

## AVANT-PROPOS

Τούτη ἡ κολόνα  
ἔχει μιὰ τρύπα, βλέπεις  
τὴν Περσεφόνη ;

Georges Seféris, *Cahier d'exercices*, Χαΐκου 14

Si le poète est habile et autorisé à voir la divinité dans l'épaisseur des vestiges de ses sanctuaires, l'historien ou l'archéologue fait aujourd'hui de l'identification du dieu honoré dans un lieu de culte l'objet d'une démonstration soucieuse de rigueur. L'expression « archéologie religieuse », plus encore que celle d'« histoire religieuse », paraît bien souvent réservée dans le domaine méditerranéen aux recherches sur le christianisme, dont l'« histoire des religions » n'a pas cessé de se démarquer<sup>1</sup>. On parle alors de l'archéologie des espaces sacrés, ou d'archéologie des cultes antiques, expressions qui, sans être absolument inadéquates, peuvent être considérées comme impropres<sup>2</sup>. L'expression « archéologie des religions » est sans doute la meilleure formulation, car elle désigne clairement une recherche fondée sur l'approche archéologique de la religion, en l'occurrence antique, dans la perspective d'une mise en commun des données alimentant la réflexion en histoire des religions – lieu considéré non comme un espace dogmatique, mais comme une plate-forme problématique – et plus largement encore en anthropologie des religions.

La réflexion sur l'archéologie des sanctuaires ou des espaces sacrés, bien qu'elle soit récente, fait déjà l'objet d'une riche historiographie<sup>3</sup>. La fouille pose en effet quelques problèmes méthodologiques de taille. Elle nécessite d'abord une situation documentaire favorable, résumée récemment avec humour par Michael H. Crawford<sup>4</sup> : « Our needs are really quite simple : a sanctuary buried at the height of its activity by a landslide or a volcanic eruption, in such a way that nothing could be rescued at the time, discovered by the archaeologists

before the *clandestini*, properly excavated, and published ». Ces conditions, dont on pourrait allonger la liste, sont bien entendu rarement réunies. Ajoutons que pour bien comprendre un sanctuaire, il faut aussi connaître le contexte topographique, territorial et régional dans lequel il s'inscrit. La situation documentaire du sanctuaire de Delphes est par exemple très favorable, mais l'habitat est mal connu, à l'exception remarquable des résultats des travaux de Jean-Marc Luce sur l'époque géométrique (Luce 2008). La même remarque peut être faite au sujet du sanctuaire de Dodone en Épire : les fouilles se sont concentrées sur le *hieron*, et aucune recherche n'a été conduite dans la ville.

Ce thème a été abordé par Olivier de Cazanove et John Scheid dans un colloque napolitain tenu en 2001, « Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte » (de Cazanove, Scheid (éds) 2003). Les auteurs diagnostiquent deux raisons pour expliquer que la rencontre entre les archéologues et les historiens des religions soit si souvent « manquée » ou « biaisée » : « l'intérêt exclusivement porté à l'archéologie monumentale », et, d'autre part, les pièges de la « surinterprétation ». La première raison paraît aujourd'hui dépassée, du moins sous la forme qu'elle prenait naguère. La seconde est en revanche très vivace. Une inscription ou un lot de céramique, même si on considère qu'elles sont par nature ou fonction « votives », ne font pas un sanctuaire. On a recours bien trop souvent à des explications « culturelles », en particulier dans l'archéologie des « dépôts ». On observe aussi de nombreuses confusions dans le vocabulaire : des foyers et des fosses deviennent facilement des *escharai* et des *bothroi* (Giammatteo 2001). Ou bien on s'étonne que tel édifice d'un sanctuaire grec ne soit pas appelé *thesauros* par les sources littéraires – et on en tire des conséquences, qui peuvent aller jusqu'à la correction abusive du texte antique, alors

que le mot n'a son sens architectural qu'à Delphes et qu'ailleurs il désigne une sorte de tronc ou de tirelire (Jacquemin 1999, p. 115-116)<sup>5</sup>. Grâce à son caractère spectaculaire, la surinterprétation peut paraître défendre la cause de l'Antiquité, et bénéficie du goût moderne pour la version *New Age* du merveilleux (Demoule 2001).

