

Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire

Cult Space and Structures of the Greek Sanctuary: Defining the Vocabulary

Ioanna Patera



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/7669>

DOI : 10.4000/rhr.7669

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2010

Pagination : 535-551

ISBN : 978-2200-92658-8

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Ioanna Patera, « Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2010, mis en ligne le 01 décembre 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/7669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.7669>

IOANNA PATERA

UMR 8210 (ANHIMA : Anthropologie et Histoire des Mondes antiques), Paris

Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire

Le vocabulaire généralement en usage pour décrire un sanctuaire et ses structures cultuelles implique un parti pris relatif à la fonction de ces structures. La terminologie la plus courante est examinée afin de clarifier ses champs sémantiques et ses emplois modernes. Cet examen mène à reconsidérer l'espace du sanctuaire, le hieron et le temenos, ainsi que ses limites. Certains termes désignant des composantes de l'espace sacré, notamment le naos et le thesauros, sont également revus.

Cult Space and Structures of the Greek Sanctuary : Defining the Vocabulary

The vocabulary traditionally used to describe the area and the cult-related structures of a sanctuary has led to a considerable confusion about their actual function. A closer examination of the current terminology will make it possible to clarify its semantic fields and its modern uses. I will reconsider the area of the sanctuary, the hieron and the temenos, and its boundaries. Finally, some terms designating components of sacred space, such as the naos and the thesaurus, will be also reconsidered.

Pollux, le lexicographe du II^e siècle de notre ère, fournit dans son *Onomasticon* une liste de termes techniques désignant les lieux de culte. Son commentaire montre l'ambivalence de la plupart d'entre eux :

« L'emplacement (*chôrion*) où se pratique le culte des dieux, c'est un *hieron* (sanctuaire) ou un *neôs* (temple), et là où nous procédons à une fondation (*entha de kathidruomen*) c'est un *sêkos* et un *temenos* [...]; les plus précis parlent de *sêkos* pour les héros, mais les poètes parlent aussi du *sêkos* des dieux [...]. Ce qui est devant lui c'est le *prodomos*, derrière, l'*opisthodomos*, l'entrée ce sont les propylées [...]. S'il y a un endroit du sanctuaire (*hieron*) où l'on ne peut marcher, un *abaton*, on peut aussi l'appeler *aduton* (lieu où l'on ne peut pénétrer), *apsauston*, *apsaoustoumenon* (lieu auquel on ne peut toucher), *atheaton* (qu'on ne peut voir) et *anaktoron* (temple ou palais). Les lieux consacrés aux dieux (*aneimenoï theois topoï*) sont les *alsê* (bois sacrés), les *temenê* (enceintes) et les *herkê* (enclos), le cercle qui les entoure le *peribolos*¹. »

Ces mêmes termes sont couramment repris par les modernes pour décrire les lieux de culte. Toutefois, en utilisant des termes antiques ambigus pour désigner des structures dont nous connaissons mal la fonction, on est enclin à des erreurs d'interprétation².

Les problèmes méthodologiques liés à la terminologie des lieux de culte relèvent principalement de deux héritages intellectuels. Le premier est celui de l'école allemande de la science de l'antiquité du XIX^e siècle qui prône le positivisme³. En même temps que la philologie se développe en science, avec des présupposés qui ne sont

1. Pollux, I, 6-11.

2. Olivier de Cazanove et John Scheid – « Aux sources d'un colloque », dans Olivier de Cazanove et John Scheid (dir.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'EFR et le Centre Jean Bérard, Naples, Centre Jean Bérard, 30 novembre 2001*, Naples 2003, p. 1-6 (3) – qualifient cette habitude de recours à « un vocabulaire (pseudo-)antique, d'usage courant en archéologie, mais qui n'en demeure pas moins source de confusions ».

3. James Whitley, *The Archaeology of Ancient Greece*, Cambridge 2001, p. 32-33. Anthony M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The present state and future scope of a discipline*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1987, p. 37-38, dénonce de son côté les formes variées que revêt le positivisme dont souffre l'archéologie en tant que discipline, en particulier une forme de « positivist fallacy », consistant à associer ce qui est important au point de vue archéologique à ce qui est significatif au point de vue historique, l'observable au signifiant.

ni ne doivent être questionnés, la rigueur devient une sorte d'idéal scientifique. Cette prétention s'est révélée plus tardivement dans la discipline de l'archéologie. Les fouilles d'Olympie (1875-1881), les premières à mettre en œuvre une technique stratigraphique rigoureuse, constituent une entreprise énorme autant en investissement humain et financier qu'en charge symbolique⁴. Mais les archéologues allemands sont avant tout des philologues attachés à l'apogée spirituelle de la Grèce antique⁵. Par conséquent, la recherche de sites archéologiques s'accompagne de leur identification aux sites homériques, entraînant les erreurs que provoque la volonté d'illustrer la tradition littéraire au moyen de vestiges.

Le deuxième héritage qui nous induit à la généralisation et, souvent, à l'erreur, est celui de la terminologie antique elle-même, dont l'ambiguïté est amplifiée par l'usage qu'en font les modernes. Vitruve déjà, au I^{er} siècle avant notre ère, étudie l'architecture sur la base d'exemples grecs. Son troisième livre consacré aux temples, aux plans et aux proportions des *sacrarum aedium*, utilise la terminologie grecque qui reste encore en usage.

