

KERNOS

Supplément 23

Le donateur, l'offrande et la déesse

Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec

Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR HALMA-IPEL

(Université Charles-de-Gaulle/Lille 3, 13-15 décembre 2007)

édités par Clarisse PRÊTRE

avec la collaboration de Stéphanie HUYSECOM-HAXHI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2009

La *poikilia* des offrandes et le souci de les comprendre

Bilan d'une rencontre

Les défis du polythéisme

Lorsque l'on s'aventure en terrain polythéiste grec, un des problèmes essentiels qui se posent à l'interprète est celui de la pluralité. Pluralité des habitants du monde supra-humain, pluralité des représentations de ces figures divines ou héroïques au niveau local, pluralité des lieux sacrés, pluralité des rituels qui s'y déroulent, le tout reposant sur un savoir partagé traditionnel qui connaît de nombreuses déclinaisons particulières.

Une telle pluralité n'est pas pour autant synonyme d'anarchie. Les observateurs extérieurs que nous sommes doivent faire le pari de la cohérence globale des représentations religieuses à l'œuvre en contexte grec. Il s'agit ainsi de comprendre comment les individus et les communautés ordonnaient cette pluralité, quels étaient les choix qu'ils opéraient dans l'ensemble des solutions possibles offertes par le « système ». En parlant de « système religieux », j'entends un ensemble complexe et souple de considérations sur l'ordre du monde au sens le plus large du terme et sur la manière de le questionner, de négocier avec lui, de même que les actes posés pour assurer l'insertion harmonieuse des humains dans cet ordre¹.

Parmi les choix à opérer, celui d'honorer telle divinité plutôt que telle autre dans une circonstance particulière est évidemment essentiel. Ce choix repose sur le souci d'entrer en communication avec le monde supra-humain et de rendre cette communication efficace. À cette fin, il faut trouver le bon interlocuteur au bon moment. Or les divinités ne sont pas purement et simplement interchangeables. Un habitant de Kythnos qui se rendait sur le plateau où s'élevaient les sanctuaires dégagés par Alexandre Mazarakis et son équipe n'arrivait

¹ Voir J. GOULD, « On Making Sense of Greek Religion », in P.E. EASTERLING, J.V. MUIR, *Greek Religion and Society*, Cambridge, 1985, p. 1-33; P. BRULÉ, « Chap. VI : La religion, histoire et structure », in P. BRULÉ, R. DESCAT (dir.), *Le Monde grec aux temps classiques. 2. Le IV^e siècle*, Paris, 2004 (*Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes*), p. 413-479.

pas en ce lieu sans avoir une idée précise de sa destination. Nous ne sommes pas dans un cadre simplement aléatoire, même si la plasticité et la capacité d'adaptation du système sont patentées.

Chaque divinité s'inscrit dans un réseau de compétences dont certains aspects entrent en contact avec le réseau de compétences d'autres divinités. La configuration de ces réseaux de compétences fait précisément partie du savoir partagé des Grecs. Ce savoir ordonnait la place respective des dieux dans l'ordre divin et la manière dont il convenait d'honorer chacun d'eux dans la sphère humaine². Malheureusement, nous n'y avons plus accès en direct puisque nous sommes définitivement des observateurs extérieurs au système que nous tentons de comprendre. À ce savoir globalement partagé viennent s'ajouter les choix spécifiques que les cités opèrent au début et au cours de leur histoire : les panthéons locaux possèdent leurs articulations propres³ et le corpus ouvert et foisonnant des épiclèses l'atteste⁴, comme Natacha Trippé le montre ici-même pour Didymes. Il faut également tenir compte des circonstances historiques déterminées qui peuvent infléchir le rapport d'un individu ou d'une communauté à une divinité particulière. La réputation acquise par une divinité dans une circonstance donnée, fût-elle personnelle ou communautaire, peut modifier la portée des démarches qui lui sont réservées. Angelos Chaniotis illustre bien ce point au travers du dossier de Leukopetra et les remarques statistiques de Jennifer Larson invitent aussi à aller dans ce sens. Il n'en reste pas moins que la marge de manœuvre des dédicants n'était sans doute pas extensible à l'infini.

