidinow 2015.

²⁰ Sourvinou-Inwood 1990 ; voir p. ex. aussi Polignac 1995a ; 1995b, et Parker 1996. Pour les activités religieuses soit individuelles, soit dans le cadre de l'*oikos* voir Sourvinou-Inwood 1988 qui conclut : « Cult activities which in culturally determined terms would appear to pertain to "personal" religion are in fact also part of polis religion ».

des réseaux culturels, comme le constatent John Scheid et François de Polignac dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux »*²¹ :

[...] il ne s'agit pas non plus de se laisser obnubiler par une conception trop rigide et monolithique de la religion des cités, où tout paraît régi par l'instance civique. La vie religieuse des sociétés anciennes est organisée par des formes de groupement et de communauté de natures très variées agissant en réseau et en interaction avec la cité sans être totalement dépendantes.

Une bonne intelligence du paysage religieux passe aussi par une bonne analyse du paysage social. C'est d'ailleurs une tendance générale de la recherche actuelle que de s'intéresser à l'hétérogénéité, à la différenciation et à la diversité des échelles, de mettre en lumière des articulations, des superpositions, ou au contraire des disjonctions et des ruptures qui définissent différents systèmes culturels sur un même espace.

Dans le même sens argumente aussi Paulin Isnard qui met en avant encore plus explicitement la nécessité de passer à une analyse des réseaux – y compris aussi des réseaux culturels – qui soit moins hiérarchisée et moins orientée vers les structures que vers les acteurs et les différents lieux d'action²² :

Au terme de notre étude, nous pouvons mesurer la variété des échelles par lesquelles la vie rituelle athénienne s'exprimait et la richesse des relations susceptibles d'associer sur un plan rituel différentes communautés. À plusieurs reprises, nous avons examiné comment pratiques associatives et religion civique pouvaient s'articuler, selon des modalités complexes que la référence courante à la notion de culte civique ne permet guère d'apprécier [...]. D'une certaine façon, la réflexion conduite permet de préciser en contexte culturel ce que l'analyse des communautés athéniennes au regard du droit et de la citoyenneté avait mis en évidence : la pluralité et l'éclatement des échelles du *koinon*. Envisagé sur le plan de l'activité rituelle, cet éclatement ne peut être pensé toutefois comme une dissémination du centre vers la périphérie ; l'analyse nous convie plutôt à concevoir une « dépoliarisation » et un « aplatissement » de la société athénienne de l'époque classique.

Cette même tendance à une structuration plus souple et différenciée des activités culturelles dans la Grèce antique et surtout en Attique marque aussi les réflexions de Julia Kindt qui prennent leur origine dans les activités culturelles avec une prédominance d'aspects individuels – comme c'est le cas pour l'Orphisme et pour la magie – et qui ne s'inscrivent que partiellement dans le système trop rigide de la religion de la cité²³ :

²¹ Scheid, Polignac 2010, p. 427-434 (p. 432). Le concept du paysage religieux fut appliqué aussi à d'autres régions de la Grèce antique, comme en témoignent, pour ne mentionner qu'un seul exemple, les recherches de Madeleine Jost sur les sanctuaires et cultes de l'Arcadie.

²² Isnard 2010, p. 274 ; voir aussi Isnard 2015.

²³ Eidinow 2011.

The idea that ancient Greek religion might better be described in terms of a dynamic network seems timely for a number of different reasons. [...] Recent work suggests that some scholars are also questioning the focus it has given or been used to give to classical, usually Athenian, religious practice [...]. This network approach to ancient Greek religion builds on existing elements of the *polis* religion schema [...]. The notion of networks can help us to see just how that “articulation” may have occurred, suggesting the individual and institutional struggle for identity and, above all, the creation of meaning [...]. It implies that what we call “*polis* religion” was a budding institution that emerged from a meshing of social and cultural networks. It also reminds us that, alongside the polis, there were other networks and interactions, which, at the very least helped to define it.

Force est de constater que le modèle étatique de la religion de la cité n'est pas mis fondamentalement en question par ces critiques : l'introduction de la notion de paysage religieux et la volonté de mieux intégrer les pratiques culturelles des niveaux individuel ou familial font appel à une différenciation de l'idée du réseau religieux. On retiendra enfin une certaine divergence des conceptions sur ce qu'il faut entendre sous le terme de « réseau culturel » : il s'agit selon les différents auteurs de conceptions soit de type « *top-down* » ou (inter-)étatiques avec la cité comme nœud central et principal acteur, soit de systèmes de type « *bottom up* » qui étaient – et pas seulement en Attique – le résultat du développement politique et de l'intégration de réseaux locaux préexistants.

Dans le cas des sanctuaires ruraux, la notion de ces derniers a été pendant longtemps celle de lieux de culte peu aménagés et plutôt éphémères qui étaient visités en particulier par des paysans et des bergers, soit à l'occasion par quelques rares voyageurs²⁴. À l'origine de cette conception plutôt romantique des sanctuaires ruraux se trouvent les épigrammes réunies dans l'*Anthologie palatine*, mais qui ne donnent qu'une image idéalisée de la vie religieuse à la campagne vue par la ville²⁵. Pour arriver à une appréciation plus détaillée de la différenciation et du dynamisme des réseaux culturels à la campagne, il s'avère fondamental d'intégrer les données archéologiques.

Pour les périodes géométrique et archaïque, la documentation archéologique est à l'heure actuelle beaucoup trop éparse pour permettre la restitution d'une image cohérente des réseaux culturels au plan local. On mentionnera ici pour des raisons pratiques uniquement le sanctuaire de Zeus Ombrios, situé près du sommet de l'Hymette²⁶. La fréquentation du site qui ne comprenait que quelques modestes structures architecturales, dont une enceinte

²⁴ Baumer 2004, p. 9-11 ; Baumer 2014, p. 97-99 avec références.

²⁵ Voir la note précédente.

²⁶ Baumer 2004, p. 14, 89, Att 11 fig. 8-10 avec bibliographie ; pour un sanctuaire similaire sur le Parnès Baumer 2004, p. 93-94, Att 18 avec bibliographie.

hypèthre de 5,80 x 5,80 m et un bâtiment circulaire d'un diamètre de 2,80 m, remonte d'après quelques fragments de céramique aux époques helladique et submycénienne, mais le sanctuaire ne connut une occupation plus importante qu'à partir de la seconde moitié du x^e siècle av. J.-C. et surtout du dernier quart du VIII^e jusqu'à la fin du même siècle. Après une réduction massive des objets durant le VI^e siècle, ce ne sont que quelques trouvailles isolées qui attestent l'existence du sanctuaire pendant les siècles qui suivent, et ce n'est qu'aux IV^e et V^e siècle apr. J.-C. que l'on constate une reprise des activités.

À la phase la plus importante du sanctuaire appartient un grand nombre de graffitis sur des fragments de céramique qui confirment, d'une part, l'identification du dieu honoré et qui font, d'autre part, soupçonner que les visiteurs ne venaient pas seulement des environs immédiats du sanctuaire, mais d'une région beaucoup plus étendue qui comprenait probablement la ville d'Athènes. Au VI^e siècle av. J.-C., le sanctuaire n'avait par contre plus qu'une importance locale avant de disparaître quasi complètement. Sans pouvoir expliquer de manière définitive les raisons qui menèrent pendant les périodes archaïque et classique à l'abandon de ce sanctuaire visiblement très important²⁷, on peut s'attendre à ce que cela reflète le développement économique, politique et culturel de l'Attique, qui a abouti à la fin à une restructuration des réseaux culturels.

De cette dernière témoigne surtout un certain nombre de sanctuaires qui sont situés sur des hauteurs beaucoup moins importantes, parmi lesquels on mentionnera en premier lieu le sanctuaire du Tourkovouni, installé sur l'éminence nord de la chaîne de collines des Tourkovounia à une hauteur d'environ 300 m au-dessus de la mer²⁸. Sa première phase remonte à la fin du VIII^e siècle av. J.-C. et comprenait à ce moment une construction ellipsoïdale de 11,50 x 7,60 m ainsi que quelques restes de fondations sur le sommet sud. Vers la fin du VII^e siècle av. J.-C., le sanctuaire tomba en ruines et ce ne fut qu'au troisième quart du IV^e siècle av. J.-C. que le site connut la construction d'un nouveau mur d'enceinte et d'un grand autel couvrant en partie la construction précédente. Mais ce renouvellement ne fut que de courte durée et ce n'est que vers la fin du I^{er} et le début du III^e siècle apr. J.-C. que quelques lampes romaines annoncent de nouveau une certaine fréquentation du site.

Alors que l'identification du dieu honoré fait l'objet de discussions, la modestie des objets retrouvés à l'intérieur du sanctuaire, qui se limitent à des céramiques à vernis simple ou à vernis noir, à quelques vases miniatures ainsi qu'à quelques fragments de

²⁷ Voir prochainement Baumer en préparation.

²⁸ Baumer 2004, p. 14-15, 103-104, Att 38, fig. 38-40 avec bibliographie.

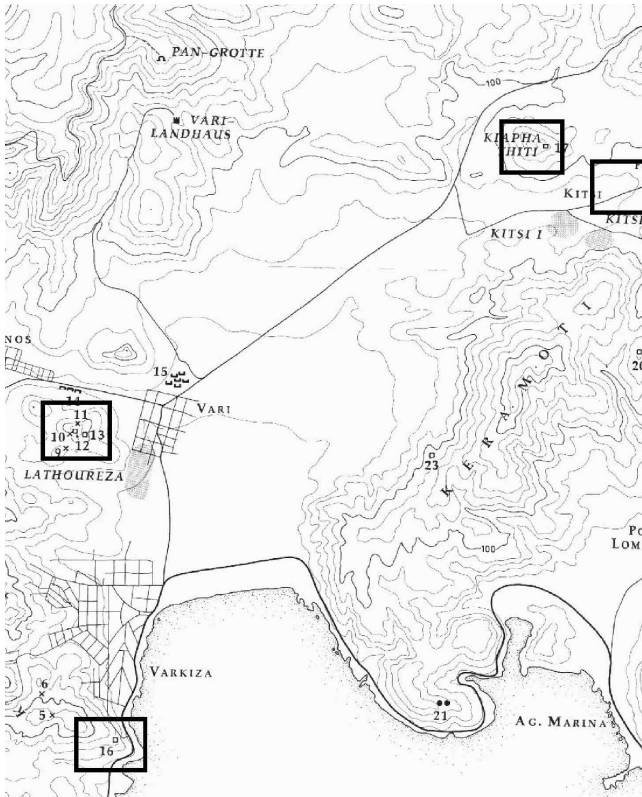


Figure 1 : Répartition spatiale des sanctuaires dans la vallée de Vari

figurines en terre cuite, indique que nous avons affaire à un lieu de culte d'importance locale et sans rayonnement plus étendu, débutant bien plus tard que le sanctuaire sur l'Hymette, et qui connut au moins une certaine reprise de ses fonctions, même si elle fut courte, vers la fin de l'époque classique.