Lorsqu'on tente d'identifier un « espace sacré », juxtaposant ainsi deux concepts qu'il conviendrait d'examiner dans leur propre contexte d'énonciation⁶, nous recherchons certaines constantes qui caractérisent les lieux réservés aux dieux, relevant à la fois des structures et du mobilier. Les difficultés surgissent en même temps que nous tentons de les décrire en utilisant les termes techniques à notre disposition. Rencontrés dans différents types de sources, littéraires et épigraphiques, durant un laps de temps très long, ils ont dans ces sources antiques des sens variés et présentent des nuances multiples. Ce que nous décrivons est donc immédiatement interprété, en termes modernes, comme une structure ayant une fonction définie, désignée par un vocable auquel nous avons infligé une fixité qui ignore toute nuance et nous incite à lui attribuer la plus grande charge symbolique possible. Qui douterait par

4. Pour les fouilles d'Olympie et leur rapport à la politique, voir Lutz Klinkhammer, « Großgrabung und große Politik. Der Olympia-Vertrag als Epochenwende », dans Helmut Kyrieleis (éd.), *Olympia 1875-2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium, Berlin 9.-11. November 2000*, Mainz am Rhein 2002, p. 31-47 (39-43).

5. J. Whitley, *The Archaeology of Ancient Greece*, p. 35.

6. Sur l'espace en tant que concept, voir David Clarke, « Archaeology : the Loss of Innocence », *Antiquity* 47 (1973), p. 6-18 (13).

exemple que le « temple » Parthénon n'était en réalité pas un lieu de culte ?

Un jalon historiographique important sur ces questions est celui de l'ouvrage désormais classique de Birgitta Bergquist concernant le *temenos* grec paru en 1967. Elle y déplore le fait que l'on nie aux sanctuaires grecs une structure fonctionnelle et qu'on les considère comme des ensembles désordonnés et accidentels⁷. Outre des questions de détail sur des sites particuliers, c'est son hypothèse des « éléments nécessaires » qui mérite d'être réexaminée. Les sanctuaires monumentaux possèdent en effet des éléments destinés à remplir des fonctions rituelles précises ; ils semblent fréquents au point que Bergquist les considère comme caractéristiques des lieux de culte. S'il paraît impossible de satisfaire à son ambition qui était de définir *de quelle façon* étaient arrangés les sanctuaires grecs et *pourquoi* ils étaient arrangés de cette façon⁸, nous pouvons tenter de définir des points plus restreints, moins ambitieux et néanmoins tout aussi problématiques.

L'élément fréquent, caractéristique, serait selon Bergquist le *temenos*, l'aire découpée, réservée à une divinité ou à un héros, avec le couple formé par le temple et l'autel. Il est dès lors nécessaire de revenir sur les terres sacrées et sur leurs délimitations.

L'ESPACE CULTUEL ET SES LIMITES

Dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, lorsqu'Œdipe demande où il peut s'asseoir, en un endroit où l'on peut mettre le pied (*bebêlois*) ou dans les bois sacrés des dieux (*alsesin theôn*)⁹, Antigone suggère dans sa réponse que l'aspect de la nature suffit à prouver la sacralité des lieux : « ce lieu est sacré, cela est clair, il est couvert de lauriers, d'oliviers, de vignes et, là-dedans, sous ces feuillages, les rossignols chantent agréablement »¹⁰. Elle lui propose de se reposer sur une pierre. Mais l'étranger qui arrive lui dit de commencer

7. Birgitta Bergquist, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967, p. 1.

8. *Ibid.*, p. 2.

9. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 9-10.

10. *Ibid.*, 16-18. Pour les lieux naturels sacrés, voir Jean Rudhardt, « La perception grecque du territoire sacré », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 113 (2001), p. 175-188 (178).

par quitter ce siège, car il se trouve dans un endroit où il n'est pas pur de mettre le pied (*ouch hagnon patein*)¹¹. Le chœur reconnaît en Œdipe un étranger, sans quoi jamais il ne serait entré dans le bois. Pour qu'il puisse parler, ils l'invitent à sortir de ce qui apparaît comme un périmètre interdit : « Change de place, sors de là [...] si tu as quelque chose à dire à notre groupe, sors du lieu où l'on ne peut marcher (*abatôn apobas*), et à l'endroit où chacun peut parler, parle¹². » Il ne doit pas dépasser le rocher qui se trouve là ; il peut s'y asseoir « penché, de côté, au bout de la pierre¹³ ».

Bien que l'espace interdit de Colone ne soit pas marqué de limites visibles, celles-ci sont bien connues des habitants du pays. Ailleurs, les limites sont tangibles, matérialisées notamment par des bornes¹⁴. En 228-226 avant notre ère, « le sanctuaire d'Apollon *Ptôios* à Akraiphia, celui qui est délimité par des stèles (*ai stélai horizôsin*), comme l'est aussi le sanctuaire de Delphes, est un asile ; personne ne doit porter atteinte au reste de la terre sacrée (*chôra hiera*) d'Apollon *Ptôios* »¹⁵. Cette *hiera chôra* peut consister en terrains réservés aux cultures ou aux troupeaux du sanctuaire¹⁶. Il en va ainsi à Delphes, bien que le règlement concernant ses pâturages puisse impliquer qu'une autre partie de la terre sacrée était accessible aux troupeaux des particuliers¹⁷. Les bornes elles-mêmes et la délimitation qu'elles marquent peuvent être contestées. C'est le propos du règlement athénien de 352/1 relatif à l'*orgas* sacrée

11. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 37.

12. *Ibid.*, 162-169.

13. *Ibid.*, 195-196.

14. Pour les bornes, voir Marietta Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit*, Berlin-New York 2004, p. 25-29.

15. *IG VII 4135, A 5-8 (= LSCG 73)*.

16. Sur les sens des termes *chôros*, *chôrê* et *topos* dans les sources littéraires, voir Michel Casevitz, « Remarques sur l'histoire de quelques mots exprimant l'espace en grec », *Revue des Études Anciennes* 100 (1998), p. 417-435.