Quoi qu'il en soit, les difficultés sont donc nombreuses dès qu'il s'agit de reconstituer les lignes de force, les axes de la communication que les Grecs engageaient avec leurs dieux. Il faut en outre ajouter à cet axe vertical – comme le rappelle François de Polignac – l'axe horizontal de l'assignation des rôles par la communauté témoin, porteuse et aussi créatrice de la tradition. Le cas de l'Aphrodision de Stesileos à Délos, analysé par Cécile Durvy, en est un bon exemple : c'est manifestement la profonde transformation de la « communauté témoin » de l'île entre la période de l'Indépendance et la période athénienne qui permet de comprendre l'évolution apparente des pratiques dédicatoires en l'honneur d'Aphrodite. D'une période à l'autre, il semble bien que le profil des dédicants se soit modifié, entraînant du même coup une évolution dans le type des objets dédiés, reflétant désormais des sollicitations différentes envers la déesse.

² Sur ces questions, voir G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18), p. 11-18, et l'article qu'elle publie dans le présent volume.

³ La brochette d'études publiée dans le supplément 8 de *Kernos* en 1998 l'atteste : *Les panthéons des cités, des origines à la Périégèse de Pausanias*.

⁴ Une autre brochette d'études significatives : N. BELAYCHE *et al.* (éds), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes/Turnhout, 2005.

L'une des voies d'investigation de cette mise en relation triangulaire est donc bien le système votif qui se déployait dans chaque sanctuaire. L'expression choisie par les organisatrices de ce colloque est commode et je l'assume, en résonance avec l'usage de « système religieux » évoqué plus haut. La notion de système implique une cohérence, mais doit aussi rendre justice à la plasticité de ses configurations. Quant à « votif », l'adjectif est à prendre au sens large de « dédicatoire », au-delà des vœux au sens strict du terme. Le thème qui nous a réunis pendant ces trois journées est dès lors essentiel pour comprendre ce que nous appelons « religion grecque ».

Les défis de la documentation

La nature de notre documentation est variée : comme toujours en histoire ancienne, nous nous partageons entre textes littéraires, représentations figurées, inscriptions et rapports de fouilles. Sur cet arrière-plan documentaire, où les textes littéraires sont pour une fois assez minoritaires, trois cas de figure apparaissent :

1. Nous connaissons l'identité exacte de la divinité destinataire des offrandes ainsi que l'identité des donateurs grâce aux dédicaces que portent les objets.
2. Nous connaissons l'identité de la divinité destinataire – dans ce cas, la *Périégèse* de Pausanias est souvent le fondement de l'identification – mais les objets sont muets et nous ne connaissons pas l'identité des donateurs.
3. Nous ne connaissons l'identité ni de l'une – parfois même pas son sexe – ni des autres, et seuls les objets s'offrent à la sagacité de l'interprète.

Ces trois configurations documentaires impliquent généralement des démarches différentes. Ouvrons la réflexion sur le deuxième cas : la divinité est connue, mais pas nécessairement l'identité des donateurs. Ici-même, de beaux exemples sont fournis par le biais des dossiers de Jens Baumbach, de l'Aphrodision d'Argos analysé par Francis Croissant, des remarquables statues de terre cuite corinthiennes présentées par Nancy Bookidis et de l'ensemble des offrandes pour l'Artémis de Lousoi étudiées par Veronika Mitsopoulou-Leon. L'interprète fait dès lors appel, en première approche, au portrait « canonique » de la divinité honorée et de ce qu'il pense connaître de son champ de compétence pour opérer le lien entre la divinité et l'offrande. Dans le troisième cas, le moins favorable, où nous ne connaissons ni le nom de la divinité ni l'identité de ses fidèles, les objets deviennent le centre de l'attention et l'on tente d'y lire l'identité et les compétences de la divinité, de même que le profil des donateurs. C'est jusqu'à un certain point le cas du dossier présenté par Alexandre Mazarakis.