L'importance du sanctuaire du Tourkovouni s'éclaire par comparaison avec un groupe de sanctuaires similaires qui ont été découverts dans la vallée de Vari, dans le sud-ouest de l'Attique. C'est par exemple le cas pour le sanctuaire situé à une hauteur de 110 m au-

dessus de la mer sur une terrasse partiellement naturelle du Varkiza, un des piémonts de l'Hymette²⁹. Il se compose d'une terrasse à peu près rectangulaire et partiellement renforcée avec des murs de soubassement, portant dans son centre un autel assez impressionnant de 2 x 4 m. Les céramiques retrouvées, avec quelques coupes et des vases miniatures, attestent son utilisation à partir des périodes subgéométrique et protoattique jusqu'au IV^e siècle av. J.-C. La structure et l'histoire du sanctuaire du Varkiza se présentent d'une manière assez comparable avec le sanctuaire du Tourkovouni : installé vers la fin du VIII^e ou au début du VII^e siècle av. J.-C., le sanctuaire est resté en fonction jusqu'à la fin de l'époque classique avant d'être abandonné vers la fin du IV^e siècle av. J.-C. Une

²⁹ Baumer 2004, p. 107-108, Att 41 fig. 52 avec bibliographie ; Baumer 2014, p. 101-102 fig. 2.

ultime phase de fréquentation est indiquée par quelques lampes romaines datant du ^v^e et du ^{vi}^e siècle apr. J.-C.

Le sanctuaire du Varkiza n'est qu'un parmi plusieurs lieux de cultes dans la vallée de Vari qui montrent une structure et une histoire comparables³⁰ (fig. 1) : situés dans une région agricole et placés sur des hauteurs au-dessus des plaines cultivables, ils forment un ensemble cohérent d'un réseau cultuel local qui semble avoir servi – avec des périodes de fréquentation variables – aux besoins de la population locale, à partir de la fin du ^{viii}^e jusqu'à la fin du ^{iv}^e siècle av. J.-C. On constate enfin l'intérêt qu'on a porté au maintien des anciennes structures qui n'ont dans leur majorité pas connu l'installation de *naïskoi* ou d'autres constructions plus actuelles.

Une situation bien différente est présentée par la région de Voula-Ano Voula, située en contrebas du flanc ouest de l'Hymette (fig. 2). Les fouilles de sauvetage ont mis au jour une zone d'habitat de l'époque classique, y compris plusieurs nécropoles et une acropole plus au sud, qui est à identifier avec le lieu central du dème Halai Aixonidès³¹. Dans le sud du village, auprès d'un carrefour de deux importants axes de communication, se trouvaient les restes d'un tumulus artificiel, entouré d'un mur d'enceinte décoré en relief et comprenant un grand autel. Le monument, qui ne semble avoir compris aucune sépulture, est probablement

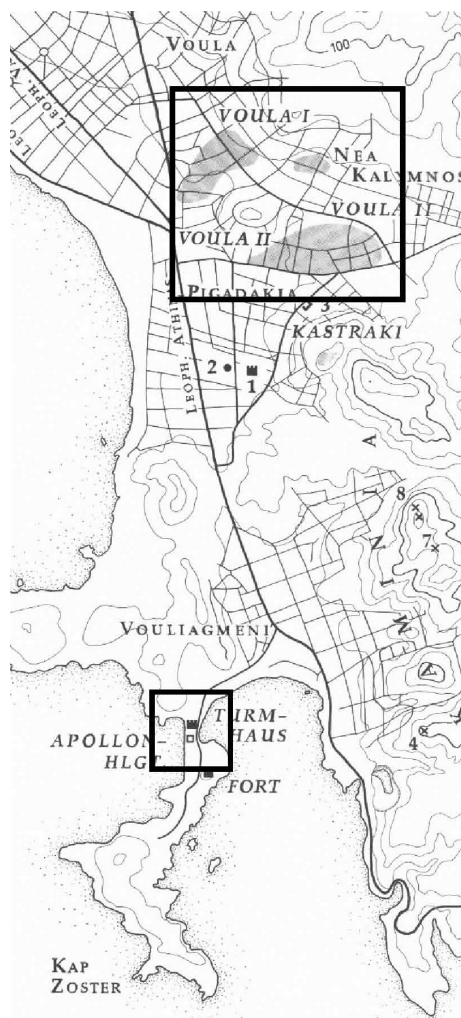


Figure 2 : Répartition spatiale des sanctuaires dans le dème de Halai Aixonides

³⁰ Baumer 2004, p. 25-26 avec références.

³¹ Baumer 2004, p. 22-25, 109-115, Att 43a-o fig. 53-75 avec bibliographie ; Baumer 2010, p. 522-524.

à identifier avec le sanctuaire du héros fondateur du dème de Halai Aixonidès, instauré au moment de la création de ce dernier suite aux réformes de Clisthène vers la fin du VI^e siècle av. J.-C. Le sanctuaire central du dème se trouve à quelques kilomètres au sud du village au Cap Zoster et comprenait, un grand autel mis à part, un temple mesurant 10,80 sur 6 m, entouré par un péristyle de 6 x 4 colonnes³². Les inscriptions découvertes à l'intérieur de la cella attestent la fondation du sanctuaire vers la fin du VI^e ou au début du V^e siècle.

Outre ces deux lieux de culte centraux du dème de Halai Aixonidès, les fouilles archéologiques ont mené à la découverte d'un assez grand nombre de sanctuaires beaucoup plus petits, situés à l'intérieur de la zone d'habitat³³. Il s'agit en général de minuscules temples ou *naïskoi* d'une longueur de 2 à 4 m seulement, entourés d'un mur d'enceinte et accompagnés soit d'un autel, soit d'une *eschara*. L'accès aux sanctuaires était normalement marqué par un petit portail ou *propylon*, orienté vers la voie publique. Ce dernier élément plaide en faveur d'une identification de ces lieux de culte qui ont été parfois aménagés avec des soins particuliers, avec des sanctuaires publics du dème Halai Aixonidès. Alors qu'il est impossible d'identifier les dieux honorés, on peut au moins constater d'après les trouvailles archéologiques qu'ils étaient installés successivement dans le courant du VI^e jusqu'au début du IV^e siècle av. J.-C.

Dans leur ensemble, les sanctuaires de Halai Aixonidès donnent une impression relativement complète de la structure spatiale du réseau cultuel d'un dème particulier qui commença à se former suite aux réformes démocratiques de Clisthène, mais dont la réalisation a visiblement pris du temps. Alors que la vallée de Vari présente l'image d'une zone agricole et, au moins en ce qui concerne ses lieux de culte, plutôt traditionaliste, le dème de Halai Aixonides offre l'exemple d'une société plus dynamique qui se développe de manière constante et qui s'adapte aussi dans ses sanctuaires aux nouvelles structures politiques. Les sanctuaires de ces deux régions voisines reflètent non seulement la grande diversité des réseaux culturels locaux, mais aussi les considérables différences sociales, culturelles et économiques à l'intérieur de l'Attique.

Cette grande diversité des structures culturelles locales est confirmée dans le cas de Rhamnonte, ville de campagne de second ordre et garnison fortifiée qui est marquée jusqu'à nos jours par le temple de Némésis du V^e av. J.-C. et par son impressionnante enceinte qui fut construite vers la fin de ce même siècle (fig. 3)³⁴. L'occupation de la

³² Baumer 2004, p. 115, Att 44 fig. 76 ; Baumer 2010, p. 523.

³³ Voir la n. 31.

³⁴ Pour les sanctuaires de Rhamnonte voir Baumer 2004, p. 29-30, 70, 98-100, Att 26-30 fig. 25-33 ; Baumer 2010, p. 524-525. Pour le Thesmophorion de Rhamnonte avec une interprétation partiellement

région est attestée bien avant les périodes qui nous intéressent ici, alors que les premières constructions dans le sanctuaire de Némésis qui est situé à une petite distance de la ville datent du VI^e siècle av. J.-C. À la fin du VI^e ou au début du V^e siècle av. J.-C. remonte aussi l'installation du sanctuaire du héros fondateur dans le quartier sud-est de la ville qui comprend dans une petite cour une cella avec une porte asymétrique et plusieurs pièces secondaires. Juste en face était situé le sanctuaire d'Aphrodite Hégémoné avec une structure bien similaire.

Les fouilles archéologiques ont par ailleurs mis au jour plusieurs sanctuaires implantés entre la ville et le temple de Némésis. Il s'agit du sanctuaire du dieu guérisseur Aristomachos qui fonctionnait au plus tard depuis la première moitié du V^e siècle av. J.-C. et qui fut dédié au III^e siècle av. J.-C. à Amphiaraos. Un peu plus haut, sur l'autre côté de la route principale, se trouvait un petit péribole de 4,50 sur 6,60 mètres, dédié à partir du V^e siècle av. J.-C. à une divinité féminine inconnue. Un Thesmophorion, qui fut installé selon les trouvailles archéologiques vers la fin du VI^e siècle av. J.-C. et fréquenté jusqu'au début du IV^e siècle av. J.-C., était placé entre ce dernier et le sanctuaire de Némésis. Rhamnonte donne dans son ensemble l'image d'une ville de campagne qui installe dès la fin du VI^e siècle un panthéon local, structuré en ce qui concerne l'organisation de ses lieux de culte dans un espace cohérent, marqué par la ville et par

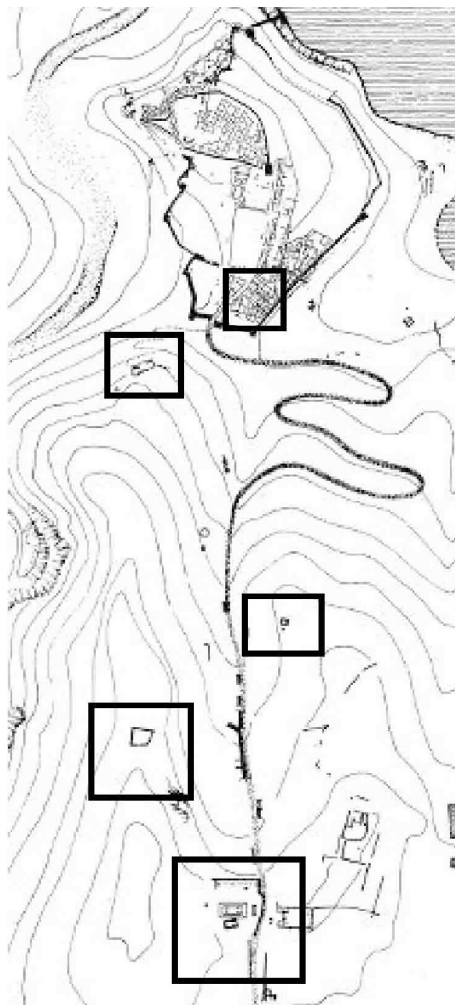


Figure 3 : Répartition spatiale des sanctuaires de Rhamnonte

différente, voir Nawracala 2014.

son sanctuaire principal. Il semble probable que ce processus fut initié, comme dans le cas du dème de Halai Aixonides, par les réformes politiques de Clisthène vers la fin de l'époque archaïque.

L'analyse des sanctuaires ruraux en Attique permet d'obtenir une image différenciée des réseaux culturels locaux selon le type de l'habitat et les structures économiques et sociales, ce qui contredit l'idée d'une réglementation uniforme et vigoureusement imposée par la cité, même si personne ne voudra nier le contrôle de cette dernière. Il faut en même temps constater que la structuration des réseaux culturels locaux ne se fit pas en un jour, mais que leur réalisation a pu bien prendre du temps. Alors que les calendriers culturels nous présentent l'état final de cette transformation, la documentation archéologique permet de suivre ce développement de microstructuration de l'espace culturel en détail, par lieux et par étapes.