17. Denis Rousset, *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 310)*, Paris 2002, p. 194-195, n° 29, 19-26 (= *CID IV*, n° 108 ; *LSCG 79*, daté de 178 av. n.è.), avec traduction, et p. 204. La délimitation des terres réservées aux vaches et aux juments s'étend « de la route qui mène à Astyron, en suivant la route menant à Paipalidas et jusqu'au Lakonikon, du Lakonikon vers la gauche jusqu'au vallon (*napan*) de Hierapeteia, [du vallon], en suivant la route de l'hippodrome, celle de l'étranger, qui va au L[- -] soit pour les vaches et les juments sacrées. [- -] mener les troupeaux des particuliers ». Pour la mise en culture des espaces sacrés loués, voir Carmine Ampolo, « I terreni sacri nel mondo greco », dans Elio Lo Cascio, Dominic W. Rathbone (éd.), *Production and Public Powers in Classical Antiquity*, Cambridge 2000, p. 14-19 (17).

d'Éleusis, terre située à la frontière entre l'Attique et la Mégaride et dont les bornes sont contestées¹⁸. On s'adresse à l'oracle de Delphes afin de savoir s'il est « plus profitable et plus avantageux pour le peuple [athénien] que le *basileus* afferme les terrains maintenant cultivés [dans les limites de l'*orgas* sacrée], pour employer le revenu à la construction du portique et à l'entretien du sanctuaire des deux déesses¹⁹ ». Si l'on suit cette lecture²⁰, cette terre interdite à l'usage et à la culture²¹ a bien été cultivée par les Athéniens qui ont décidé de délimiter à nouveau le terrain²².

D'autres terres appartenant aux dieux sont mises en valeur et un règlement vient rappeler les obligations et les droits de celui qui en a la charge²³. D'autres modalités d'utilisation montrent que les limites entre les propriétés des dieux et celles de la cité sont fluctuantes. En Chalcédoine au I^{er} siècle avant notre ère ou I^{er} siècle de notre ère, le règlement de la vente du sacerdoce d'Asclépios donne à l'acheteur l'usufruit des terres publiques qui entourent le sanctuaire, à moins que la cité ne veuille y construire²⁴. La cité a donc priorité sur ses propres terres. Lorsqu'un sanctuaire est délimité, ce n'est d'ailleurs pas toujours pour sa protection. Les Béotiens ont accusé les Athéniens, lors de la campagne du Délion en 424,

18. Kevin Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*, Athènes 2005, n° 144 (= *IG* II² 204; *LSCG* 32). Voir James McDonald, « Athens and the *hiera orgas* », dans Matthew Dillon (éd.), *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam 1996, p. 321-332.

19. *LSCG* 32, 24-27.

20. Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1996, p. 161, n. 99, considère qu'il faut plutôt lire *ek]tos tôn horôn*, supposant ainsi que les Athéniens veulent cultiver les terres immédiatement à l'extérieur des bornes, celles que Thucydide qualifie comme la *gê aoristos* par rapport à la *gê hiera* (I, 139, 2). Nous suivons ici la lecture de Kevin Clinton, *Eleusis*, II. *Commentary*, Athènes 2008, p. 139.

21. Voir notamment Thucydide, I, 139, 1 ; Pausanias, III, 4, 6. La réponse de l'oracle, négative, est rapportée par Philochore, *FGrHist* 328 F 155 et Androtion, *FGrHist* 324 F 30.

22. Un décret athénien daté d'environ 430 av. n.è., délimite de la même façon les sanctuaires du Pelargikon à l'intérieur duquel on ne peut fonder un autel, couper des pierres ou les emporter sans autorisation, voir *IG* I³ 78, 54-58 (= *LSCG* 5).

23. *IG* IX 1, 654, 1-11 (= *LSCG* 86, Ithaque, II^e s. de n.è.). Celui qui possède et exploite le terrain sacré à Artémis a l'obligation d'offrir une dîme chaque année et d'entretenir le temple. Cette inscription est identique à celle que cite Xénophon à propos de ses propres terres à Skillonte dédiées à Artémis (voir *Anabase* V, 3, 13). Il est donc possible qu'elle constitue un faux ou une copie tardive).

24. *Syll³* 1009, 6 (= *LSAM* 5).

d'avoir fortifié le sanctuaire et de s'y être installés en y faisant tout ce qui se fait dans un lieu qu'on peut fouler (*bebēlos*)²⁵.

L'espace du sanctuaire correspond plus ou moins au *temenos*, l'espace découpé et assigné à une divinité²⁶. Par rapport au terme *hieron* qui suggère la sacralité du lieu et qui est généralement traduit par « sanctuaire », le terme *temenos*, à travers la notion de découpage, met en lumière une autre caractéristique de l'espace sacré, le terrain réservé à un dieu ou à un héros²⁷. Les deux termes en effet se recourent sans nécessairement se superposer²⁸. Ils apparaissent également côte à côte dans certaines inscriptions. Nous pouvons soit considérer qu'ils sont utilisés de façon interchangeable, soit que l'expression désigne l'ensemble des lieux appartenant

25. Thucydide, IV, 97, 3.

26. B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos*, *op. cit.*, p. 5. Marie-Christine Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*, École française d'Athènes-Paris 1992, p. 169, retient comme sens premier le « domaine appartenant à un héros ou à une divinité ». Selon Michel Casevitz, « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », dans Georges Roux (dir.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983 (Travaux de la Maison de l'Orient 7)*, 1984, p. 81-95 (85-86), chez Homère, *temenos* a le sens de domaine prélevé, réservé hors de l'ensemble des terres.