Les grilles de lecture de ces deux cas de figure sont souvent déterminées par quelques axiomes généraux que l'on peut résumer comme suit :

- les femmes honorent davantage les déesses et les hommes les dieux,
- les femmes sont plus que les hommes concernées par les questions domestiques et le registre de la fécondité/fertilité,
- les hommes sont davantage concernés par les choses de la guerre, de la compétition agonistique ou du commerce.

À ces axiomes, il faut ajouter les « modèles interprétatifs » que génèrent nos disciplines : Oliver Pilz rappelle ici-même l'importance du « modèle initiatique » en l'infléchissant dans son analyse des figurines nues, tandis que le paradigme « fertilité/fécondité », qui reste sous-jacent à bon nombre de réflexions sur les religions anciennes, a traversé l'ensemble du colloque.

Enfin, le cas le plus favorable est le premier, lorsque nous connaissons le destinataire et le donateur. Cependant, même dans cette configuration positive, le contexte exact de la dédicace peut nous échapper si l'inscription ne dit rien des intentions du donateur. Le dossier des dédicaces de magistrats à Aphrodite, présenté par Jenny Wallensten, est un beau cas : on semble enfin saisir quelque chose de cohérent, on connaît la déesse, on connaît les donateurs, mais cet ensemble complexe laisse encore bon nombre de questions ouvertes sur la motivation précise de telles dédicaces et sur l'articulation entre le profil de la déesse et les attentes des donateurs.

En outre, même dans ce troisième cas, a priori très favorable puisque nous disposons d'un maximum d'informations, la documentation nous réservera parfois des surprises, en nous alertant sur les risques que nous courons dans les deux autres cas moins favorables. Les articles d'Anne Jacquemin et Gabriella Pironti tirent la sonnette d'alarme et attestent la difficulté de recourir aux axiomes simples évoqués plus haut pour rendre compte des démarches dédicatoires.

Avant de repartir d'un dossier plus consistant, mentionnons encore deux brefs exemples significatifs de nos difficultés, tous deux datés de la période romaine. Le premier vient d'Athènes. Il s'agit de la dédicace d'une statue dont la base a été retrouvée sur l'Acropole⁵ :

Δήμητρι Χλόη και Κόρη τήν Κουροτρόφον Εἰσιδοτος ἀνέθηκεν κατ' ὄνειρον.

À Déméter Chloé et Koré, Eisdotos a dédié la Kourotrophos à la suite d'un rêve.

La statue ainsi offerte a disparu, mais il s'agissait probablement du type de la femme à l'enfant. Dès lors, c'est sans doute une statue liée à la fécondité féminine qui avait été offerte dans un sanctuaire de Déméter et Koré. Jusque-là, tout va bien. Mais si l'on avait retrouvé la statue sans inscription dans le petit

⁵ IG II² 4778. Voir S. DUCATÉ-PAARMANN, « ... 'Eisdotos a offert la courotrophe...' (IG II² 4778). Images, espaces et genres dans les sanctuaires des divinités courotrophes », in H. HARICH-SCHWARZBAUER, Th. SPÄTH (éds), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Räume und Geschlechter in der Antike*, Trier, 2005 (IPHIS, 3), p. 37-57.

sanctuaire des deux déesses, dont on sait par Pausanias qu'il se situait au flanc de l'acropole athénienne⁶, il y a fort à parier que tous les interprètes y auraient vu une dédicace féminine.

Le second exemple vient de Macédoine et j'en dois la connaissance à Angelos Chaniotis qui en fait mention dans le *Bulletin épigraphique* publié chaque année dans la revue *Kernos*. Pendant des fouilles de sauvetage près de la ville moderne de Naoussa, une plaque en relief portant des organes génitaux mâles a été mise au jour⁷ :

Ποσειδῶνι κατ' εὐχὴν | Ζοεΐλια.