On se focalise aussi sur les époques les plus anciennes, et l'on recherche avec fascination les « origines » des sanctuaires ou de la religion, celles, justement, que les sources littéraires n'évoquent pas, que l'épigraphie ne documente pas, et que l'archéologie établit rarement, puisque les niveaux les plus lisibles sont naturellement les plus récents, sauf exception. De surcroît, les sanctuaires grecs sont régulièrement « nettoyés », les offrandes sont reléguées, et il est très rare de découvrir le matériel cultuel ou votif en position primaire (de Cazanove 1991). La fouille livre donc souvent une situation archéologique qui renvoie à la dernière phase du site, voire aux derniers rites pratiqués (Osanna 2004).

Reste un aspect épistémologique non négligeable. La pratique d'une authentique archéologie des religions ou du religieux suppose que la fouille d'un sanctuaire et l'étude des objets découverts à l'intérieur de l'espace consacré fournissent un accès à la religion antique, que l'acception du terme soit réduite à ses aspects cultuels ou étendue à la vie spirituelle. Il arrive alors que l'on nie la continuité entre l'activité cultuelle, qui se laisserait saisir par l'archéologie, et la vie religieuse ou spirituelle. L'étude de cette dernière est souvent abandonnée car on estime qu'elle est inconnaissable. Au fond, tout se passe comme si les archéologues du fait religieux, qu'ils soient fouilleurs ou historiens d'art, et les historiens de la religion composaient deux catégories professionnelles radicalement différentes et travaillant selon deux méthodes inconciliables. Ce divorce académique, bien mis en valeur par Olivier de Cazanove et John Scheid, paraît être en partie responsable de la discontinuité prétendument constatée entre l'activité cultuelle et le sentiment religieux, qui engendre une situation épistémologique paradoxale : les sources principales qui nous permettent de connaître la vie religieuse des Anciens, la littérature et les images, ne proviennent pas ou peu des sanctuaires ou des espaces sacrés en général. Une exception, sur laquelle tout le monde s'accorde : les inscriptions. Quand un site fournit une loi sacrée, les comptes d'un sanctuaire, un calendrier cultuel, archéologues et historiens du fait religieux semblent en droit de se féliciter. En réalité, les

documents épigraphiques concernent peu de sanctuaires, et ne nous renseignent pas toujours sur l'action rituelle et la vie religieuse.

En 1954, Christopher Hawkes considérait que l'archéologie pouvait assez « facilement » – *relatively* ou *fairly easy* – contribuer à la restitution des techniques ou de l'économie anciennes, mais qu'en revanche elle peinait à documenter les institutions politiques et la société, comme le cadre religieux et la vie spirituelle (*religious institutions and spiritual life*), attribuant ainsi aux données archéologiques le plus bas degré de fiabilité dans l'élucidation des faits religieux<sup>6</sup>. Aujourd'hui, cette position, mélange d'optimisme et de pessimisme, est abandonnée au profit d'un approfondissement technique et méthodologique de la pratique archéologique et de ses liens nécessaires avec l'histoire et l'anthropologie des religions. Depuis la distinction désormais classique entre *belief/faith* et *cult/practice* proposée par Colin Renfrew, on estime que les pratiques cultuelles sont accessibles par l'archéologie, mais que le contenu de la croyance reste le plus souvent hors d'atteinte (Renfrew 1985). Si cette position reste un discours méthodologique, le point de vue peut paraître raisonnable, mais il se heurte à une caractéristique des religions antiques, dans lesquelles, bien au contraire, le discours sur les dieux ou sur le divin est étroitement articulé aux pratiques rituelles (Oggiano 2006, p. 26-27).