27. Vinciane Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte dans la Périégèse de Pausanias », *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), p. 143-178 (161). Notons que dans l'*Illiade* II, 506, le *hieron* de Poséidon à Onchestos est désigné comme un *aglaon alsos*. Selon M. Casevitz, « Temples et sanctuaires », art. cité, p. 92, *alsos*, le bois sacré, équivaut dans ce cas à *temenos*. Voir aussi M. Horster, *Landbesitz griechischer Heiligtümer*, *op. cit.*, p. 94 pour d'autres références. Pour l'*alsos*, voir Christian Jacob, « Paysage et bois sacré : *alsos* dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias », dans *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), Naples, 23-25 novembre 1989 (Centre Jean Bérard 10)*, Naples 1993, p. 31-44. L'*alsos* est protégé comme le sont les autres espaces sacrés. À Chios, au iv^e s., on interdit d'y faire paître les animaux ou d'y déposer du fumier (*Syll³* 986, 3-4 = *LSCG* 116). Sa relation au sanctuaire n'est toutefois pas toujours évidente. Dans la même inscription, après avoir précisé que le règlement doit être inscrit dans les bois (20-22 : *tauta grapsai en tois alsesin*), on interdit d'emporter les objets sacrés hors du *hieron* (22-23). Il peut par ailleurs contenir diverses constructions (*IG IX 2*, 583, 39 = *LSS* 45, Actium, après 217 av. n.è., règlement du culte d'Apollon). En somme, l'*alsos* semble recevoir la protection et bénéficier des mêmes interdits que d'autres lieux sacrés.

28. D'autres termes marquent aussi la délimitation du sanctuaire, comme *peribolos*. Par exemple, dans le *peribolos* de Zeus *Olympios* à Athènes, Gè, la Terre qui porte l'épiclèse *Olympia* possède un *temenos*, voir Pausanias, I, 18, 7. Pour d'autres exemples, voir M.-C. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire*, *op. cit.*, p. 171.

nant à la divinité dans un souci de complétude de l'énonciation²⁹. L'expression *to hieron kai to temenos* se rencontre par exemple dans le règlement du culte d'Alektrônê à Ialysos, vers 300 avant notre ère³⁰. L'interdiction d'apporter certains objets s'applique au *temenos* seul (10-12) alors que la loi (*nomos*) concerne *to hieron kai to temenos* (21). Dans un décret d'environ 160 de notre ère, relatif à la trêve à l'occasion d'une fête d'Artémis à Éphèse, la déesse apparaît si importante que « partout, des sanctuaires (*hiera*) et des domaines (*temenê*) lui sont consacrés, des temples (*naoi*) sont fondés »³¹. Le *hieron* et le *temenos* peuvent servir de délimitation à l'intérieur de laquelle la coutume prescrit de ne pas introduire certains objets, comme au Letôon de Xanthos³². D'après le règlement protégeant les arbres du sanctuaire d'Apollon à Koropé, vers 100 avant notre ère, les arbres qui se trouvent dans le sanctuaire (*hieron*) ont été détruits. Il est donc « nécessaire et utile que l'on montre quelque sollicitude à leur égard, de telle sorte que, par l'agrandissement, l'embellissement du *temenos*, la grandeur du lieu apparaisse de façon tout à fait manifeste ». À cette fin, on fait connaître à tous ceux qui viennent dans le sanctuaire (*hieron*) qu'il est interdit de couper les arbres « dans le lieu clairement indiqué » (*en tôi diasaphoumenôi topôi*)³³. Dans ce cas, le *hieron* semble englober le *temenos*.

La limite marquée par le *temenos* semble donc assez précise. C'est par exemple la limite au-delà de laquelle on ne peut emporter, lors de certains sacrifices, la viande³⁴. On peut aussi interdire d'emporter les branches et les feuillages des arbres hors du *hieron*³⁵. Toutefois,

29. C'est vraisemblablement le cas dans le décret concernant la restauration des sanctuaires, les *hiera kai temenê* attiques, voir *IG* II² 1035, 4 (début du I^{er} s. av. n.è.). Il est toutefois plus difficile de trancher lorsque des cas isolés mentionnent un *hieron* et un *temenos* sur les mêmes lieux.

30. *IG* XII 1, 677, 3 (= *LSCG* 136).

31. *IK Ephesos* 24, B 11-13 (= *LSAM* 31).

32. *SEG* 36 (1986), 1221; Christian Le Roy, « Un règlement religieux au Létôon de Xanthos », *Revue Archéologique* 1986, p. 279-300 (279-280), daté de la fin du III^e-II^e s.

33. *IG* IX 2, 1109, 4-8 et 12 (= *LSCG* 84).

34. *IG* VII 235, 31-32 (= *LSCG* 69, Oropos, règlement du culte d'Amphiaraos, IV^e s. av. n.è.). Pour l'interdiction d'emporter la viande, voir Gunnel Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods* (*Kernos Suppl.* 12), Liège 2002, p. 313-325.

35. *IG* II² 1362, 5-7 (= *LSCG* 37, Attique, règlement protégeant les arbres du sanctuaire d'Apollon *Erithaseos*, fin du IV^e s. av. n.è.). Pour la protection des

pour ce qui est de la possession des terres, cette limite ne marque pas toujours une séparation bien nette entre l'intérieur et l'extérieur. À Cos, le règlement du v^e siècle qui protège le bois d'Asclépios stipule que « si quelqu'un coupe les cyprès qui se trouvent à l'intérieur ou à l'extérieur du *temenos* ou s'il emporte le bois des cyprès coupés hors du *temenos* », il doit payer une amende. L'impiété est commise envers le sanctuaire dans l'ensemble (*hieron*). Cela signifie probablement que le sanctuaire possédait les terres environnantes du *temenos*. L'assemblée peut toutefois se servir de ce bois pour des œuvres publiques³⁶. L'inscription qui lui succède porte la même interdiction qui ne concerne toutefois plus les terres environnantes : « afin que le *temenos* d'Apollon *Kuparissios* et d'Asclépios soit préservé, que personne ne coupe les cyprès à l'intérieur du lieu délimité par des bornes du *temenos*³⁷ ». Plus précis encore, un bail de Thespies daté d'environ 230 avant notre ère, permet au bailleur de cultiver les terres sacrées des Muses et stipule qu'il doit laisser une superficie de cent pieds autour du sanctuaire (*hiaron*) de Meilichios³⁸.