Il s'agit donc d'un ex-voto offert à Poséidon par une femme. En l'absence du contexte de la dédicace, nous sommes incapables de saisir la portée véritable d'une telle démarche. Nous pouvons toujours fantasmer sur les difficultés rencontrées par Zoëilia dans sa vie conjugale ou simplement amoureuse, mais que vient faire Poséidon dans cette affaire ? En l'absence de tout contexte, nous sommes bien désarmés pour répondre. Par contexte, j'entends en l'occurrence le cadre culturel global de Poséidon en ce lieu et les autres divinités honorées au niveau local. Mais on voit immédiatement que le portrait générique de Poséidon comme « dieu de la mer » ou « dieu des séismes », ou que sais-je encore, n'est d'aucune aide pour comprendre ce relief. Une manière d'en sortir serait d'appliquer la grille de lecture « fertilité », en invoquant le fait qu'en maints endroits, Poséidon peut porter l'épithète de Phytalmios⁸. Mais nous n'aurons pas beaucoup avancé, en fait.

L'exemple de l'acropole de Gortyne en Crète

Dans l'étude sur les représentations de figurines féminines nues, O. Pilz évoque le dossier crétois des figurines de Gortyne, dont il souligne la complexité. J'aimerais revenir un moment sur ce remarquable ensemble, en le replaçant dans le contexte archéologique auquel il appartient.

Les vestiges les plus anciens de Gortyne se trouvent sur la colline d'Agios Ioannis, tandis que la ville basse s'étendait à l'est de la colline, autour d'un sanctuaire d'Apollon élevé au VII^e siècle avant notre ère. La colline a été fouillée

⁶ Pausanias, I, 22, 3. Voir V. PIRENNE-DELFORGE, « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité, Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1^{er} décembre 2001*, Fribourg/Göttingen, 2004 (coll. *Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), p. 171-185.

⁷ E. PSARRA, « Σωστική ανασκαφή στο Τσιφλίκι Νάουσας κατά το 2003 », *AEMT* 17 (2003), p. 539-551, cité par *EBGR* 2003 [2006] n° 138.

⁸ J. MYLONOPOULOS, *Πελοπόννησος ομητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, 2003 (*Kernos*, suppl. 13), p. 383-384, pour cet aspect « fertilité/fécondité » et le chapitre « ἼHast du mir etwas mitgebracht? Weihgeschenken an Poseidon » pour les aspects dédicatoires liés à ses cultes péloponnésiens, et notamment la présence de dédicantes (p. 358).

par une équipe italienne dans les années 1950 et les résultats de la fouille ont été publiés à 34 ans d'intervalle : le premier date de 1968 et le second de 2002⁹. Des traces d'habitat ont été repérées sur le sommet et des sondages permettent de penser que l'établissement s'étendait au moins sur une centaine de mètres, en tout cas sur la crête vers le N-E¹⁰. L'habitat pourrait remonter au début du XII^e siècle et l'occupation se serait prolongée jusqu'à la fin du VIII^e. Peut-être un espace à vocation sacrée était-il déjà en place en ce lieu pendant cette période¹¹. Parallèlement à cette occupation, un établissement est attesté, pour le VIII^e siècle au moins, sur l'autre colline de Gortyne, Prophitis Elias¹².

Dans le courant du VII^e siècle, – la datation plus précise dans ce siècle est discutée, – une structure monumentale est mise en place sur la colline d'Agios Ioannis. Il s'agit d'un quadrilatère de gros blocs d'une superficie de quelque 200 m² si l'on tient compte de l'épaisseur des murs¹³. Une terrasse monumentale s'ajoute à ce bâtiment au sommet, et une autre à 30 m à l'est, sur un dénivelé de 18 m par rapport au niveau de la structure principale. À cet endroit en contrebas, les fondations de l'un des murs ont été interprétées comme la trace d'un autel monumental dès la publication des fouilles en 1968. L'accès à cette terrasse depuis le bâtiment du sommet devait être assez difficile et le lien entre les deux structures n'est donc pas totalement clair. C'est probablement une des raisons pour lesquelles cette interprétation a été tout récemment remise en cause, au profit d'une interprétation de la structure comme mur de soutènement¹⁴. La complexité des restes de fondation sur cette terrasse et le bouleversement dû aux constructions ultérieures rendent toute certitude difficile à atteindre¹⁵.

⁹ G. RIZZA, V. SANTA MARIA SCRINARI, *Il santuario sull'Acropoli di Gortina*, vol. I, Rome, 1968; W. JOHANNOWSKY, *Il santuario sull'acropoli di Gortina*, vol. II, Rome, 2002.