En réalité, comme l'a en particulier montré John Scheid, s'il est incontestable que les religions antiques se manifestent par le rituel, elles ne peuvent être réduites à un catalogue de prescriptions cultuelles. On ne peut donc défendre une prévalence archéologique dans le domaine de l'étude de la religion antique en la fondant sur un ritualisme univoque, ni donner à l'anthropologie et à l'histoire des religions une exclusivité qui les rendraient sourdes aux faits nouveaux, pourtant établis avec rigueur par l'archéologue<sup>7</sup>. Les sources littéraires, à l'exception du cas très exceptionnel de Pausanias, ne répondent pas à toutes les questions, même celles qui sont formulées dans le champ de l'histoire et de l'anthropologie des religions. Elles restent avant tout partielles : la vie religieuse de Platon est certainement très différente de celle d'un berger arcadien.

L'archéologie préhistorique fournit de bons exemples des risques épistémologiques ou des incertitudes indépassables que la recherche rencontre quand les sources textuelles sont absentes. Un culte de l'ours fut ainsi attribué à *Homo sapiens sapiens*, voir à Néanderthal, et devint ainsi pour certains savants la forme originelle de la religion, encourageant les théories considérant que

les premières divinités étaient zoomorphes. André Leroi-Gourhan, qui en outre fouilla en 1946 une concentration de crânes d'ours en Saône-et-Loire, avait pourtant recommandé dès 1964 la plus grande prudence à l'heure d'analyser ce type de vestiges, et montré que les hommes n'étaient en général pas responsables de la disposition et du choix des ossements (Leroi-Gourhan 1964, p. 31-36). Les recherches exploratoires de Jean Clottes et de David Lewis-Williams sont objet de débat, à la fois parce que leurs hypothèses tendent à l'universalité – ce qui est d'ordinaire une qualité – dans deux domaines particulièrement délicats, la naissance des phénomènes religieux et l'origine de l'art, et parce qu'elles sont fondées sur l'interprétation chamannique de faits archéologiques et iconographiques, alors que l'on ignore tout des « récits » paléolithiques (Clottes, Lewis-Williams 2001).

Il s'agit de savoir comment l'enquête archéologique peut contribuer à la connaissance des religions antiques. Que l'on considère que la méthode dite « combinatoire », celle qui associe toutes les sources disponibles, soit excellente ou dangereuse, elle est en réalité la seule procédure dont nous disposons. On admet aujourd'hui que le chercheur n'a plus à « choisir » entre un scepticisme radical et une excessive témérité, car ces deux attitudes ne sont pas seulement fondées sur deux positions idéologiques, mais aussi sur une conception erronée de la nature même des religions antiques : la documentation archéologique, sauf exception, ne renseigne pas sur tous les aspects de la religion<sup>8</sup>, mais, si les conditions de conservation sont bonnes, elle peut révéler l'existence d'un sanctuaire ou d'un rite inconnu des sources littéraires, et participer pleinement aux recherches sur les pratiques religieuses antiques. Jean Rudhardt estimait que les objets analysés par l'archéologue ou l'historien d'art ont aussi un contexte langagier et linguistique<sup>9</sup>, ce qui rappelle l'axiome de l'archéologie post-processuelle, *material culture as text*<sup>10</sup>, et marque le retour à la prééminence de la notion de contexte, en particulier en matière religieuse.

François Quantin  
 Université de Pau et des Pays de l'Adour – IRAA  
 (USR 3155 du CNRS)