Une fondation privée comme celle de Diomédon à Cos, vers 300 avant notre ère, comprend la consécration du *temenos* d'Héraclès *Diomedonteios*, de maisons pour les étrangers qui se trouvent dans le jardin et de bâtiments³⁹. La consécration comprend donc des parties situées à l'extérieur du *temenos*. En effet, « il n'est permis à personne de s'approprier, de vendre ou d'hypothéquer ni les logements voisins du *temenos* ni le *temenos* lui-même⁴⁰ ». Les statues et les offrandes se trouvent dans une *oikia* et doivent y rester⁴¹. De

espaces verts des sanctuaires, voir Eran Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leyde-Boston 2005, p. 26-27.

36. *LSCG* 150, A 1-7 (fin du v^e s.).

37. *LSCG* 150, B 1-8 (iv^e ou début du iii^e s. selon Susan M. Sherwin-White, *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the Imperial period*, Göttingen 1978, p. 302, n. 99). L'interdiction de couper du bois est fréquente. Voir par exemple Andanie, *LSCG* 65, 78 : « Que nul ne coupe (du bois) au lieu sacré (*hierou topou*) ». Pour la protection des arbres en général, voir Matthew P.J. Dillon, « The Ecology of the Greek Sanctuary », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118 (1997), p. 113-127 (115-116).

38. Michel Feyel, « Études d'épigraphie béotienne », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 60 (1936), p. 175-183 (182), n° 2, l. 27 (Henri W. Pleket, *Epigraphica, I. Texts on the economic history of the Greek World*, Leyde 1964, n° 45).

39. *LSCG* 177, A 1-4.

40. *Ibid.*, 43-47.

41. *Ibid.*, B II 56-59.

façon similaire, dans le cas de la phratrie des Klytidai de Chios qui réforment leur culte vers 335 avant notre ère, c'est dans un *oikos temenios hieros*, une maison sacrée dans le *temenos*, que sont apportés les objets sacrés ou les offrandes (*hiera*) provenant des maisons particulières⁴². Ces composantes, un *temenos*, une bâtisse et des *hiera*, sont en fait celles d'un sanctuaire.

Les règlements protégeant les sanctuaires énoncent les espaces à respecter avec précision. En Méonie, en 147/146, les restrictions cathartiques visent ceux qui entrent « dans le lieu circonscrit (*periôrismenon topon*) du Métroion⁴³ ». Les précisions des lieux à préserver s'accroissent parfois dans une sorte de progression dans l'espace, allant de l'entrée du sanctuaire vers le temple, suivant un parcours soumis aux mêmes interdictions. Une inscription de Lindos du III^e siècle de notre ère précise les règles de pureté à suivre dans le sanctuaire de Pallas : « Il est conforme d'être pur et exempt de souillure pour entrer dans le lieu des *perirrhantêria* et des portes du temple (*naos*)⁴⁴. » L'étranger pur peut s'avancer, et la fin de l'inscription stipule : « Si tu portes quelque possession (ou fardeau), quitte le temple (*naos*) sans le déposer, va où tu veux hors du sanctuaire (*temenos*) de Pallas⁴⁵. »

Il y a pourtant des exemples qui suggèrent une gradation dans la sacralité de la terre. Cette gradation dans la sacralité de l'espace cultuel s'exprime aussi dans les règlements concernant la pureté requise pour l'accès aux sanctuaires⁴⁶. Selon une inscription de Smyrne datée du II^e-III^e siècle de notre ère, il faut s'abstenir durant quarante jours d'entrer dans le *temenos* et les temples (*naoi*) de Bromios après l'exposition d'un nouveau-né ou un avortement. Mais il convient de se tenir durant un mois à l'écart du *propulon*, du vestibule du temple ou du sanctuaire, si la mort frappe un des

42. LSCG 118, 2-6. Sur le culte et sa réforme, voir Pierre Brulé, « La sainte maison commune des Klytides de Chios », *Ktéma* 23 (1998), p. 307-324 (310-312).

43. LSAM 18, 10-11.

44. LSS 91, 1-3. Selon Lucien, *Sur les sacrifices* 13, une loi interdit « de s'avancer au-delà des *perirrhantêria* à celui qui n'a pas les mains pures ».

45. LSS 91, 25-26.

46. R. Parker, *Miasma*, *op. cit.*, p. 162. Des étapes apparaissent à l'intérieur du temple lui-même, marquées par divers éléments architecturaux, voir Torsten Mattern, « Architektur und Ritual. Architektur als funktionaler Rahmen antiker Kultpraxis », dans Joannis Mylonopoulos, Hubert Roeder (éd.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Vienne 2006, p. 167-183 (173-177).

proches parents⁴⁷. À Éresos, au II^e siècle avant notre ère, il y a une différence entre ce que l'on peut introduire dans le *temenos* et ce que l'on peut introduire dans le *naos*. Les armes et les dépouilles d'animaux morts sont interdites au *temenos*. Pour le *naos*, les restrictions comprennent également les objets en fer et en bronze à l'exception des monnaies, ainsi que les vêtements en cuir⁴⁸.