¹⁰ Ces constats remontent aux années 50-60, mais un tout récent nettoyage en ce lieu n'a pas permis de retrouver trace de ces habitations et le problème de l'établissement le plus antique de la colline reste largement ouvert en attente d'explorations à venir : G. BEJOR, G. SENA CHIESA, « Gortyne (Creta). Campagna 2002. I lavori sull'acropoli », *ASAA* 81 (2003) [2005], p. 827-835, spéc. p. 831.

¹¹ L'hypothèse peut se faire sur la base de figurines « aux bras levés » trouvées dans le dépôt votif ultérieur.

¹² A. MAZARAKIS AINIAN, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered, 1997 (*SIMA* 12), p. 226-227; P. PERLMAN, « Gortyn. The First Seven Hundred Years (Part I) », in P. FLESTED-JENSEN, Th. HEINE NIELSEN, L. RUBINSTEIN (éds), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History, presented to M.H. Hansen on his Sixtieth Birthday, August 20, 2000*, Copenhagen, 2000, p. 59-89, spéc. p. 69-72; M. PRENT, *Cretan Sanctuaries and Cults. Continuity and Change from Late Minoan IIIc to the Archaic Period*. Leiden: Brill, 2005 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 154), p. 275-276.

¹³ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.* (n. 9), p. 23.

¹⁴ M. D'ACUNTO, « Gortina, il santuario protoarcaico sull'acropoli di Hagios Ioannis: una riconsiderazione », *ASAA* 80 (2002), p. 183-229.

¹⁵ Voir H. CASSIMATIS, « Le grand autel de Gortyne (Crète) », *Bulletin de liaison de la Société des amis de la Bibliothèque Salomon-Reinach* n.s. 6 (1988), p. 31-37, spéc. p. 32-33.

La structure intérieure du bâtiment du sommet est elle aussi très difficile à reconstituer. Les fouilleurs privilégiaient une division tripartite qui est aujourd'hui contestée¹⁶. La seule certitude est l'existence, plus ou moins au centre de l'édifice, d'une sorte de puits que les fouilleurs ont baptisé du nom de *bothros*¹⁷. Il semble que cette fosse au départ peu profonde a été surélevée ensuite pour émerger à un niveau plus élevé. Des parallèles pour ce type de fosse, peu ou plus profond, existent à Gortyne même, à Prinias et à Dréros¹⁸. Ses différents états pourraient renvoyer à des phases édilitaires différentes¹⁹. Mais en l'absence de toute trace de feu ou d'eau, sa fonction reste inconnue. À l'entour de ce bâtiment monumental ont été mis au jour plusieurs fragments de décoration architecturale, dont deux plaques d'orthostate portant des figures féminines nues à la posture hiératique et coiffées d'un haut couvre-chef. L'une des deux plaques semble intégrer un personnage masculin en mouvement entre deux figures féminines. Ce type de décoration rappelle ce que les fouilleurs italiens ont également trouvé à Prinias, autour du bâtiment conventionnellement appelé « Temple A »²⁰. Son interprétation pose autant de problèmes que l'édifice de Gortyne.

La terrasse supérieure a révélé un peu de matériel non architectural, mais l'essentiel a été mis au jour sur la terrasse en contrebas. La partie inférieure d'une statue féminine en calcaire a été trouvée près du prétendu « autel monumental ». L'arrière non travaillé et des trous sur les côtés du siège laissent entendre qu'elle faisait partie d'une structure construite : il est donc délicat d'en faire « la statue de culte »²¹. À un moment indéterminé, une sorte de « rebut » a été aménagée sur la terrasse inférieure. Dans cette fosse ont été entassés un grand nombre de petits objets en terre cuite et en métal, de même que des restes de sculpture. Cet ensemble n'a pas été perturbé avant sa découverte et, à défaut d'une stratigraphie, il offre un panorama remarquable des objets associés à ce lieu pendant plusieurs siècles. Toutefois, en fonction de la datation probable des objets, les fouilleurs distinguent deux périodes d'intense activité, respectivement au VII^e siècle (mais les contradictions dans les différentes chronologies restent problématiques) puis à partir du IV^e siècle²², sans qu'il faille exclure une continuité dans l'activité, peut-être ralentie entre ces deux pics.