## Notes

- 1 - Lire Borgeaud 2004.
- 2 - Cf. Rudhardt 2001, à propos de la notion d'« espace ».
- 3 - Voir les travaux fondateurs de Renfrew 1985 et 1994. Cf. Cole 1985 ; Laffineur 1988 ; de Cazanove 1997 et 2000 ; de La Genière 2000 ; Schnapp 1999 ; Hägg 2000 ; Van Andringa 2000 ; Osanna 2004 ; Rocchi, Xella 2006 ; Scheid 2008.
- 4 - « *Thesauri*, hoards and votive deposits », dans de Cazanove, Scheid 2003, p. 74.
- 5 - Sur le lexique antique et contemporain utilisé dans le domaine de la religion grecque, cf. les travaux salutaires de Ioanna Patera (Patera 2010a et 2010b).
- 6 - Hawkes 1954, p. 161-162, et de conclure : « In general, I believe, unaided inference from material remains to spiritual life is the hardest inference of all ».
- 7 - Scheid 2000, p. 622 : « Dans le monde antique, la religion monothéiste de la spiritualité intérieure n'était pas en contact avec le ritualisme polythéiste. Il s'agissait au contraire de deux systèmes religieux largement analogues. Autrement dit, l'histoire des religions de l'Antiquité a tout à gagner si elle s'appuie sur l'archéologie contemporaine, mais celle-ci a tout à perdre si elle croit pouvoir se passer de l'anthropologie et de l'histoire des religions. » Cf. aussi la distinction entre la dimension collective et publique du terme *religio*, et le caractère personnel et individuel de la *superstitio* (Scheid 2003). Pour la saisie par l'archéologie du caractère ritualiste de la vie religieuse antique, cf. Scheid (dir.) 2008.
- 8 - L'interprétation des riches lots de figurines en terre cuite découverts dans certains sanctuaires grecs est aujourd'hui renouvelée par les travaux d'Arthur Muller et de son équipe (Huysecom-Haxhi, Muller 2007).
- 9 - Rudhardt 2001, p. 188.
- 10 - Oggiano 2006, p. 32.

## Bibliographie

- Borgeaud Ph. 2004** : *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- de Cazanove O. 1991** : *Ex-voto* de l'Italie républicaine : sur quelques aspects de leur mise au rebut, in J.-L. Brunaux (dir.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen*, Actes du colloque de Saint-Riquier (8-11 novembre 1990), Collection *Archéologie aujourd'hui*, Dossiers de protohistoire n° 3, Paris, p. 203-214.
- 1997 : La plastique de terre cuite, un indicateur des lieux de culte ?, *Cahiers Glotz* VIII, p. 151-169.
- 2000 : Lieux de culte italiens. Approches romaines, désignations indigènes, in A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Collection de l'École française de Rome 273, Rome, p. 31-41.

**de Cazanove O., Scheid J. (éds) 2003** : *Sanctuaires et sources. 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'École française de Rome et le Centre Jean Bérard, Naples (30 novembre 2001), Collection du Centre Jean Bérard 22, Napoli.

**Clottes J., Lewis-Williams D. 2001** : *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées. Après Les Chamanes, polémique et réponses*, Paris.

**Demoule J.-P. 2001** : *Archaeology of Cult and Religion : A Comment, or How to Study Irrationality Rationally*, in P. F. Biehl et F. Bertemes, avec H. Meller (éds), *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest, p. 279-284.

**Cole S. G. 1985** : *Archaeology and Religion*, in N. C. Wilkie et W. D. E. Coulson (éds.), *Contributions to Aegean Archaeology : Studies in Honor of William A. Mc Donald*, Université du Minnesota, p. 49-61.

**Giammatteo T. 2001** : *I contesti di rinvenimento dei materiali votivi e rituali*, chapitre 4 de M. L. Nava et M. Osanna (a cura di), *Rituali per una dea lucana. Il santuario di Torre di Satriano*, Soprintendenza Archeologica della Basilicata / Università degli Studi della Basilicata, p. 115-122.

**Hägg R. 2000** : *Archäologie der Heiligtümer*, in A. H. Borbein, T. Hölscher et P. Zanker (éds), *Klassische Archäologie. Eine Einführung*, Berlin, p. 280-290.

**Hawkes Ch. 1954** : *Archaeological Theory and Method : Some Suggestions from the Old World* (Wenner-Gren Foundation Super Conference), *American Anthropologist*, 56, 2-1, n.s., p. 155-168.