Les sanctuaires ruraux ne représentent qu'un bout de l'échelle qui se terminait dans les grands centres religieux de la cité, comprenant plusieurs échelons intermédiaires comme les cultes des héros éponymes des dix tribus, représentés sur la frise est du Parthénon et sur l'autel des héros éponymes sur l'agora d'Athènes. Mais il faut s'attendre en même temps à des réseaux culturels complémentaires, comme ils ont été proposés à juste titre par Paulin Ismard : comme l'illustre l'exemple de la tétrapole de Marathon, les sanctuaires situés à la campagne pouvaient avoir, soit séparément, soit à la fois, un horizon culturel local, un horizon régional et enfin un horizon civique³⁵.

L'étude des sanctuaires ruraux confirme d'une part l'importance des réformes politiques de Clisthène pour les réseaux culturels locaux, mais elle amène d'autre part, au moins partiellement, à la relativiser au niveau chronologique et surtout pour sa variabilité. La réalisation des réseaux culturels locaux qui étaient loin d'être uniformes ne se fit pas en un jour, mais a pris du temps. Le moteur pour la création ou le maintien ou encore la revitalisation de certains sanctuaires a visiblement été l'intérêt de maintenir et/ou de construire une identité locale pour la population, à des vitesses et sous des formes bien différentes et en respectant des particularités de la société locale. Une perspective étatique ne peut alors expliquer qu'une partie du phénomène, même s'il semble difficile de nier le contrôle du processus par les structures politiques de la cité.

L'analyse des réseaux culturels différents – individuels, locaux, interlocaux, régionaux et supra-régionaux – se propose d'adopter une autre perspective et d'approcher le phénomène des cultes en Attique sous l'optique des utilisateurs qui

³⁵ Voir n. 22.

étaient les acteurs principaux, pour une grande partie, de la (re)structuration du paysage culturel initié, mais pas réalisé dans son ensemble par la cité. La participation active de la population locale contribuait à la création de l'identité de l'individu et des groupes concernés qui se jouait, comme c'est le cas de nos jours, à plusieurs niveaux : grec, attique, régional, local et enfin individuel. Il semble alors nécessaire de développer une approche méthodologique qui tienne compte de ces aspects identitaires et qui s'oriente vers les différents « réseaux identitaires » de la population. Les appartenances multiples de chaque individu et des communautés aux différents nœuds identitaires peuvent prendre des formes et des qualités bien différentes, parfois plus fortes et directes – comme c'était probablement le cas pour les cultes locaux – et parfois plus abstraites et lointaines, comme il faut l'attendre pour les cultes panathénaïques ou même panhelléniques. L'analyse des sanctuaires selon les réseaux identitaires auxquels ils servaient permettrait ainsi de mieux comprendre les structures et les qualités des liens entre les lieux de culte et de mieux comprendre le dynamisme du système religieux en Attique surtout, mais pas uniquement, pendant l'époque classique.

Lorenz E. BAUMER

Bibliographie

- Baumer L. E. (en préparation), « Raisons d'abandon et de maintien de sanctuaires ruraux en Attique » dans K. Mackowiak, Chr. Stein (éds), *Un dieu peut-il mourir ? Enquête sur la fin des cultes dans l'Antiquité grecque et romaine. Actes du colloque à Besançon, 6-7 octobre 2016*, Paris (*revue de l'histoire des religions*, 4).
- Baumer L. E. (2014), « "Où le paysan faisait une pause pour offrir quelque modeste don". Les sanctuaires ruraux en Grèce : entre pauvreté romantique et réalité archéologique », dans E. Galbois, S. Rougier-Blanc (éds), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux (Ausonius Scripta Antiqua, 57), p. 97-104.
- Baumer L. E. (2010), « Le paysage culturel de l'Attique de l'époque classique à l'époque impériale », dans F. de Polignac, S. Darthou (éds), *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Actes du colloque international, Paris, 8-9 avril 2009*, Paris (*revue de l'histoire des religions*, 4), p. 519-533.
- Baumer L. E. (2004), *Kult im Kleinen. Studien zu ländlichen Heiligtümern spätarchaischer bis hellenistischer Zeit. Attika – Arkadien – Argolis – Kynouria*, Rahden Westfalen (Internationale Archäologie 81).
- Buxton R. (éd.) (2000), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford.
- Collar A. (2013), *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge.

- Eidinow E. (2015), « Ancient Greek Religion: “Embedded”... and Embodied », dans Taylor, Vlassopoulos 2015, p. 54-79.
- Eidinow E. (2011), « Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion », *Kernos*, 24, p. 9-38 [en ligne : <http://kernos.revues.org/1925> (dernière consultation: 17 janvier 2017)].
- Festugière A.-J. (1954), *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley et Los Angeles.
- Guichard É. (2012), « Les réseaux sociaux : un regard critique », dans M. Cottrel *et al.* (éds), *Modèles et apprentissage en sciences humaines et sociales*, MASHS 2012, Revue des Nouvelles Technologies de l'Information RNTI-SHS-1, p. 111-128.
- Ismard P. (2015), « “Playing with Scales” in the Classical City: The Case of the Marathonian Tetrapolis », dans Taylor, Vlassopoulos 2015, p. 80-100.
- Ismard P. (2010), *La cité des réseaux. Athènes et ses associations. VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris.
- Kindt J. (2009), « Polis Religion – A Critical Appreciation », *Kernos*, 22, p. 9-34 [en ligne : <http://kernos.revues.org/1765> (dernière consultation: 17 janvier 2017)].
- Malkin I. (2011), *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford.
- Malkin I. (2003), « Networks and the Emergence of Greek Identity », *Mediterranean Historical Review*, 18/2, p. 56-74.
- Malkin I., Constantakopoulou Chr., Panagopoulou K. (éds) (2009), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, Oxford.
- Nawracala R. (2014), *Das Thesmophorion von Rhamnous. Antiquitates*, Hamburg (*Archäologische Forschungsergebnisse*, 62).
- Parker R. (1996), *Athenian Religion. A History*, Oxford.
- Polignac F. de (1995a), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VI^e siècles*, Paris.
- Polignac F. de (1995b), « Sanctuaires et société en Attique géométrique et archaïque : réflexion sur des critères d'analyse », dans A. Verbanck-Piérart, D. Viviers (éds), *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*, Bruxelles, p. 75-101.
- Scheid J., Polignac F. de (éds) (2010), *Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes*, Paris (*revue de l'histoire des religions*, 4) [en ligne : <http://rhr.revues.org/7655> (dernière consultation: 17 janvier 2017)].
- Sourvinou-Inwood Chr. (1990), « What is Polis Religion? », dans O. Murray, S. Price (éds), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, p. 295-322 [réimpression dans Buxton 2000, p. 13-37].
- Sourvinou-Inwood Chr. (1988), « Further Aspects of Polis Religion », *AION*, 10, p. 295-274 [réimpression dans Buxton 2000, p. 38-55].
- Taylor C., Vlassopoulos K. (2015), *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, Oxford.

IV- Métaponte, *chora* et *asty* : le sanctuaire de Pantanello

L'histoire de la découverte du sanctuaire de Pantanello dans le territoire (*chora*) de Métaponte, en Italie du Sud, a commencé il y a 42 ans. Les fouilles se sont déroulées pendant onze campagnes annuelles, avec des pauses entre 1974 et 1991 et ont été reprises brièvement en 2008 et 2013. En 1974, bien des méthodes, approches et techniques auxquelles sont habitués les archéologues d'aujourd'hui n'existaient pas ou en étaient à leurs débuts. Les problèmes posés par la fouille n'étaient pas insignifiants ; les équipes d'étudiants et d'ouvriers italiens ont été formées au cas par cas. L'enregistrement, l'étude et l'archivage des artefacts – environ 27 500 objets (dont au moins 80 % fragments de céramiques) – et les traces biologiques posaient des problèmes tout aussi importants, sinon plus grands encore. À ces problèmes ont été confrontées des générations d'étudiants, d'ingénieurs et de chercheurs venus de disciplines aussi diverses que la paléobotanique et la technologie informatique. L'étude du site et des matériaux a été poursuivie de manière continue depuis le début, mais elle n'aurait pu jamais aboutir aux conclusions actuelles sans la décision du Packard Humanities Institute (PHI), en 2000, de financer la recherche *et* de former une équipe d'élite de spécialistes américains et européens, en particulier italiens.

La colonie grecque sur le site de Métaponte remonte au VII^e siècle av. J.-C. C'est l'un des derniers établissements à être installé en Grande Grèce, après la fondation des villes voisines de Taras au nord, de Sybaris au sud et d'autres encore. Le territoire (*chora*) de Métaponte et son centre urbain (*asty*) occupent déjà au VI^e siècle av. J.-C. environ 240 km² sur la côte de l'Italie entre les fleuves de Bradano et de Cavone (fig. 1). À partir de 1981, des prospections archéologiques intensives sur un sixième de cette surface ont permis de cartographier environ un millier de sites, dans leur majorité des fermes et des nécropoles d'époque grecque³⁶ mais aussi des sanctuaires (fig. 2).

³⁶ Carter et Prieto 2011.

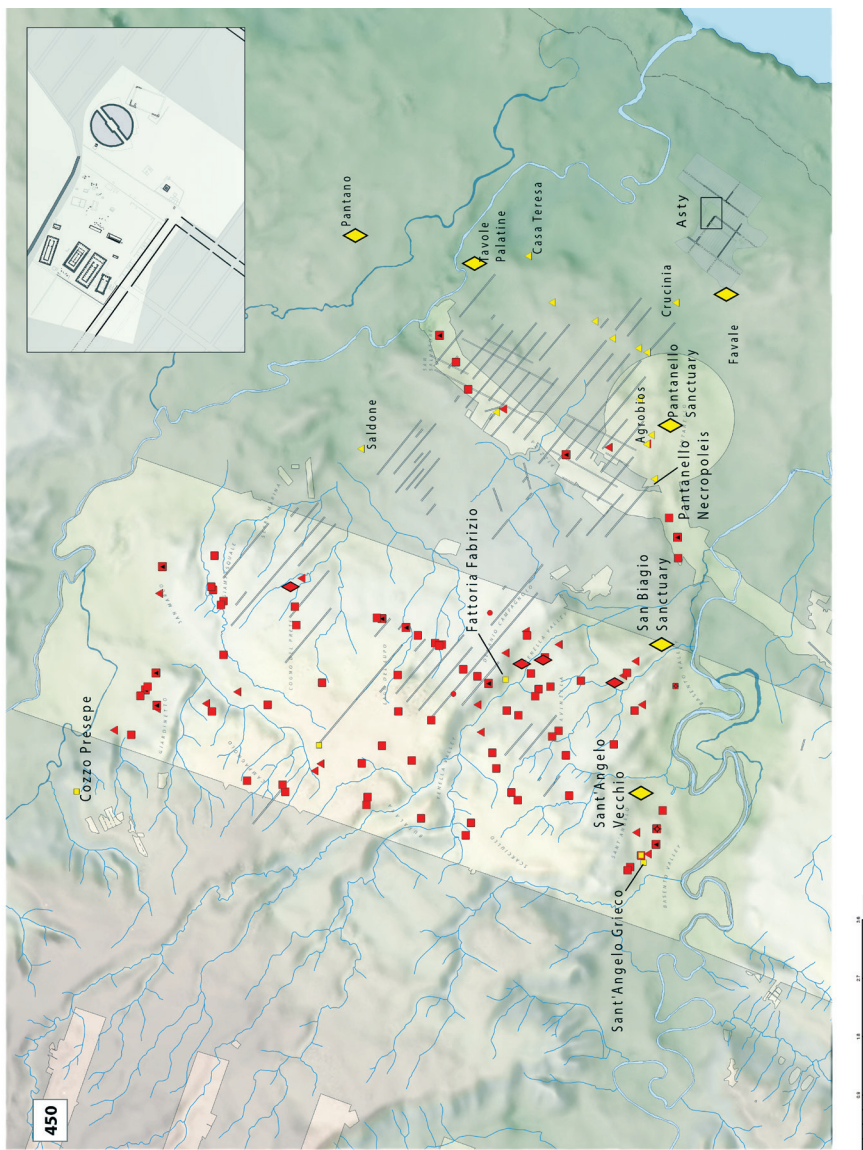


Figure 2 : Carte de la chora en 450 av. J.-C., avec les « lignes de division », les fermes (carrés), nécropoles (triangles) et les sanctuaires fouillés (losanges) (J. Tregolan)