Nous avons vu que l'espace réservé du *temenos* est considéré dans son association au couple temple-autel comme un élément essentiel, un ensemble caractéristique et nécessaire des lieux de culte. C'est notamment l'espace dans lequel s'accomplissent le sacrifice et d'autres rites, à l'intérieur d'une ligne de démarcation réelle ou imaginaire⁴⁹. Il est censé séparer l'espace sacré de ce qui se trouve au-delà, du « profane⁵⁰ ». Les périboles et autres vestiges matériels délimitant les sanctuaires vont dans ce sens. Outre la gradation dans la sacralité qui apparaît dans les inscriptions, la logique rituelle elle-même semble toutefois répondre à d'autres critères que la séparation du sacré-profane. Ainsi à Olympie, la procession qui passait devant les soixante-neuf ou soixante-dix autels pour sacrifier selon la manière ancienne, suit un parcours qui traverse le *temenos* de l'Altis à plusieurs reprises⁵¹. Selon les termes de Roland Étienne, « le cheminement de la procession n'est pas défini par un "dedans", le *temenos* proprement dit, et un "dehors", au-delà du péribole⁵² ». Il apparaît dès lors clairement que les délimitations spatiales des lieux sacrés ne régissent pas le rite lui-même qui répond à une logique d'ordre différent.

La logique rituelle impose aussi de reconsidérer la distinction établie entre les éléments essentiels et les éléments non nécessaires à la constitution de l'espace du culte. Parmi les éléments considérés comme non essentiels, on trouve la *stoa*, l'*oikos* et les ensembles d'*oikoi*, les offrandes « votives », la végétation⁵³, etc.

47. *IK Smyrna* 728, 2-7 (= *LSAM* 84).

48. *IG XII* 126, 12-17 (= *LSCG* 124).

49. John Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, Cambridge 2005, p. 6.

50. *Ibid.*, p. 57. La même valeur symbolique est attribuée aux portes et aux propylées qui annonceraient ce passage du sacré au profane.

51. Pausanias, V, 14, 4-15, 11.

52. Roland Étienne, « Autels et sacrifices », dans Albert Schachter (éd.), *Le sanctuaire grec (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Entretiens 37, 1990)*, Genève 1992, p. 291-312 (306, n. 28 et fig. 2).

53. B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos, op. cit.*, p. 6.

Ce sont pourtant ces mêmes éléments qui caractérisent les grands sanctuaires⁵⁴, et ils remplissent souvent des fonctions rituelles ; le rite peut s'organiser autour d'un arbre ou s'accomplir à l'abri d'une *stoa*. Il faut dès lors revoir quelques structures à l'intérieur même du *temenos* désignées par des termes ambigus qui portent à confusion.

On a vu que le découpage du *temenos* ne semble pas correspondre nécessairement au *hieron*, qui désigne le sanctuaire dans le sens le plus large du terme⁵⁵. Notons que le terme *hieron* est aussi ambigu que celui de « sanctuaire » lui-même⁵⁶. D'un accord tacite, les chercheurs désignent comme un sanctuaire le lieu consacré à une divinité, quelles que soient les structures qu'il renferme, l'ensemble de ce qui se trouve à l'intérieur d'une enceinte, d'un *peribolos*⁵⁷. Ce dernier terme n'a d'ailleurs pas de caractère à proprement parler religieux⁵⁸ et il ne correspond pas nécessairement au *temenos*. Par exemple, dans une inscription d'Éphèse datée du II^e siècle avant notre ère, « le *temenos* est tout entier un lieu inviolable, tout ce qui est à l'intérieur du péribole⁵⁹ ». *Hieron* peut par ailleurs désigner un temple et apparaître comme un synonyme de *naos*, terme qui désigne généralement une construction, un élément bâti, qu'il soit isolé ou partie d'un ensemble plus large⁶⁰.

54. J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred*, *op. cit.*, p. 6, sans parler d'éléments essentiels, reprend à peu près la même énumération que Bergquist (en ajoutant divers espaces et les offrandes) pour désigner les éléments qui, en quantité, taille, forme et matériau divers, se rencontrent dans les grands sanctuaires.

55. V. Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte », art. cité, p. 145-151. Ce n'est pas le lieu de reprendre ici les divers emplois du terme qui caractérise aussi bien un lieu, un objet etc. Pour une synthèse, voir Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992 [1958], p. 22-30 et Jean Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966, p. 5-18.

56. « Sanctuaire » désigne en français le « lieu le plus saint d'un édifice religieux », un « lieu saint » ou un « édifice consacré à la pratique d'un culte », voir *Trésor de la langue française informatisé*, s.v.

57. Comme le remarque J. Rudhardt, « La perception grecque du territoire sacré », art. cité, p. 176, n. 3, le sanctuaire désigne un territoire, un lieu sacré, sans qu'il soit marqué par quelque élément caractéristique.

58. V. Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte », art. cité, p. 167.

59. *IK Ephesos* 1520, 1-2 (= *LSAM* 85).

60. M. Casevitz, « Temples et sanctuaires », art. cité, p. 87 ; V. Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte », art. cité, p. 147-148. Pour *hieron* comme bâtiment, voir M.-C. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire*, *op. cit.*, p. 170. La même ambiguïté apparaît avec le terme *sékos*, à la fois enceinte, en

Or *naos* peut également désigner du mobilier, en l'occurrence un « temple » portatif⁶¹. Il nous faut donc décrire plus précisément cette construction, en tenant compte des différentes formes de temples en relation avec les dispositifs rituels qu'ils renferment ou qui les entourent.

UN BÂTIMENT POUR LE CULTE

Le terme *naos* peut désigner la construction du temple dans son ensemble ou bien il peut s'opposer au *pronaos*, la partie antérieure du bâtiment, et désigner ainsi ce qu'on appelle, comme le faisait d'ailleurs Vitruve, la *cella*, la partie centrale du bâtiment.