**Huysecom-Haxhi S., Muller A. 2007** : *Déeses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne*, *Pallas* 75, p. 231-247.

**Jacquemin A. 1999** : *Offrandes monumentales à Delphes*, BEFAR 304, Athènes-Paris.

**Laffineur R. 1988** : *Archéologie et religion : problèmes et méthodes*, *Kernos* 1, p. 129-140.

**de La Genière J. 2000** : « *Archäologie und Religion am Beispiel der griechischen Welt in archaischer und klassischer Zeit* », in A. H. Borbein, T. Hölscher et P. Zanker (éds), *Klassische Archäologie. Eine Einführung*, Berlin, p. 291-312.

**Leroi-Gourhan A. 1964** : *Les religions de la préhistoire*, Paris (cité dans la troisième édition parue en 1990).

**Luce J.-M. 2008** : *L'aire du pilier des Rhodiens (fouille 1990-1992). À la frontière du profane et du sacré*, *Fouilles de*

*Delphes II. Topographie et architecture* 13, avec les contributions de Ph. Marinval, L. Karali, K. Christanis, J. Renault-Miskovsky, St. Thiébault, et M.-Fr. Billot, École française d'Athènes.

**Oggiano I. 2006** : *Archeologia del culto : questioni metodologiche*, in Rocchi M., Xella P. 2006, p. 25-45.

**Osanna M. 2004** : *Rituali sacrificali e offerte votive nel santuario lucano di Torre di Satriano*, *ArchRel* 6, p. 45-62.

**Patera I. 2010a** : *Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire*, in Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes, *RHR* 227-4, octobre-décembre, p. 535-551.

– **2010b** : *Theoi sumbômoi et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles partagées*, *Kernos* 23, p. 223-238.

**Renfrew C. 1985** : *The Archaeology of Cult : The Sanctuary at Phylakopi*, London, British School of Archaeology at Athens.

– **1994** : *The Archaeology of Religion*, in C. Renfrew et E. B. W. Zubrow (éds), *The Ancient Mind*, Cambridge, p. 47-54.

**Rocchi M., Xella P. (éds) 2006** : *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del « Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee »* (Rome, CNR, 15 décembre 2003), Storia delle religioni II, Verona.

**Rudhardt J. 2001** : *La perception grecque du territoire sacré*, *MEFRA* 113-1, p. 175-188.

**Scheid J. 2000** : *Pour une archéologie du rite*, *Annales HSS* 55, mai-juin 2000-3, p. 615-622.

– **2003** : *Religion, institutions et société de la Rome antique*, leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 7 février 2002, Paris.