« Pantanello » signifie « petit marécage » en italien. Notre base, la ferme expérimentale (« Azienda ») de la région de Basilicate, est aussi appelée Pantanello. Le sanctuaire occupe le col d'une petite colline – le Sanctuaire supérieur – et une partie de la vallée – le Sanctuaire du bas – traversée par un canal de drainage (fig. 3). Quand je suis arrivé sur le site en juin 1974, les seules traces archéologiques visibles étaient quelques tuiles sur la colline. Sous la surface, attendant leur découverte, il y avait un atelier de production de céramique du II^e siècle av. J.-C., à côté d'un village de la fin du néolithique (daté aux alentours de 3000 av. J.-C.) et, dans la vallée inférieure, entièrement couverte par plus d'un mètre d'alluvions apportées par le fleuve Basento, une grande partie d'un sanctuaire grec datable entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C.³⁷



Figure 3 : Vue aérienne de Pantanello, en 1978, avec le Sanctuaire supérieur et le centre de production de céramique, ainsi que le Sanctuaire inférieur (A. La Capra)

Sur les rives du canal moderne, récemment nettoyé, notre chef d'équipe, Giuseppe Di Taranto, a observé un niveau avec de la céramique archaïque et des objets votifs, y compris un fragment de figurine en terre cuite d'un type déjà connu dans le sanctuaire fameux de San Biagio, découvert en amont sur la vallée du Basento, à 3 km,

³⁷ Carter 2006, p. 17, 163-169 ; fig. 1.4-1.6 ; 4.34-4.41.

par le *soprintendente* de la région de Basilicate, le professeur Dinu Adameşteanu. Il s'est exclamé d'emblée : « tu as trouvé encore un San Biagio ! ».

Il y a peu de traces du Sanctuaire supérieur de la colline de Pantanello. Il fut recouvert par le centre de production de céramique du II^e siècle av. J.-C., qui a complètement oblitéré le temple de la fin du VI^e siècle av. J.-C. Des fragments architecturaux ont été réemployés dans les fourneaux et dans la *praefurnium*. Le relief phallique qui a servi de symbole apotropaïque pour le four a aussi été, à mon avis, réutilisé à partir des vestiges du sanctuaire. Des parties de tambours de colonnes ont été trouvées éparpillées sur la pente et loin sur le champ s'étendant vers le sud³⁸.

Plusieurs fragments d'une sima en terre cuite, jadis peinte en couleurs brillantes – marque de l'architecture ménapontine – ont été réutilisés dans le four et donnent des informations sur la datation du bâtiment, ses dimensions, son importance. Ce type de sima, connu comme *Tetto A*, est pratiquement identique au toit du temple d'Héra datant du VI^e siècle av. J.-C. et connu sous le nom de « Tavole Palatine » – le temple grec le mieux conservé sur la côte méridionale de l'Italie. « Tavole Palatine » se situe sur la rive droite du fleuve Bradano, avec une vue sur la côte, également à 3 km à l'extérieur des murs de la ville, dans une position analogue à celle du temple de Pantanello sur le Basento³⁹. Le plus grand des temples doriques du centre urbain de Métaponte, le temple A2, d'Héra, a également un toit du type *Tetto A*. Malgré les différences de taille entre ces temples, les mêmes moules ont été utilisés pour faire les toits des trois édifices – ce qui confère une apparente lourdeur aux toits des temples plus petits.

Retournons maintenant au Sanctuaire inférieur. Vers 1976, nous avons découvert le mur et le pavement d'une structure du VI^e siècle – une *stoa*, comme on allait le comprendre plus tard. La fouille était gravement gênée par le niveau de l'eau souterraine qui remplissait rapidement les fosses. Par la suite, en 1977, quand nous avons étendu la fouille vers l'est, la cime du mur monumental est soudainement apparue au niveau de la surface de l'eau ; encouragés par le professeur Adameşteanu, nous avons « emprunté » un système de drainage « en pointes filtrantes » aux fouilles de Sybaris, où celui-ci a été introduit pour la première fois dans l'archéologie sud-italique vers la fin des années 1960. L'homme qui a travaillé avec ce système, par un grand coup de chance, a été notre Di Taranto. Il l'a fait fonctionner pendant trois campagnes, et sans lui nous n'aurions pas pu apprendre les secrets du sanctuaire⁴⁰.

³⁸ Carter, Swift (à paraître en 2017).

³⁹ Mertens 2006, p. 301-304.

⁴⁰ Carter 2006, p. 183-198.



Figure 4 : Statuette en terre cuite d'une divinité féminine ou d'une de ses adoratrices, du canal occidental menant à la source (C. Williams)

Une fois que les pointes ont pu drainer l'eau – en quelques heures – le terrain est devenu sec et le cœur du sanctuaire a été découvert : c'était une source qui avait empêché sa découverte par son flux continu. Beaucoup de sanctuaires grecs – et la plupart, sinon tous les sanctuaires indigènes d'Italie du Sud – sont organisés autour de sources. Le canal venant de la source était rempli de terre noire et de poterie votive ; debout, les bras tendus, est apparue la belle image d'une déesse ou d'une adoratrice (fig. 4). Les mâles étaient entièrement exclus pendant le premier siècle d'existence du sanctuaire de Pantanello. En 1978, toute l'étendue du sanctuaire a été entièrement mise au jour. Une structure centrale du sanctuaire s'est révélée être ce qu'on appelait le « bassin collecteur », ici partiellement fouillé (fig. 5). La fouille entière n'a été reprise qu'en 1982.



Figure 5 : Le Sanctuaire inférieur à la fin de la fouille de 1978, avec le bassin collecteur au premier plan (J. Englert)

Pour clarifier le plan de la ferme de la fin du IV^e siècle, je suis revenu au Sanctuaire inférieur en 1990, dans le but de publier le site mais sans soupçonner le moins du monde que ce que nous allions découvrir cet été-là et le suivant allait ajouter une toute nouvelle dimension au sanctuaire de Pantanello. J'ai commencé le nettoyage du coin nord-est du mur de la ferme, découvert en 1977, et la première chose sur laquelle mes yeux sont tombés fut un fragment de silène barbu – un talisman, comme le fragment de la statuette féminine du canal, qui nous a conduits, dans le cas présent, à la découverte du lieu de culte que nous avons appelé « Oikos ».

La ferme a été construite sur l'Oikos et a utilisé les murs de la structure antérieure comme fondation. En échange, elle a protégé et scellé l'Oikos et ses traits uniques – le *bothros* (fosse sacrificielle) central, les bancs le long des murs et l'extrémité occidentale de la seule pièce longue étroite (cf. *infra*).

Jusqu'en 1991, toutes les structures principales du Sanctuaire inférieur ont été reconnues mais c'est seulement après plusieurs années d'étude des objets et de la céramique que le développement du Sanctuaire inférieur a pu être finalement connu en détail. C'est en grande partie le résultat de l'équipe financée par le Packard Humanities Institute (PHI). En 2011, les lignes générales sont devenues claires, de même que la chronologie et les phases du sanctuaire, mais l'identité des divinités adorées – deux, dans la phase finale du IV^e siècle av. J.-C. – et la véritable nature du culte et des rites étaient encore énigmatiques.

Commençons par le début du sanctuaire. Dans la première moitié du VI^e siècle (phase 1a), la source et le bassin collecteur – foyers essentiels du culte – étaient entièrement fonctionnels (fig. 6). Il y avait une zone pavée avec des pierres à l'ouest de la source et peut-être un petit édifice. La source et le canal étaient bordés par des murs en blocs de conglomérat carrés ; le *téménos* et le canal étaient remplis de dépôts votifs. À l'est, il y avait une surface pavée et l'entrée du bassin collecteur. L'objectif principal de la campagne de 1982, la dernière pendant laquelle le système de drainage a été utilisé, a été de récupérer un maximum de traces organiques, découvertes pour la première fois en 1978. À cette occasion, on a mis en évidence la plupart des structures du sanctuaire. Par la suite, un deuxième canal, plus tardif, avec des dépôts votifs, a été trouvé parallèlement à celui, plus grand, situé à l'ouest⁴¹. La source et la zone autour d'elle étaient considérées comme une entrée dans l'Au-Delà, alors que l'eau était divine. C'était la source de la vie et de la fertilité de la terre, des animaux, des humains, ainsi que la demeure des dieux de l'Au-Delà, chtoniens.

⁴¹ Costantini 1983.

Phase 1a
600-550 BC

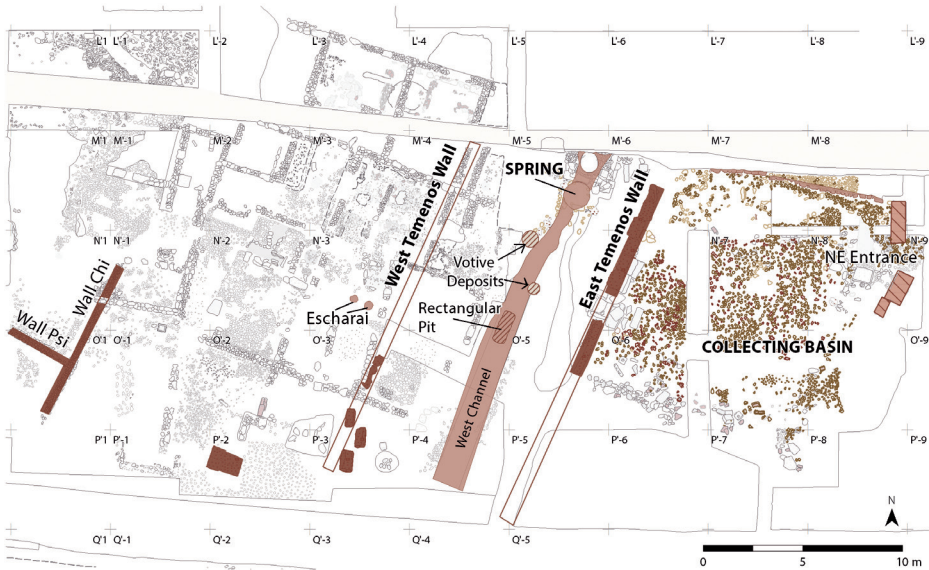


Figure 6 : Plan du Sanctuaire inférieur dans la phase 1, 600-550 av. J.-C. (J. Trelogan)

Parmi les vases votifs de la source et des canaux, la forme la plus commune était celle du cratère en miniature (*krateriskos*), trouvé souvent retourné le bas en haut, comme dans la fosse votive le long du canal oriental. De petits vases de cette forme, mais décorés, ont été trouvés en grand nombre dans le sanctuaire d'Artémis à Brauron, près d'Athènes. La phiale, vase de libation, était la deuxième forme la plus commune. Les libations à la déesse de Pantanello étaient faites dans le canal lui-même, dans des vases dont les fonds avaient été volontairement perforés, pour que le liquide s'écoule dans la terre. Quand les fonds n'étaient pas perforés, les vases étaient retournés. Il s'agit d'une offrande typique pour les dieux infernaux et pour les morts.