¹⁶ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.*, p. 48, fig. 76, repris par PRENT, *o.c.* (n. 12), p. 272-273, et fig. 29. *Contra* D'ACUNTO, *l.c.* (n. 14).

¹⁷ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.*, fig. 66, 67, 69; PRENT, *o.c.* (n. 12), p. 272; BEJOR – SENA CHIESA, *l.c.* (n. 10), p. 827-828.

¹⁸ BEJOR – SENA CHIESA, *l.c.* (n. 10), p. 827.

¹⁹ *Ibid.*, p. 828 et n. 7.

²⁰ Résumé du problème chez PRENT, *o.c.* (n. 12), p. 254-259.

²¹ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.* (n. 9), p. 156, n° 7; CASSIMATIS, *l.c.* (n. 15), p. 36; PRENT, *o.c.* (n. 12), p. 268.

²² RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.* (n. 9), p. 148.

La nature des objets mis au jour laisse peu de doute sur la destination cultuelle de la structure de la terrasse inférieure, quelle qu'en ait été l'apparence. Il est également clair que le bâtiment du sommet était devenu, à la période classique, un sanctuaire d'Athéna dont les terres cuites classiques offrent une image clairement identifiable par ses attributs²³. En revanche, la destination exacte de la structure monumentale du sommet au VII^e siècle est plus difficile à saisir et on ne peut exclure une destination communautaire plus complexe que ne le laisse entendre l'appellation de « temple » au sens classique du terme²⁴. Le contexte architectural des offrandes mises au jour reste donc peu clair.

Venons-en dès lors aux offrandes, le cœur du sujet. Tout d'abord, il faut préciser que le catalogue de 1968 compte 382 entrées et celui de 2002, 642²⁵. La moisson est donc abondante, elle dépasse légèrement le millier de pièces, et, si l'on excepte une dizaine de trouvailles qui relèvent de la décoration architecturale, nous avons affaire à des artefacts qui ont fait l'objet d'une déposition / exposition en contexte sacré, à savoir des *anathèmata*.

La répartition chronologique de ces pièces invite à considérer deux phases d'activité sur le site, séparées par deux siècles de ralentissement. La première phase couvre essentiellement la période géométrique et orientalisante, la deuxième phase, la fin de la période classique et la période hellénistique, avec Athéna au centre de la dévotion.

Il faut souligner que la première phase d'activité englobe à peu près 90% des pièces mises au jour contre 10% pour la phase « Athéna ». En outre, la lecture des types iconographiques et, plus généralement, des objets de cette première phase est particulièrement difficile. C'est donc en me fondant sur cet ensemble documentaire que je voudrais poser un certain nombre de questions.

Envisageons donc les types d'objets datés de la première phase. J'assume le caractère simplement indicatif des proportions évoquées ci-dessous et qui sont fondées sur la lecture systématique des deux catalogues.

- 22% des objets sont des figurines féminines en terre cuite :
 - un cinquième de cet ensemble remonte à la période géométrique ou même avant; ce sont des figurines modelées ou éventuellement tournées.
 - le reste a été produit selon la technique du moule et propose deux types iconographiques majeurs : les femmes nues et les femmes habillées, portant la plupart du temps une haute couronne que nous avons l'habitude de baptiser du nom grec de *polos* ; une étude typologique de ces figurines a été fournie par Hélène Cassimatis²⁶.

²³ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.* (n. 9), p. 193-197; JOHANNOWSKY, *o.c.* (n. 9), p. 112-113.

²⁴ Pour cette discussion, voir MAZARAKIS AINIAN, *o.c.* (n. 12), p. 226-227, 336.

²⁵ *Supra*, note 1.

²⁶ H. CASSIMATIS, « Figurines dédaliques de Gortyne : essai de typologie », *BCH* 106, 1982, p. 447-463.