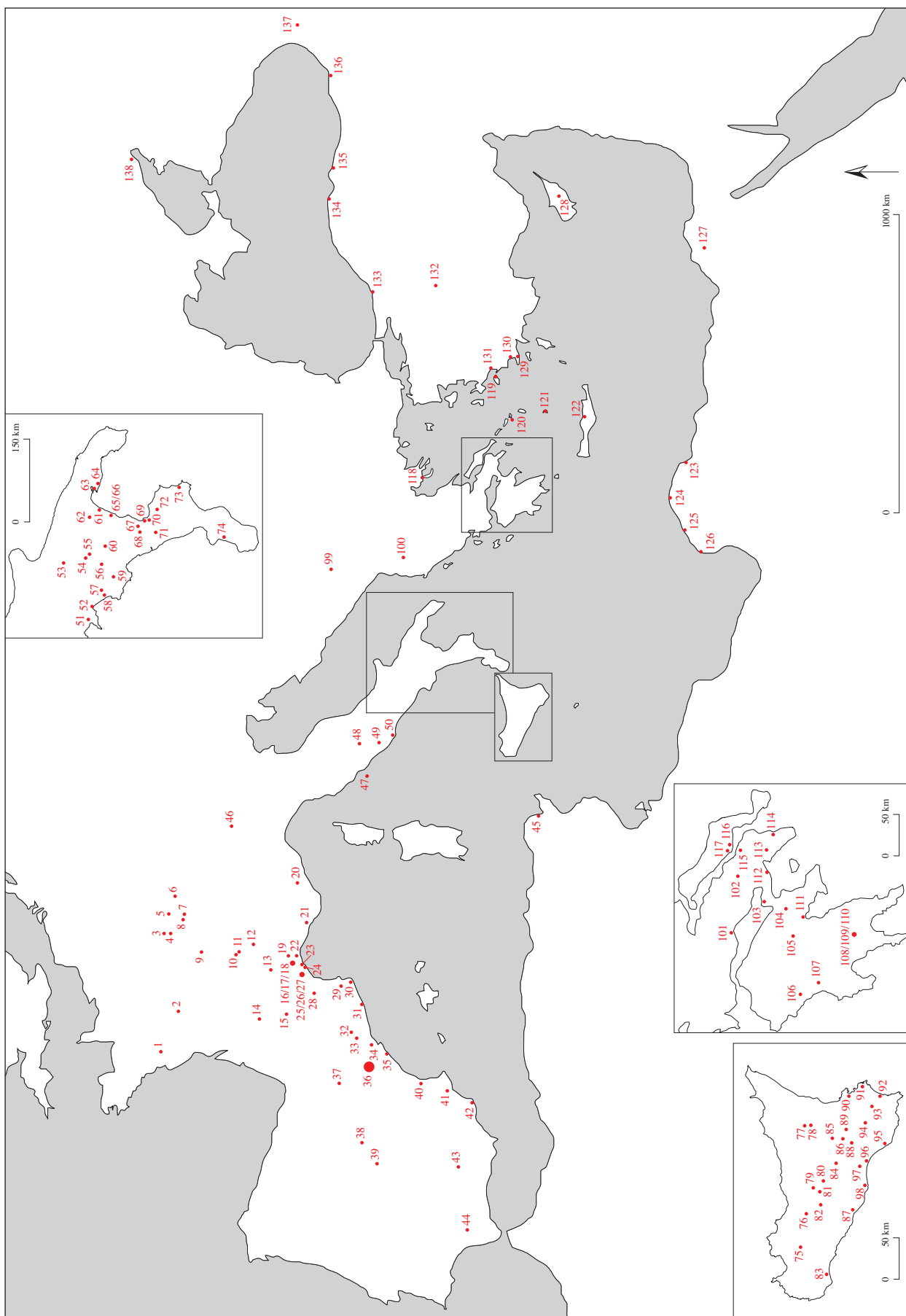
– (dir.) **2008** : *Pour une archéologie du rite : nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Collection de l'École française de Rome 407, Roma.

**Schnapp A. 1999** : *Peut-on parler d'une archéologie de la religion grecque ?*, in R. F. Docter et E. M. Moormann (éds), *Proceedings of the XVth intern. Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12-17, 1998*, Amsterdam, p. 34-39.

**Van Andringa W. (éd.) 2000** : *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Centre Jean-Palmerie de l'Université de Saint-Étienne, Mémoires XXII.

# CARTE DE LA MÉDITERRANÉE

Carte des sites ou des lieux de découverte mentionnés dans ce volume.  
Les noms antiques sont en italique.