Dans la grande fosse rectangulaire du centre du canal principal, nous avons trouvé un assortiment inhabituel d'objets singuliers : un fragment d'amphore, une grande coupe à boire, deux parties d'une meule importée de Grèce, et des offrandes organiques – des parties d'un corail blanc, non travaillé, des coquillages, une branche coupée de peuplier. Cet arbre poussait près du fleuve Achéron, à l'entrée de l'Au-Delà en Épire. La branche a été préservée, de même que les raisins et les vignes trouvés près

de la source, par les conditions anaérobiques de ce sanctuaire toujours submergé. Il s'agissait clairement d'*aparchai* – prémices.

Des restes des animaux sacrifiés ont également été trouvés autour de la source : l'os de l'épaule (*scapula*) d'un cheval ou des offrandes plus habituelles, comme les ossements de moutons, chèvres, bovins⁴². Les mollusques ont joué un rôle important dans les rituels de la période archaïque. On en a trouvé par centaines, dans des dépôts. Parmi les trois types principaux, il y avait un bivalve nommé *Cerastoderma glaucum*, coquille de saponaire. Sa ressemblance avec les organes génitaux féminins a été reconnue de longue date et des exemples ont été trouvés dans les sanctuaires des divinités féminines⁴³. Même si elle est rarement décrite dans les rapports de fouilles, la découverte de coquillages a été notée dans des sanctuaires de l'Italie du Sud et surtout de Grèce. L'absence presque totale de *Cerastoderma* et d'autres bivalves après 480 av. J.-C. est un signe de changement de la nature du sanctuaire pourtant ressuscité au IV^e siècle av. J.-C.

Le bassin collecteur, de même que la source, furent une composante d'origine, essentielle du sanctuaire, datant du début du VI^e siècle av. J.-C. Peu après sa découverte dans les années 1960, le sanctuaire de San Biagio, à 3 km en amont dans la vallée du Basento, a été identifié comme un sanctuaire d'Artémis. Les vestiges problématiques de ce sanctuaire de San Biagio comprennent une structure que l'on peut décrire, au mieux, comme un petit édifice autour d'une source. La plupart des savants croient que c'était le sanctuaire auquel faisait référence le poète Bacchylide, actif vers 450 av. J.-C., lorsqu'il dit qu'Artémis elle-même avait été amenée à Métaponte de Lousoi d'Arcadie. Le poète décrit le sanctuaire arcadien et les événements liés à sa fondation. Les filles du roi Proitos de Tirynte insultent Héra et, pour se venger, celle-ci les rend folles et atteintes d'une maladie de la peau.

Épinicie XI, Pour Alexidame de Métaponte, v. 92-126, trad. J. Duchemin, L. Bardollet, Paris (CUF), 2002 :

Τρισκαίδεκα μὲν τελέους
μήνας κατὰ δάσκιον ἠλύκταζον ὕλαν
φεῦγόν τε κατ' Ἀρκαδίαν μη-
λοτρόφον· ἀλλ' ὅτε δὴ
Λούσον ποτὶ καλλιρόαν πατῆρ ἴκανεν,
ἔνθεν χροᾶ νηψάμενος

Pendant treize mois pleins, hors d'elles-mêmes, par l'ombre épaisse des bois, par l'Arcadie, nourrice des moutons, elles s'enfuirent. Mais le jour vint où leur père atteignit les bords du Lousos au beau cours ;

⁴² Bökönyi, Gál 2010, p. 65-66, *passim*.

⁴³ Theodoropoulou 2013.

φοινικο[ραδέμνο]ιο Λατοῦς
 κίκλη[σκε θύγατρ]α βοῶπι
 χεῖρας ἀντείων πρὸς αὐγὰς
 ἱππώκεος ἀελίου,
 τέκνα δυστάνοιο Λύσσης
 πάρφρονος ἐξαγαγεῖν·
 « Θύσω δέ τοι εἴκοσι βοῦς
 ἄζυγας φοινικότριχας »·
 Τοῦ δ' ἔκλυ' ἀριστοπάτρα
 θηροσκόπος εὐχομένου· πιθοῦσα δ' Ἥραν
 παῦσεν καλυκοστεφάνους κού-
 ρας μανιᾶν ἀθέων·
 ταὶ δ' αὐτίκα οἱ τέμενος βωμόν τε τεύχον,
 χραῖνόν τε μιν αἵματι μή-
 λων καὶ χοροῦς ἴσταν γυναικῶν.
 Ἔνθεν καὶ ἀρηϊφίλοις
 ἄνδρεςσιν <ἐς> ἱπποτρόφον πόλιν Ἄχαιοῖς
 ἔσπεο· σὺν δὲ τύχῃ
 ναίεις Μεταπόντιον, ὧ
 χρυσέα δέσποινα λαῶν·
 ἄλσος τέ τοι ἱμερόεν Κά-
 σαν παρ' εὐδρον ἱπρόγο-
 νοὶ ἐσάμενοι† Πριάμοι' ἐπεὶ χρόνῳ
 βουλαῖσι θεῶν μακάρων
 πέρασαν πόλιν εὐκτιμέναν
 χαλκοθωράκων μετ' Ἄτρειδᾶν. Δικαίης
 ὅστις ἔχει φρένας, εὐρή-
 σει σὺν ἅπαντι χρόνῳ
 μυρίας ἀλκᾶς Ἄχαιῶν.

alors, après les ablutions, il invoqua la fille aux larges yeux de Létô dont le voile est de pourpre, tendant les mains vers les rayons du soleil aux prompts chevaux, pour qu'elle enlevât ses enfants à la funeste et folle Lyssa : « Je t'immolerai vingt bœufs au poil roux, qui ignorent le joug », dit-il, et celle qui guette les bêtes, la fille d'un père tout parfait, entendit sa prière. Elle persuada Héra et délivra les jeunes filles couronnées de boutons de roses de la démence d'où sont absents les dieux. Celles-ci lui construisirent aussitôt une enceinte et un autel, qu'elles teignirent du sang des brebis, et établirent des chœurs de femmes.

Et c'est de là que tu vins à la suite des guerriers achéens, aimés d'Arès, dans la cité où l'on élève les chevaux. Avec bonheur tu habites Métaponte, ô maîtresse dorée de ton peuple. Les ancêtres, ayant constitué un aimable bois sacré, près du Kasas aux belles eaux... après que, dans la suite des temps, par la volonté des dieux bienheureux, ils eurent mis à sac la cité bien bâtie de Priam, en compagnie des Atrides à cuirasse de bronze. Qui possède un esprit juste, l'entière suite des temps lui permettra de découvrir les exploits innombrables des Achéens.

Le mythe de Proitos et des Proitides est une description subtile de l'initiation féminine, préparant une vierge à devenir une femme mariée. On y voit la séparation de la maison paternelle, les treize mois de sauvagerie – un exemple typique de « mort » rituelle – et, grâce à Artémis, la réintégration des filles dans la société. La troisième et dernière étape de l'initiation, le *gamos* (« mariage »), n'est pas mentionnée dans le poème, probablement parce qu'elle relève d'Héra, non pas d'Artémis. Le sanctuaire et les rites d'initiation d'Artémis, comme ceux d'Héra, étaient également essentiels pour l'avenir de la *polis*, garantissant le mariage et les futures générations de citoyens⁴⁴.

⁴⁴ Seaford 1988.

Le poème de Bacchylide offre un détail essentiel qui montre que le sanctuaire d'Artémis de Métaponte auquel le poète pensait n'était pas celui de San Biagio, mais celui de Pantanello. L'extrémité septentrionale du bassin collecteur de Pantanello a été taillée dans la colline et doublée avec des pierres plates pour retenir l'éroulement de la pente et filtrer l'eau abondante. La roche aquifère est la même que celle qui alimentait la source ; l'eau coulait sur le pavé en pierre du bassin, qui couvrait au moins 150 m². Il s'agissait du courant d'eau le plus important connu dans un sanctuaire grec. Le bassin touchait au mur du *téménos* de la source du côté ouest, et du côté sud par sa partie méridionale, et peut-être même plus loin à l'époque archaïque.

L'entrée du bassin et du sanctuaire plus généralement se trouvait dans le coin nord-est, marquée par des blocs énormes de conglomérats locaux, au VI^e siècle av. J.-C. Elle est restée en place et fut embellie pendant la phase finale du IV^e siècle. Les visiteurs du sanctuaire venant de la cité étaient obligés de traverser l'eau du bassin. Après avoir traversé les 14 m de pavement en pierre, couvrant toute la largeur du bassin, ils arrivaient au bout de la source, purifiés par l'eau sacrée qui sortait du pied de la colline. Le bassin avait une fonction purificatrice, renforcée par la présence de *loutèria* à une période postérieure, une fonction centrale dans tout le sanctuaire, qui est prouvée par le récit mythique de la fondation du sanctuaire de Lousoi chez Bacchylide. D'ailleurs, l'importance du bain pré-nuptial et de la purification a été bien décrite dans les sources anciennes et dans la peinture⁴⁵.

Le bassin collecteur n'a pas de parallèles architecturaux ailleurs dans le monde grec. Les constructeurs du sanctuaire de Pantanello ne pensaient pas en termes d'architecture. Beaucoup de sanctuaires ont des bassins, y compris San Biagio, mais ceux-ci ne sont pas comparables par leurs dimensions⁴⁶. Le bassin de Pantanello est dix fois plus grand que l'édifice de la source de San Biagio, dont le plan est typique pour les édifices à sources archaïques dans le monde grec. Le bassin n'est en fait pas entièrement un bassin, mais plutôt, je pense, une tentative couronnée de succès pour créer une structure naturelle au milieu du sanctuaire, une imitation du cours d'eau où Proitos a nettoyé sa peau après avoir sacrifié vingt bœufs « qui ignorent le joug » à Artémis.

La procession aux sanctuaires d'Artémis à Pantanello et à San Biagio, où Artémis était également adorée à la fin du VI^e siècle av. J.-C., avait son origine dans l'*asty*, peut-être au sanctuaire le plus vénérable, l'Oikos C (plus tard le Temple C). Le petit édifice était décoré d'une frise datée vers 600 av. J.-C. qui représentait une procession d'avant

⁴⁵ Oakley, Sinos 1993.

⁴⁶ Torelli 2011.

le mariage, selon une interprétation récente convaincante⁴⁷. Les sanctuaires d'Artémis dans le Péloponnèse étaient nombreux, deux d'entre eux se situant même à quelques kilomètres l'un de l'autre, comme Pantanello et San Biagio, sur la route de Tégée à Sparte, comme on l'apprend par Pausanias⁴⁸, le voyageur du II^e siècle apr. J.-C., qui mentionne également les murs et le théâtre de Métaponte.

Dans la deuxième moitié du VI^e siècle av. J.-C. et pendant les premières décennies du V^e siècle, les adorateurs avaient un lieu leur permettant de séjourner à Pantanello : un toit et une salle de banquet ou *bestiatorion* dans la *stoa* archaïque⁴⁹. Les *stoai* sont apparues dans les sanctuaires de l'Italie du Sud dès le VII^e siècle av. J.-C. : c'est le cas, par exemple, dans le sanctuaire d'Héra à l'embouchure du Sélè dans la *chora* de Poséidonia, la cité-sœur de Métaponte.