- 22 % des objets sont des boucliers miniatures en terre cuite.
- 22 % englobent des vases en terre cuite que l'éditeur baptise du nom de *kernoi*, mais dont certains ressemblent à des reproductions en terre cuite de *kalathoi* ; comme pour la datation des structures, celle des prétendus *kernoi* et même l'identification de certains d'entre eux sont aujourd'hui discutées.
- 22 % sont des productions céramiques de formes diverses, parmi lesquelles les vases à parfum se taillent la majeure part, plus ou moins un tiers de l'ensemble.
- Restent les derniers % qui rassemblent :
 - des armes miniatures en métal et des casques miniatures en terre cuite
 - des *pinakes* avec des motifs variés
 - des fusaiïoles et des poids de métier à tisser
 - des animaux en terre cuite, dont une majorité de chevaux
 - des fibules
 - un fragment de lyre en terre cuite et quelques objets métalliques.

Voilà donc le panorama des *anathêmata* que l'on peut mettre en relation avec un culte rendu depuis la fin du VIII^e siècle au moins sur – ou au flanc de – l'acropole de Gortyne. La divinité destinataire des objets n'était pas nommément identifiée jusqu'à ce qu'un tesson inscrit mis au jour par les fouilles italiennes des années 1950 ne soit publié en 2002²⁷. La restitution proposée par l'éditeur pour l'inscription fragmentaire évoque le nom de *Despoina*, la « maîtresse ». Il s'agit d'une désignation qui, au I^{er} millénaire, a succédé au nom de *Potnia*, attesté au II^e millénaire dans bon nombre de textes en Linéaire B mais manifestement tombé en désuétude par la suite²⁸. L'inscription de Gortyne est brève et lacunaire. Si la restitution est valable et désigne bien la propriétaire des lieux, cela signifie qu'une manière de s'adresser à elle était de la désigner tout simplement comme la « Dame » de la communauté archaïque du lieu. On ne peut pour autant affirmer qu'elle ne portait pas d'autre nom, et ce d'autant moins que même les *potniai* de la période mycénienne étaient différenciées et qu'un monde divin pluriel et articulé transparait dans la documentation administrative des palais²⁹. Quoi qu'il en soit de cette question de nom, et quelle que soit notre méconnaissance du panthéon géométrique et archaïque de Gortyne, hormis la présence d'Apollon dans la ville basse, nous sommes tenus de faire le pari de la pluralité et de jouer, fût-ce à titre d'hypothèse, le jeu du polythéisme.

²⁷ G. MARGINESU, « Due frammenti di iscrizioni vascolari dal santuario sull'Acropoli di Gortina », *ZPE* 140 (2002), p. 67-70 (*SEG* 52, 861).

²⁸ Voir à ce sujet, la mise au point linguistiquement très précise de C. TRÜMPY, « Potnia dans les tablettes mycéniennes : quelques problèmes d'interprétation », in R. LAFFINEUR, R. HÄGG (éds), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference, Göteborg University, 12-15 April 2000*, Liège, 2001 (*Aegaeum*, 22), p. 411-421, spéc. p. 418.

²⁹ *Ibid.*, avec la bibliographie antérieure.

Pour circonscrire le profil de la déesse, tout autant que celui de ses fidèles et de son culte, nous sommes entièrement tributaires des objets que l'on vient d'évoquer, dont la chronologie n'est guère assurée. Or, d'une part, ces objets ne sont pas totalement signifiants en eux-mêmes et, d'autre part, le contexte de leur déposition nous échappe, sauf à projeter sur la période en question des textes littéraires beaucoup plus tardifs.

Et en effet, sur la base du témoignage d'Éphore sur les « rites initiatiques » accomplis par les jeunes Crétois³⁰, le scénario généralement privilégié pour l'interprétation de ces objets met en scène des rituels d'intégration pour les jeunes filles et les jeunes gens de la cité : les figurines féminines renverraient à la maturation sexuelle des filles et les boucliers votifs, les armes miniatures renverraient à l'accession des jeunes hommes à leur statut de guerrier. Les chevaux et les quelques représentations d'une « maîtresse des animaux » confirmeraient cette analyse en évoquant l'image du domptage des jeunes gens qui passent dans le monde des adultes. Les prétendus *kernoï*, enfin, ainsi que les autres pièces de vaisselle, évoqueraient des rituels visant à promouvoir la fertilité du territoire. On se trouve donc face à deux grilles de lecture familières à quiconque s'intéresse aux phénomènes religieux : le modèle « initiatique » et le modèle « fertilité / fécondité »³¹.