De façon significative, le temple, qui est pour nous « le monument caractéristique des sanctuaires⁶² », n'est pas un élément indispensable aux lieux de culte. Il peut être absent, ou bien plusieurs temples d'une même divinité peuvent coexister dans un sanctuaire⁶³. La question se pose alors de savoir si ces bâtiments avaient tous la même fonction culturelle.

De la même façon que *naos* et *hieron* peuvent apparaître comme interchangeables, *naos* et *thésauros* peuvent parfois être utilisés indifféremment. De la même manière aussi, *thésauros* peut désigner une pièce de mobilier. Dans les inscriptions déliennes, il désigne de façon constante les troncs à offrandes. Le trésor, le bâtiment en forme de *naos* dédié par une cité pour renfermer les offrandes précieuses, y est désigné par le terme *oikos*. Du point de vue étymologique, l'*oikos* désigne une habitation et le terme ne peut recevoir un

contexte religieux ou pas, et partie reculée du temple (*cella*). Voir M. Casevitz, « Temples et sanctuaires », art. cité, p. 94 et M.-C. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire*, op. cit., p. 368.

61. Hérodote, II, 63, décrit ainsi un *naos* à Paprémis en Égypte. Tandis que les prêtres se tiennent à l'entrée du sanctuaire, du *hiron*, « la statue, contenue dans un petit *nêos* en bois doré, a été transportée la veille dans un autre édifice sacré (*oikêma hiron*) ». Jusque-là nous pourrions comprendre que la statue a été transportée dans un autre temple. La suite de la description fait toutefois état d'un *naos* portatif : « les quelques [prêtres] laissés autour d'elle traînent un char à quatre roues qui porte le *nêos* et la statue que le *nêos* contient ».

62. Georges Roux, « Trésors, temples, tholos », dans *Temples et sanctuaires*, op. cit., p. 153-171 (153).

63. Ainsi Apollon en compte deux dans son sanctuaire de Délos au début de la période de l'indépendance.

sens plus précis que dans un contexte particulier⁶⁴. Il arrive également que *oikos* ait le sens d'habitation des dieux⁶⁵.

Pausanias désigne par le terme *naoi* les *thésauroi* du sanctuaire (*hieron*) d'Athéna *Pronaia* à Delphes. De son temps, le premier était en ruines, le second était vide de statues de dieux et d'hommes, le troisième contenait des statues d'empereurs romains. Le quatrième est celui « de *Pronaia*⁶⁶ ». Quelles que soient les identifications de ces *naoi* sur le site⁶⁷, Pausanias les désigne tous du même nom, sans préciser davantage leur fonction. De même, Polémon appelle *naoi* les trésors de Métaponte et de Byzance à Olympie⁶⁸, tout comme Diodore de Sicile définit le trésor fondé par les Thébains à Delphes comme le *naos* des Phocidiens⁶⁹.

Georges Roux posait ainsi la question de savoir « si les Grecs établissaient entre ces deux catégories d'édifices une distinction aussi nette que nous le faisons »⁷⁰. Il remarquait à juste titre que le *naos* grec, que nous traduisons invariablement par temple ou par *cella*, n'est pas toujours un lieu de culte. L'exemple du Parthénon est explicite à cet égard. Il abrite la statue chryséléphantine d'Athéna faite par Phidias. Dans l'opisthodomé se trouvent les biens, les trésors d'Athéna et des autres dieux ; en somme, le Parthénon lui-même apparaît comme un trésor monumental. De la même manière, le « temple (*neôs*) des Athéniens » ou « temple aux sept statues »

64. M.-C. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire*, op. cit., p. 156. *Oikos* alterne dans les inscriptions de Delphes avec *thésauros* pour désigner le trésor des Athéniens, voir Marie-Christine Hellmann, « Caractères de l'épigraphie architecturale à Delphes », dans *Delphes cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan. Actes du colloque organisé par l'EFA, 17-20 septembre 1992 (Bulletin de Correspondance Hellénique Suppl. 36)*, Athènes-Paris 2000, p. 167-177 (176).

65. Hérodote, VIII, 143. Voir aussi l'*oikos temenios hieros* des Klytidi de Chios (*LSCG* 118, 3).

66. Pausanias, X, 8, 6. Selon G. Roux, « Trésors, temples, tholos », art. cité, p. 158, la description est si sommaire qu'il s'agit peut-être simplement d'une négligence de style.

67. Voir notamment Christian Le Roy, « Pausanias à Marmaria », dans *Études delphiques (Bulletin de Correspondance Hellénique Suppl. 4)*, Athènes-Paris 1977, p. 247-271, qui passe en revue les diverses identifications.

68. Athénée, XI 479 F-480A. Polémon est l'auteur d'un traité sur les *thésauroi* de Delphes, voir Plutarque, *Propos de table*, V, 2 (675 B).

69. Diodore de Sicile, XVII, 10, 5.

70. G. Roux, « Trésors, temples, tholos », art. cité, p. 159 ; *idem*, « Le vrai temple d'Apollon à Délos », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 111 (1979), p. 119-135 (110-111), où il propose l'appellation générique de « temples-trésors ».

à Délos, abritait les statues que les Athéniens avaient offertes à Apollon après la paix de Nicias en 421⁷¹. Plus déroutante est la description que donne Pausanias de l'Érechthéion. Véritable lieu de culte, il est désigné comme un *oikêma* double⁷² contenant divers autels, celui de Poséidon sur lequel les Athéniens sacrifient aussi à Érechthée, celui de Boutès et celui d'Héphaïstos.

Ces quelques occurrences montrent que les bâtiments que nous désignons comme des temples, présupposant de la sorte des lieux de culte, devraient être qualifiés non pas d'après leur forme⁷³ mais d'après leur fonction qui, elle aussi, peut varier dans le temps. Ainsi le temple d'Héra à Olympie, véritable lieu de culte de la déesse, a été probablement par la suite, en tous les cas à l'époque de Pausanias, converti en trésor⁷⁴.