L'exemple de Pantanello était, par comparaison, de taille modeste et il était rare par sa *stoa* à deux faces, ses faces longues étant ouvertes aussi bien au nord qu'au sud. Il



Figure 7 : Reconstruction de la *stoa* archaïque, avec les *escharai* et le *bothros* 1 (M. Limoncelli)

était situé au sud d'une *eschara* pavée de pierres et d'un *bothros* rectangulaire – un trou ouvert, sans fond – destiné aux libations (fig. 7). Au nord de la *stoa* il y avait plusieurs *escharai* – une avec des restes de sacrifice, y compris d'une coupe à boire datée des premières décennies du V^e siècle av. J.-C., ainsi que les os d'une victime sacrificielle, un bœuf. Il

y avait l'espace hypothétiquement pour presque 40 *klinai* – par comparaison avec plus d'une centaine dans l'*bestiatorion* de Centocamere, à Locres. Il ne peut y avoir de doute sur la fonction de ce bâtiment.

⁴⁷ De Stefano (à paraître).

⁴⁸ Jost 1985, p. 397. Cf. Pausanias, VIII, 53, 11.

⁴⁹ Belli Pasqua 2012.

La surface du sol, dans la dernière phase, était couverte de céramiques. Tous les vases à boire ont été trouvés plutôt à l'est, alors que les vases pour la préparation et la consommation de nourriture se trouvaient plutôt à l'ouest. Parmi les quelques objets votifs il y avait un certain nombre de poids de métier à tisser, de forme pyramidale archaïque, tous différents les uns des autres. On les a interprétés comme des dons votifs individuels faits par des femmes. De nombreux poids de métier ont été découverts dans le sanctuaire d'Artémis à Brauron, près d'Athènes – qu'on aurait utilisés pour fabriquer les vêtements rituels, d'après l'opinion commune.

Quelques figurines en terre cuite représentant une divinité féminine sur un trône ont été trouvées parmi les quelques objets rituels ou votifs de la *stoa* archaïque. Un petit modèle en marbre de Garaguso, sanctuaire indigène soumis à une forte influence métapontine, donne une meilleure idée de l'apparence d'une statue de culte, comme devait être celle de Pantanello. Il y a eu certainement une statue de culte et un fragment en a été trouvé dans la décharge du centre de production de céramique. Elle était en marbre insulaire, comme les statues de culte de la cité et du territoire (de Tavole Palatine et San Biagio). C'était une statue acrolithe – les parties de chair visibles étaient en marbre et ensuite insérées dans un corps d'un matériau différent. Il s'agit du cou d'une statue légèrement surdimensionnée. Plus de vingt exemples de statues de culte acrolithes en marbre de la Grande Grèce et de Sicile sont connus⁵⁰.

La statue de Pantanello était probablement abritée dans le temple de la fin du VI^e ou du début du V^e siècle av. J.-C. dans le Sanctuaire supérieur, visible si on regarde une reconstruction du sanctuaire et du sommet de la colline à l'époque. Ce n'était pas la dernière structure sur la cime. Ignoré pendant longtemps, le Sanctuaire supérieur a fait à nouveau l'objet de fouilles en 2008, après une interruption de trente ans. Les fondations en calcaire d'un édifice allongé en forme de *stoa*, avec quelques prétentions architecturales (découvert en 1976), ont été datées du début du IV^e siècle. Cet édifice a été démantelé, à l'exception des parties plus basses, et ses blocs carrés ont été réemployés dans l'atelier de tuiles. La pierre de qualité a été appréciée à toutes les époques à Métaponte, mais les bâtisseurs de l'atelier des tuiles semblent avoir pris un plaisir sadique à détruire ce qu'ils ne pouvaient pas réutiliser facilement – comme dans le cas de la statue de culte⁵¹.

Des sondages dans une demi-douzaine de points ont montré que le haut de la colline a été intensivement occupé du VI^e au IV^e siècle. Les découvertes incluent

⁵⁰ Aitken 1983.

⁵¹ Carter 1983, p. 478, n° 93, fig. 54. Aitken 1983, p. 30-31.

des *loutèria* du même type que ceux utilisés pour le bassin collecteur et le Sanctuaire inférieur. Avec des fragments de céramique et des figurines votives en terre cuite, celles-ci montrent que même si le Sanctuaire supérieur fut très endommagé, ses pratiques culturelles avaient été pratiquement identiques à celles du Sanctuaire inférieur.

Un deuxième fragment d'édifice avec quelques pierres d'une fondation en calcaire, également découvert en 1976, a été associé à la *stoa* du IV^e siècle dans la reconstitution hypothétique de la dernière phase du sanctuaire, en regardant du sommet de la colline vers le sanctuaire d'en bas.

Le sanctuaire fut abandonné au début du V^e siècle av. J.-C. – avec ses rituels, comme on le voit dans les dépôts près de l'origine de la source – et il resta dans cet état pendant presque un siècle. On peut faire seulement des spéculations sur les raisons de cet abandon. Une des raisons, sinon la seule, a certainement été la montée du niveau de l'eau (de presque un demi-mètre) dans tout le territoire et dans la cité même. Quand le site a été réoccupé au début du IV^e siècle, beaucoup de choses ont changé même si d'autres sont restées apparemment les mêmes (fig. 8).

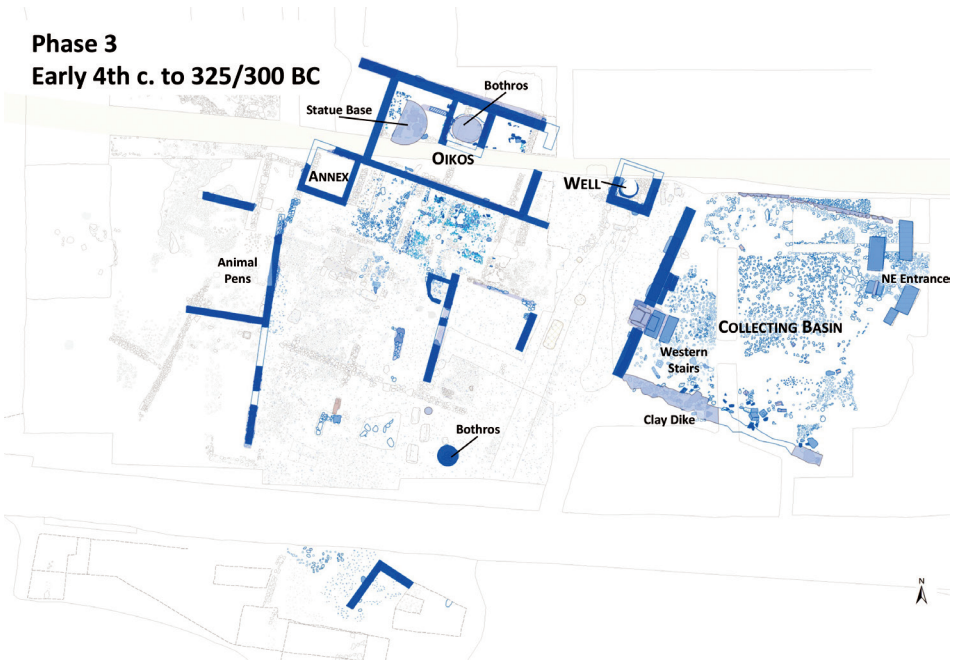


Figure 8 : Plan du Sanctuaire inférieur dans la phase 3, IV^e siècle av. J.-C. (J. Trelogan)

Le bassin collecteur, rempli de dépôts alluvionnaires denses et profonds, à partir des déversements du fleuve Basento, a été nettoyé jusqu'au pavement en pierre. Une grande quantité de céramique résiduelle du VI^e siècle et de figurines en terre cuite, toutefois, sont restées coincées dans le pavement. Le *téménos* de la source a été probablement aussi rempli, mais il a été laissé en grande partie comme il a été trouvé. Les blocs carrés en conglomérat du *téménos* occidental ont été réutilisés dans la construction du nouvel Oikos. La source est restée souterraine mais a été captée par un puits, situé exactement sur son point d'origine. Le puits était formé de conduites cylindriques en terre cuite, soutenues par une structure carrée faite de blocs en remploi, y compris d'une architrave en calcaire du temple de la fin de l'archaïsme, qui se trouvait sur le sommet.

Le mur oriental du *téménos* est devenu un mur de terrasse, dans lequel on a inséré des marches. L'entrée du nord-est vers le bassin a été améliorée avec l'ajout de gradins en calcaire, complétant ceux de l'ouest. On voit clairement, à partir des marches construites de manière soignée et des découvertes de *loutèria* dans le bassin, que la purification rituelle est restée une fonction majeure du sanctuaire d'en bas. La *stoa* archaïque avec son *hestiatorion* a également été recouverte par l'inondation et abandonnée, à l'exception de son coin sud-est où l'on a inséré un *bothros* – un dépôt votif contenant de la céramique et des plaques votives en terre cuite.

L'iconographie des plaques en terre cuite, trouvées par centaines sous forme de fragments dans le bassin collecteur et sur tout le site, est le signe clair d'un changement de culte. À part la tête singulière de silène et un fragment de vase à figures rouges du V^e siècle avec un satyre ventru, qui marquaient la fermeture du canal de la source, les figures masculines étaient entièrement absentes du sanctuaire archaïque. Or, cette situation a complètement changé avec la renaissance du sanctuaire au IV^e siècle. Les hommes apparaissent comme des partenaires dans la série de plaques avec nymphes et silènes ou Pans en train de danser – une création métapontine originale (fig. 9). On les a trouvées en morceaux dans tout le sanctuaire mais elles étaient surtout concentrées dans le bassin collecteur. D'autres exemples ont été trouvés lors des prospections et des fouilles sur tout le territoire, dans d'autres sanctuaires et fermes, mais jamais dans des nécropoles. Le chœur des nymphes et des silènes, comme le bain pré-nuptial, avaient une signification archétypale et tous les deux pouvaient représenter des rites de passage. En effet, les nymphes d'Artémis sont un paradigme mythique de la communauté des filles adolescentes prêtes à se marier⁵². Les nymphes semblent mener la danse et en avoir la charge. Sur les plaques « du banqueteur », toutefois, l'homme est la figure dominante et la femme, avec un petit enfant,

⁵² Ammerman 2015.



Figure 9 : Plaque de terre cuite représentant une nymphe et un silène (exemplaire complet de Sant'Angelo Vecchio, SA 80.0010.01) (C. Williams)

est clairement sa conjointe. Des plaques similaires ont été trouvées à Tarente et sur beaucoup de sites de l'Italie du Sud, de la Sicile et de la Grèce. Le « banqueteur » est parfois identifié par les savants avec un mort héroïsé, d'autres fois avec Dionysos-Hadès. Il y a eu beaucoup de propositions : le « banqueteur » apparaît sur les plaques de Tarente comme un citoyen armé. Il s'étend sur une *klinè* (« lit de banquet ») et tient un canthare dans sa main droite tendue. Derrière, il y a souvent les têtes de deux chevaux, selon certains suggérant la présence des Dioscures, les jumeaux divins, même si sur certaines plaques il n'y a qu'un cheval⁵³. Toute la scène a été récemment interprétée par Rebecca M. Ammerman comme un groupe familial générique, représenté de manière idéalisée et reflétant les rites de l'Oikos de Pantanello. Un exemple de ce type a été trouvé avec un fragment d'étrier en bronze – sans nul doute la dédicace d'un

homme – dans le dépôt d'un *bothros* du IV^e siècle, creusé dans la *stoa* archaïque. Le groupe du « banqueteur » est juste un peu moins représenté à Pantanello que celui de la danse des nymphes avec les silènes/Pans.