- 1 - Saint-Julien-de-Concelles
- 2 - Autran
- 3 - Noyers-sur-Serein
- 4 - Annay-la-Côte
- 5 - Minot
- 6 - Courtesoult
- 7 - Châteauneuf-en-Auxois
- 8 - Marcilly-Ogny
- 9 - Moulins
- 10 - Laurie
- 11 - Lavoûte-Chilhac
- 12 - Saint-Pierre-Eynac
- 13 - Séverac-le-Château
- 14 - Saint-Georges
- 15 - Launac
- 16 - Saint-Saturin
- 17 - Roque-Courbe
- 18 - Péret
- 19 - Cazevieille
- 20 - Aseros
- 21 - Berre l'Étang
- 22 - Montpellier
- 23 - Agde
- 24 - Rochelongue
- 25 - Quarante
- 26 - Mailhac
- 27 - Murviel-lès-Béziers
- 28 - Espéraza
- 29 - Mas Castellar de Pontos
- 30 - Puig Sant Andreu et Illa d'en Reixach
- 31 - Peña del Moro
- 32 - Vilars
- 33 - Genó
- 34 - Castellet de Banyoles
- 35 - Moleta del Remei
- 36 - Tossal Redo, Rullo, Cabeza de Monleón, Zaforas
- 37 - Alto de la Cruz
- 38 - El Ceremeño
- 39 - Cerro de la Mesa
- 40 - Castellet de Bernabé
- 41 - Els Castellans
- 42 - El Oral
- 43 - Cástulo
- 44 - Coria de Río
- 45 - *Carthage*
- 46 - Arbedo
- 47 - Île du Giglio
- 48 - Orvieto
- 49 - *Véiès*
- 50 - *Satricum*
- 51 - *Pompéi*
- 52 - Fratte di Salerno
- 53 - Lavello
- 54 - Serra di Vaglio
- 55 - Garaguso
- 56 - Torre di Satriano
- 57 - San Nicolà di Albanella
- 58 - *Poseidonia-Paestum*
- 59 - Sala Consilina
- 60 - Alianello
- 61 - *Métraponte*
- 62 - Timmari
- 63 - *Tarente*
- 64 - *Satyrion*
- 65 - *Siris*
- 66 - Policoro
- 67 - Francavilla Marittima
- 68 - Torre Mordillo
- 69 - *Sybaris-Thourioi*
- 70 - Cozze Michelicechio
- 71 - Torano Castello
- 72 - Castiglione di Paludi
- 73 - *Crotone*
- 74 - *Medma*
- 75 - Monte Maranfusa
- 76 - Colle Madore
- 77 - Mendolito
- 78 - Adrano
- 79 - Terravecchia di Cuti
- 80 - Sabucina
- 81 - Monte Chibbio
- 82 - Polizzelo
- 83 - *Selinonte*
- 84 - Montagna di Marzo
- 85 - *Morgantina*
- 86 - San Cataldo
- 87 - *Agrigente*
- 88 - Caltagirone
- 89 - Grammichele
- 90 - *Mégara Hyblaea*
- 91 - *Syracuse*
- 92 - *Héloros*
- 93 - Monte Finocchito
- 94 - Giarratama
- 95 - *Camarina*
- 96 - *Géla*
- 97 - Caltagirone
- 98 - Licata
- 99 - *Sirmium*
- 100 - Trébénischte
- 101 - *Delphes*
- 102 - *Thèbes*
- 103 - *Pérachora*
- 104 - *Corinthe*
- 105 - *Mantinée*
- 106 - *Olympie*
- 107 - *Phigalie*
- 108 - *Sparte*
- 109 - *Amyclées*
- 110 - *Ménélaion*
- 111 - *Argos*
- 112 - *Éleusis*
- 113 - *Athènes*
- 114 - *Brauron*
- 115 - *Rhitsona*
- 116 - *Érétrie*
- 117 - *Lefkandi*
- 118 - *Potidée*
- 119 - *Samos*
- 120 - *Délos*
- 121 - *Théra*
- 122 - *Cnossos*
- 123 - Golfe de Bomba
- 124 - *Cyrène*
- 125 - *Tocra*
- 126 - *Bérénice*
- 127 - *Naucratis*
- 128 - *Idalion*
- 129 - *Halicarnasse*
- 130 - *Iasos*
- 131 - *Éleusis*
- 132 - *Gordion*
- 133 - *Héraclée du Pont*
- 134 - *Sinope*
- 135 - *Amisos*
- 136 - *Trapezous*
- 137 - *Vani*
- 138 - *Taganrog*