Le temple apparaît parmi les éléments essentiels du sanctuaire, notamment dans son association avec l'autel. Les diverses dénominations d'autels ont été longuement étudiées et dépassent le cadre de cette analyse. Considéré dans sa relation avec le temple, dans son axe, l'autel assurerait par sa position la visibilité du rite sacrificiel à la fois pour les spectateurs humains et pour la divinité honorée⁷⁵. Cela implique que cette dernière réside dans son temple. Outre le fait que l'autel puisse se situer à l'intérieur du temple lui-même⁷⁶, seule la fonction du bâtiment – et l'on vient de voir qu'elle doit dans la majorité des cas être clairement déterminée – permet d'avancer l'hypothèse d'un temple résidence divine. Il arrive toutefois dans le langage archéologique, lorsqu'on déduit la fonction de la forme, qu'on parle de *recinto*, d'enclos, à propos d'un bâtiment qui comporte un autel, ou d'un *oikos* à propos d'un bâtiment

71. G. Roux, « Trésors, temples, tholos », art. cité, p. 160.

72. Pausanias, I, 26, 5.

73. V. Pirenne-Delforge, « Le lexique des lieux de culte », art. cité, p. 152.

74. Karim W. Arafat, « Pausanias and the temple of Hera at Olympia », *The Annual of the British School at Athens* 90, 1995, p. 461-473 (470). Voir les statues et les objets que mentionne Pausanias, V, 17-20, 3, dans l'Héraion.

75. J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred*, op. cit., p. 8 et 60.

76. Georges Roux, « L'autel dans le temple », dans Roland Étienne, Marie-Thérèse Le Dinahet (éd.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du Colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*, Paris 1991, p. 297-302, à propos de Samothrace, peut-être aussi Éleusis, et d'autres édifices, comme le Keratôn de Délos, spécialement construit pour abriter l'autel de cornes d'Apollon.

qui a vraisemblablement servi au culte⁷⁷. En utilisant des termes qui ne font pas spécifiquement référence au domaine religieux, on minimise la fonction cultuelle de ces structures. On applique alors le raisonnement qui faisait identifier un *naos* et un *thésaurus* par les anciens⁷⁸. Roland Étienne doutait depuis longtemps que « le couple temple-autel soit un élément primordial – au sens fort – dans l'aménagement d'un sanctuaire⁷⁹ », mettant en revanche en valeur les éléments « secondaires », qui prennent leur sens plein au point de vue rituel et définissent ainsi l'espace sacré. C'est effectivement au point de vue rituel que l'hypothèse d'éléments essentiels, le *temenos* avec un temple et un autel, pose problème ; ce sont là en fait des éléments monumentaux auxquels il n'est que trop facile de s'attacher⁸⁰. Seules les traces du rite permettent de reconstruire un espace qui, loin d'être désordonné ou accidentel, est structuré par des dispositifs aussi nombreux que variés. Il faut pour cela comprendre la fonction de chaque structure, cesser d'en considérer certaines comme cultuelles par inertie et inclure d'autres qui, pour ne pas être monumentales, sont souvent délaissées. Elles sont en effet destinées, ou participent à des degrés variables, à l'accomplissement du rite et, dans le cadre du sanctuaire, au culte qui honore la divinité maîtresse des lieux.

77. S'agissant respectivement du « Santuario ctonio » d'Agrigente – malgré le titre de l'article de Domenico Pancucci, « I *Temnoi* del santuario delle divinità ctonie ad Agrigento », dans Maria José Fontana, Maria Teresa Piraino et Francesco Paolo Rizzo (éd.), *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni* 5, Rome 1980, p. 1665-1676, l'usage de parler de *recinti* prédomine – et du sanctuaire de Déméter et Corè sur l'Acrocorinthe, voir Nancy Bookidis, Ronald S. Stroud, *The Sanctuary of Demeter and Kore : topography and architecture* (*Corinth* 18, 3), Cambridge 1997, p. 64-73.

78. Sur la confusion de la configuration avec la fonction, voir Philippe Bruneau, « Sources textuelles et vestiges matériels : réflexions sur l'interprétation archéologique », dans *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris 1974, p. 33-42 (39). Voir aussi G. Roux, « Trésors, temples, tholos », art. cité, p. 163, qui associait les plans originaux des temples aux impératifs religieux, bien que nous ne puissions pas le suivre jusqu'au bout lorsqu'il considère que cet impératif d'ordre topographique concerne le respect du sol sacré recouvert par le temple.

79. R. Étienne, « Autels et sacrifices », art. cité, p. 305.

80. O. de Cazanove, J. Scheid, « Aux sources d'un colloque », art. cité, p. 3.

ABRÉVIATIONS

CID IV : François Lefèvre *et al.*, *Documents amphictioniques. Corpus des inscriptions de Delphes*, IV, École française d'Athènes-Paris 2002.

FGrHist : Felix Jacoby (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde 1923-1958.

IK Ephesos : Hermann Wankel *et al.* (éd.), *Die Inschriften von Ephesos (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien XI, 1)*, Bonn 1979, et XV, 5, Bonn 1980.

IK Smyrna : Georg Petzl (éd.), *Die Inschriften von Smyrna (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien XXIII-XXIV, II. 1)*, Bonn 1987.

LSAM : Franciszek Sokolowski, *Les lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955.

LSS : Franciszek Sokolowski, *Les lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962.

LSCG : Franciszek Sokolowski, *Les lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leyde 1923-.

Syll³ : Wilhelm Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig 1920.

ioanna.patera@gmail.com

ANHIMA
2, rue Vivienne
75002 Paris