L'Oikos a été le seul nouvel ajout au sanctuaire et a rempli un vide laissé par la *stoa* archaïque. Sur une terrasse aménagée à 6 m de hauteur, 1,5 m plus haut que la *stoa* archaïque, donc bien au-dessus du niveau accru de la nappe d'eau, cet Oikos a exactement la même orientation que la *stoa* et, bien qu'il soit deux fois plus large, a presque exactement la même longueur. Cette salle unique, longue avait trois fonctions. À l'intérieur, après l'entrée, à l'est, il y avait 6-7 *klimai* le long des murs. Les restes de céramique confirment que des réunions rituelles où l'on buvait et mangeait avaient lieu ici comme dans l'*hestiatorion* de la *stoa* archaïque. Au milieu du mur nord il y avait un *bothros*, un trou circulaire entouré d'un mur en tuileaux bien construit et, à l'extrémité

⁵³ Lippolis 1995.

occidentale, il y avait une base en pierre semi-circulaire, encadrée par deux murs bas. C'était la structure attendue pour une statue de culte ou pour un objet de vénération.

À l'époque classique, ces fonctions étaient remplies par des structures séparées : l'*hestiatorion*, le temple, l'autel extérieur. Autant que je sache, il n'y a pas de parallèle architectural pour l'Oikos de Pantanello. Nous avons ici tous les éléments essentiels pour un lieu de rencontre d'une association culturelle engagée dans des activités essentiellement secrètes. Bref, pour des raisons qui deviendront bientôt claires, je crois que l'Oikos était une sorte de club orphique, dionysiaque, pythagoricien et un lieu d'initiation – le premier, à ma connaissance, à avoir été découvert.

Les croyances orphiques étaient largement diffusées à travers la Grèce, et surtout l'Italie du Sud, dès le début du ^v^e siècle av. J.-C. Pythagore de Crotona, philosophe et magicien, a vécu et est mort à Métaponte dans les premières décennies du ^v^e siècle ; il fut, probablement, le principal promoteur de ces croyances. Pythagore, toutefois, à la différence du credo strictement orphique, permettait le sacrifice des animaux sous certaines conditions. Le lien entre les croyances orphiques et pythagoriciennes est clair, surtout dans les dialogues de Platon⁵⁴. Socrate insiste sur le fait que toute personne qui reste non-initiée, non sanctifiée dans l'Au-delà restera dans la boue, mais que celui qui y arrive initié et purifié séjournera aux côtés des dieux ; il ajoute, selon ce que l'on disait dans les mystères, que « nombreux sont les porteurs de thyrses, rares sont les bacchants »⁵⁵. Hérodote⁵⁶, un siècle auparavant, avait observé que les Orphiques et les participants aux célébrations bachiques étaient en réalité des Égyptiens et des Pythagoriciens. En cela, il est en accord avec son contemporain, Ion de Chios, qui a attribué certains écrits orphiques à Pythagore.

De 1982 à 1986, l'équipe s'est occupée exclusivement de la fouille de 321 tombes de la nécropole de Pantanello, située à quelques centaines de mètres du sanctuaire. La nécropole a fourni des indices inestimables, essentiels pour l'identification du culte à mystères du sanctuaire. Les tombes, situées de part et d'autre de la route du Basento et d'une autre route correspondant à l'une des divisions linéaires du territoire, étaient étonnamment intactes.

Parmi elles, il y avait un certain nombre de tombes inhabituelles – des tombes à ciste en pierre large et impressionnante, datant du milieu du ^v^e siècle⁵⁷. Certaines

⁵⁴ En particulier dans le *Phédon*, 69D.

⁵⁵ *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βᾶκχοι δὲ τε παῦροι*, traduction P. Vicaire, Paris (CUF), 1983.

⁵⁶ *Histoires*, II, 81.

⁵⁷ Carter 1998, p. 67-69 (« plaster-lined fossa burial »), p. 386-387 (tombe 350 avec un miroir représentant Actéon).

contenaient un inventaire unique, avec un miroir gravé avec une scène de la mort d'Actéon ou une lyre en écaille de tortue similaire à celle de la tombe du plongeur de Poseidonia. Une tombe à ciste, découverte par hasard de l'autre côté de la *chora*, contenait un symbole encore plus évident : une sculpture minuscule d'Hélène sortant de l'œuf, ce qui ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agissait de tombeaux d'initiés aux cultes à mystères orphiques. Les initiés étaient, pour la plupart, des femmes bien nanties, dans leurs vingtièmes ou trentièmes années. L'un des rares hommes portait une ceinture lucanienne. Différentes sources confirment que les femmes et les peuples indigènes ainsi que les Grecs étaient attirés par le pythagorisme et les cultes à mystères dans l'Italie du Sud aux V^e et IV^e siècle av. J.-C. En outre, dans une série de tombes trouvées à Pantanello et ensuite aussi à Pizzica, du côté de Bradano, le corps était couvert d'un plâtre blanc. Ces tombes contenaient des miroirs et des vases à figures rouges avec les représentations d'Éros, souvent à la poursuite d'une femme. Cette combinaison de plâtre, de miroirs et d'Éros est statistiquement importante.

« L'adhésion aux mystères "orphiques" », comme l'a remarqué Graf, « s'exprimait dans la composition des inventaires funéraires et dans certains détails de la tombe, pas nécessairement dans les rites... C'est ce qui rend probable », ajoute-t-il, « le fait que les tablettes en or trouvées dans des tombes orphiques de l'Italie du Sud et de la Grèce préservent des traces d'un scénario rituel qui faisait partie de l'initiation de celui qui les portait et qui le préparait pour les rôles qu'il avait à remplir une fois que son âme quittait le corps et entrait dans le "sombre domaine d'Hadès" »⁵⁸.

Dans le mythe orphique capital de la naissance, de la mort et de la renaissance de Dionysos, le miroir joue un rôle central. C'est le moyen par lequel les Titans ont distrait l'attention du jeune dieu Dionysos, fils de Zeus et de Perséphone, avant de le tuer, massacrer, bouillir et cuire. Zeus est attiré par l'odeur de la viande cuite, découvre la vérité et foudroie les Titans. De la fumée de leurs restes, avec une partie du mal des Titans et une autre de la divinité de Dionysos, leur dernier repas, Zeus a créé la race humaine. Ce mythe terrifiant fait partie de la vision révolutionnaire de la relation des dieux avec les humains, très loin de la religion traditionnelle des dieux homériques. Les Orphiques croyaient que l'âme humaine était immortelle et que tous les hommes allaient être jugés au moment de la mort : les bons – après purification et initiation – allaient passer leur éternité sur les prairies de Perséphone ; les mauvais étaient condamnés à une punition éternelle dans le Tartare⁵⁹.

⁵⁸ Graf, Johnston 2013, p. 166.

⁵⁹ Detienne, Vernant 1989, p. 1. Cf. West 1988 ; Kérenyi 1976, p. 244-245.

Le contenu du *bothros* donne une idée des rites qui y étaient pratiqués. Le trou était rempli d'un sol gris poudreux et de quelques objets : des vases de cuisine avec des fonds noircis par le feu, une *chytra* et une *lopas*, pour faire bouillir et conserver en ébullition, un petit couteau, pour couper les animaux des sacrifices. La vaisselle rituelle comprenait la base d'une *épichysis*, une petite aiguière utilisée pour les libations et un petit bol. Il n'y avait pas d'os d'animaux dans le *bothros*. Est-ce que la chair était d'abord bouillie, ensuite nettoyée des os ? Certaines chairs ont pu être préparées ailleurs. Cela serait à l'opposé de la pratique grecque standard, mais concorderait, selon les savants, avec le sacrifice orphique⁶⁰. Enfin, il y a une tête fragmentaire de la figure d'un silène venant d'une plaque avec des nymphes. Celle-ci pouvait avoir été révélée aux initiés à un point culminant de l'initiation, comme cela apparaît sur la frise de la Villa des mystères à Pompéi. Tous les objets du *bothros* ont apparemment été cassés de manière délibérée, pour les rituels, avant d'y être déposés. Les os auraient été déposés ailleurs, pour des raisons rituelles – probablement dans le bassin collecteur.

L'ensemble des niveaux les plus bas du bassin collecteur correspondant au culte fonctionnel complète celui de l'Oikos. Il y a des vaisselles rituelles, y compris un bec d'*épichysis* et un petit bol, avec quelques vases de cuisine. On y a trouvé aussi beaucoup d'ossements des animaux habituels des sacrifices – moutons et chèvres – ainsi que des animaux inhabituels et même extrêmement rares – le chien, le loup et un vautour à capuchon (*Aegyptius monachus*)⁶¹. Il y avait également des restes abondants de végétaux consacrés en tant qu'*aparchai*, littéralement « premiers fruits », comprenant des raisins avec une large section de leur vigne, des olives, des figues et des rameaux élagués – une découverte plutôt exceptionnelle, avec la documentation la plus complète de ce type d'offrande dans un contexte grec sacré (fig. 10).



Figure 10 : *Aparchai*, les prémices des raisins, préservées dans le remplissage anaérobie du bassin collecteur (L. Costantini)

Parmi les figurines en terre cuite, il y en a deux exceptionnelles par leur grande qualité : l'une représente un satyre musclé avec une peau de panthère et un torse

⁶⁰ Detienne, Vernant 1989, p. 10-11.

⁶¹ Bökönyi, Gál 2010, p. 64.



Figure 11 : Statuette en terre cuite représentant Hermès et l'Ériphos, Dionysos (C. Williams)

d'Héraclès ; l'autre offre, je crois, la solution pour l'identification du culte à mystères de Pantanello. Elle représente un jeune homme à la silhouette athlétique, prenant un bouc bien fait par les cornes. Pendant de longues années je n'ai trouvé aucun parallèle et l'image étonnait les experts (fig. 11). Deux types de documents ont permis d'identifier le bouc et celui qui le tenait. Le premier est représenté par deux extraits du texte d'Apollodore d'Athènes (II^e siècle av. J.-C.), conservés par le lexicographe Hésychios d'Alexandrie (V^e siècle apr. J.-C.). Il dit que les Métopontins appelaient Dionysos « bouc » (*éripfos*) et que Dionysos était adoré en tant qu'*Ériphos* par les Métopontins⁶². Le deuxième document est représenté par les tablettes d'or, en particulier par celles de Thourioi découvertes au XIX^e siècle et par celles découvertes récemment dans les tombeaux de Pelinna en Thessalie. Il s'agit de passeports pour l'Au-Delà. Dans le texte découvert dans le petit tumulus (Timpone Piccolo) de Thourioi, Perséphone dit à l'initié dans

les mystères orphiques qu'il est comme nouveau, comme un dieu ; littéralement, on dit à l'initié « heureux et béni, tu seras un dieu à la place d'un mortel » ; il répond « un bouc je suis tombé dans le lait ». Sur les feuilles d'or découvertes récemment à Pelinna en Thessalie, l'initié est instruit pour dire à Perséphone que le Bacchique (Dionysos) les a délivrés des péchés de ses ancêtres, les Titans. Ce texte est une preuve, comme l'a justement soutenu Fritz Graf, que les mystères orphiques et dionysiaques étaient identiques⁶³.

Pourquoi la représentation d'un *éripfos* parmi les matériaux découverts dans le bassin collecteur ? Qui est celui qui le tient ? Où vont-ils ?

⁶² Giannelli 1963, p. 76.

⁶³ Graf, Johnston 2013, p. 12-13, 36-37.

Le groupe en terre cuite de Pantanello n'a pas de comparaison en Italie du Sud, mais le sujet et la composition se rapprochent de la sculpture en marbre représentant Hermès tenant un bouc par ses cornes, l'« Hermès de Trézène », copie d'un original du IV^e siècle de Naukydès, peut-être le *Mercurius immolans arietem* cité par Pline l'Ancien⁶⁴ parmi les œuvres de Naukydès connues pour représenter son Hermès et un homme sacrifiant un bélier⁶⁵. Dans ce cas, Pline a pris l'animal pour un bélier, mais Pline a certainement raison en disant que l'animal est porté au sacrifice. Dans tous les cas, nous ne devons pas nous attendre à ce que les deux œuvres soient identiques. L'original en marbre devrait être considéré plutôt comme un modèle d'inspiration pour la terre cuite. Ce qui est important est d'identifier la figure du sacrificateur avec Hermès et l'attitude explicitement relâchée de la victime qui reflète la relation proche, bien documentée entre Hermès et Dionysos. On peut penser à l'Hermès de Praxitèle avec l'enfant Dionysos dans une copie d'Olympie.

Dans le mythe orphique, Dionysos était le fils de Perséphone et de Zeus⁶⁶. Zeus a sauvé le fœtus de six mois après la mort de la deuxième mère de Dionysos, Sémélé, qui fut foudroyée de frayeur quand Zeus s'est présenté à elle dans toute sa gloire (comme elle l'avait follement demandé). Zeus a sauvé le dieu pas encore né et l'a cousu dans sa cuisse, d'où il est finalement né. Pour éviter la colère d'Héra, Zeus l'a transformé en un jeune bouc, un *éripfos*, et l'a confié à Hermès, qui plus tard l'a amené aux nymphes de Nysa.

Lors des rites d'initiation du culte de Dionysos orphique, la mort de Dionysos par la main des Titans était probablement mise en scène. Le groupe en terre cuite de Pantanello montre clairement que la victime sacrificielle était le bouc, un *éripfos*. Un très rare document orphique qui décrit les rites d'initiation (*téléte*), le papyrus Gurob, désigne les deux animaux de sacrifice – un bélier pour Perséphone et un bouc pour Dionysos. L'*éripfos*, le bouc incarné, était bouilli (dans du lait ?) et consommé par les initiés et les autres participants. Le sacrifice d'initiation diffère du sacrifice animal ordinaire. Il a été décrit par Richard Seaford, à l'aide des concepts développés par Walter Burkert, Marcel Mauss, Jean-Pierre Vernant et Marc Bloch. L'initié, *mustès*, est associé à la victime de manière plus intime que les autres participants au rite et aux sacrifices. Comme la victime, il est un *éripfos* – c'est ce que l'on apprend des tablettes d'or – et, de même que le dieu-*éripfos* il doit être consacré avant de participer au sacrifice. Il allait être détaché de son expérience quotidienne antérieure et amené dans

⁶⁴ *Histoire naturelle*, XXXIV, 80.

⁶⁵ Despinois 1981.

⁶⁶ Graf, Johnston 2013, p. 65.

la sphère du dieu. Comme la victime, il doit se soumettre et être tué, sauf que sa mort n'est pas une mort réelle. Plutôt que d'être mangé, il devient partie du groupe renforcé et uni par la mise à mort et la consommation de l'animal même avec lequel il a été identifié. Comme le dit Seaford, « l'initié peut devenir temporairement un animal pour se transformer en dieu de manière permanente »⁶⁷.

Dans une vision d'ensemble du sacrifice grec, basée principalement sur des sources écrites, en grande partie littéraires, qui reflètent la religion de la *polis*, cette reconstruction pourrait ne pas fonctionner⁶⁸, mais dans ce contexte, elle correspond parfaitement, je pense, à la documentation archéologique et aux textes rituels des tablettes d'or et du papyrus Gurôb. Les rituels d'initiation et le sacrifice dans l'Oikos pouvaient être ceux d'un culte privé, un culte qui peut-être n'a jamais été officiellement sanctionné par la *polis*. Cette reconstitution des rites d'initiation, un essai de rendre compte de la documentation archéologique sans parallèle du site de Pantanello, s'appuie fortement sur le progrès entrepris par les philologues et ceux qui ont étudié l'orphisme. Le travail de Sarah Iles Johnson et Fritz Graf dans leur édition des tablettes d'or, *Ritual Texts for the Afterlife*, fut essentiel, comme d'autres encore. Dans cette reconstitution, on doit encore trouver une place pour plusieurs éléments définissant des traits du culte de Dionysos. Le vin doit avoir joué un rôle dans les rites d'initiation. « Tu as du vin comme un honneur fortuné », comme on dit au *mystès* des feuilles d'or de Pelinna, « et sous la terre il y a préparés, pour toi, les mêmes rituels que pour les autres bénis »⁶⁹. Des cratères – vases pour mélanger le vin – sont attestés dans les sources iconographiques. Du bassin collecteur de Pantanello proviennent plusieurs fragments de cratères larges, quelques-uns décorés dans la technique des figures rouges. Leur contenu était consommé dans la célébration finale, après l'initiation.

Dans les mystères dionysiaques, le phallus jouait un rôle majeur. Placé dans un panier de vannage (*liknon*), il était révélé au point culminant, ou à la fin de la cérémonie, comme on peut le voir dans l'arrangement des scènes de la Villa des mystères de Pompéi, où il occupe le centre de la petite extrémité de la salle. Dans l'Oikos, la base occupe une position analogue, qui aurait correspondu dans un temple à la place de la statue de culte. Dans un édifice consacré aux rites de Dionysos, à la place de la statue de culte, on a pu avoir une représentation phallique – comme celle trouvée, à Pantanello, en emploi à l'entrée du grand four de l'atelier de tuiles.

⁶⁷ Seaford 1994, p. 288.

⁶⁸ Detienne, Vernant 1989, p. 13-14.

⁶⁹ Graf, Johnston 2013, p. 148-149.

Dionysos et Artémis pourraient paraître, au premier abord, d'étranges colocataires (*sunoikoi*) du même sanctuaire. De fait, ils se complètent l'un l'autre à beaucoup d'égards. La fertilité de l'homme, de l'animal, de la nature en général concerne les deux ; les deux séjournent dans la sauvagerie, dans les espaces liminaux, et les deux étaient réputés pour être adorés là-bas – comme ici – dans des sanctuaires situés dans des marécages. Dans les cultes d'Artémis comme dans les mystères orphiques de Dionysos il y avait une préoccupation primordiale pour la purification par des bains, avec de l'eau. Le saut dans un lac mystérieux dans la tombe du plongeur de Poseidonia est un célèbre exemple de bain d'eau dans un culte à mystères⁷⁰. Un autre est le saut de Sapphô à partir des rochers de Leucade, dans l'abside du I^{er} siècle apr. J.-C. de la basilique souterraine de la Porte Majeure à Rome⁷¹. On le voit à Pantanello dans l'exemple unique – jusqu'ici – du bassin collecteur qui se situe maintenant près du début de cette longue série.

Joseph Coleman CARTER

Bibliographie

- Aitken B. (1983), *West Greek Acroliths*, PhD, Oxford [en ligne : <http://metaponto.la.utexas.edu/west-greek-acroliths/>].
- Ammerman R. M. (2015), « Interpreting Terracottas in Domestic Contexts and Beyond: The Case of Metaponto », dans S. Huysecom-Haxhi, A. Muller (éds), *Figurines grecques en contexte : présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, p. 361-383.
- Belli Pasqua R. (2012), « Hestiatoria nella tradizione rituale delle colonie di Occidente », *Thiasos*, 1, p. 19-27.
- Bökönyi S., Gál E. (2010), *The Chora of Metaponto 2: Archaeozoology at Pantanello and Five Other Sites*, éd. L. Bartosiewicz, Austin.
- Bottini A. (1992), *Archeologia della salvezza*, Milan.
- Carcopino J. (1943), *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris.
- Carter J. C. (2006), *Discovering the Greek Countryside at Metaponto*, Ann Arbor.
- Carter J. C. (éd.) (1998), *The Chora of Metaponto: The Necropoleis*, 2 vol., Austin.
- Carter J. C. (1994), « Sanctuaries in the Chora of Metaponto », dans S. E. Alcock, R. Osborne (éds), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Spaces in Ancient Greece*, Oxford, p. 161-198.

⁷⁰ Holloway 1977 ; 2006.

⁷¹ Carcopino 1943.

- Carter J. C. (1983), « Preliminary Report on the Excavation at Pizzica-Pantanello (1974-1976) », *Metaponto II*, Rome (*NSc* 8, vol. 31 suppl.), p. 407-490.
- Carter J. C., Prieto A. (éds) (2011), *The Chora of Metaponto 3: Archaeological Field Survey – Bradano to Basento*, 4 vol., Austin.
- Carter J. C., Swift K. (éds) (à paraître en 2017), *The Chora of Metaponto 6: The Greek Sanctuary at Pantanello*, 3 vol., Austin.
- Costantini L. (1983), « Indagini bioarcheologiche nel sito di Pizzica-Pantanello », *Atti Taranto*, 22, p. 487-492.
- Despinis G. (1981), « Zum Hermes von Troizen », *AM*, 96, p. 237-244.
- De Stefano F. (2016), « La dea del Tempio C di Metaponto. Una nuova ipotesi interpretativa », *AttiMGrecia*, 4/6, 2014-2015, p. 131-145.
- Detienne M, Vernant J.-P. (1989), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago [trad. P. Wissing].
- Giannelli G. (1963), *Culti e miti della Magna Grecia*, Florence.
- Graf F., Johnston S. I. (2013²), *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York.
- Holloway R. R. (2006), « The Tomb of the Diver », *AJA*, 119, p. 365-388.
- Holloway R. R. (1977), « High Flying at Paestum: A Reply », *AJA*, 81, p. 554-555.
- Jost M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.
- Kérenyi C. (1976), *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton [trad. R. Manheim].
- Lippolis E. (1995), « Recumbente », dans E. Lippolis, S. Garaffo, M. Nafissi (éds), *Culti greci in Occidente*, Taranto, p. 51-53.
- Mertens D. (2006), *Città e monumenti dei Greci d'Occidente*, Rome.
- Oakley J. H., Sinos R. (1993), *The Wedding in Ancient Athens*, Madison.
- Seaford R. (1994), *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state*, Oxford.
- Seaford R. (1988), « The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the Absence of Dionysos », *JHS*, 108, p. 118-136.
- Theodoropoulou T. (2013), « The Sea in the Temple? Shells, Fish, Corals from the Sanctuary of the Ancient Town of Kythnos and Other Marine Stories of Cult », dans G. Ekroth, J. Wallensten (éds), *Bones, Behaviour and Belief: The Zooarchaeological Evidence as a Source for Ritual Practice in Ancient Greece and Beyond*, Stockholm (*Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, ser. 4^o, n^o 55), p. 192-222.
- Torelli M. (2011), « Bacchilide, le Pretide e Artemide Hemera a Metaponto. Il culto e la krene naomorfa di San Biagio alla Venella », dans *Tra protostoria e storia. Studi in onore di Loredana Capuis*, Rome, p. 201-213.
- West M. L. (1988), *The Orphic Poems*, Oxford.