Quant à l'identité précise de la *despoina*, l'iconographie inspirée de motifs orientaux a conduit certains interprètes à y voir une sorte d'« Astarté », ce qui poserait évidemment le problème de l'identité de la communauté qui l'honore³². D'autres y ont vu une sorte de « Ur-Athéna », déesse acropolitaine par excellence, sur la base de la statuette armée interprétée comme « Palladion »³³. D'autres enfin l'ont inscrite dans la continuité des « déesses aux bras levés » de la fin de l'âge du Bronze³⁴.

Ce dossier pose de manière exemplaire la question du « système votif » d'un sanctuaire et de sa portée en termes rituels, d'une part, en termes de représentation de la divinité auquel il renvoie, d'autre part. Sur un plan documentaire, nous partirons du postulat – dans la conscience qu'il s'agit d'un pari ! – que le dépôt de la terrasse inférieure reflète adéquatement la juste proportion des *anathèmata* effectivement offerts à la déesse acropolitaine de Gortyne. Tentons dès lors de clarifier les termes du débat.

³⁰ Éphore, 70 F 149 Jacoby = Strabon, X, 4, 20-21 (C482-483).

³¹ Voir PRENT, *o.c.* (n. 12), p. 480-481, 635-636, qui assume le paradigme « initiatique », justement mis en question par O. Pilz ici-même (p. 101-104).

³² MAZARAKIS, *o.c.* (n. 12), p. 226-227.

³³ D. LEVI, « Il Palladio di Gortina », *PP* 46 (1956), p. 285-315, spéc. p. 300-315.

³⁴ D. PALERMO, « La cronologia dei cosiddetti 'kernoï' e il problema delle origini del culto sull'acropoli di Gortyna », *Creta antica* 3 (2002), p. 255-262; *id.*, « Ancora sui kernoï dell'acropoli di Gortyna », *Creta antica* 5 (2004), p. 279-282, dont je dois la connaissance à la partie crétoise de la Chronique archéologique de *Kernos* par Didier Viviers : *Kernos* 19 (2007), p. 362, 10.12.

Tout d'abord, le corpus des figurines féminines dédaliques en posture hiératique semble bien renvoyer à la divinité du lieu, tout en donnant à ses fidèles un support d'identification quand il s'agit de filles ou de femmes³⁵. Le fait que les orthostates du bâtiment reprennent une telle iconographie laisse peu de doute sur le fait que son référent puisse être la divinité elle-même. Une telle décoration architecturale met le bâtiment du sommet de l'acropole en relation avec une protection divine, que la structure soit un sanctuaire à proprement parler ou qu'elle ait une vocation communautaire plus complexe. Ensuite, les trois ensembles d'offrandes que sont respectivement 1) les figurines féminines nues ou habillées, 2) les armes miniatures, surtout les boucliers, 3) les « *kernoi* » et autres contenants en terre cuite, renvoient, par leur nombre et leur cohérence, à un arrière-plan rituel spécifique et à une démarche de portée communautaire que soutient une tradition : la standardisation des pièces appuie une telle hypothèse. Parmi les *pinakes* historiés, certains font référence à une gestuelle féminine qui pourrait refléter une posture rituelle déterminée³⁶. Le reste des objets, que l'on pense aux vases à parfum, aux autres *pinakes*, aux quelques fibules, aux fusaiöles et poids de métier à tisser, semblent sortir de ce cadre standardisé et pourraient renvoyer à une démarche davantage personnelle de la part de dédicants, selon le principe bien connu de l'élargissement des compétences d'une divinité tutélaire de type acropolitain dans la communauté qu'elle protège.

En revanche, bon nombre d'incertitudes grèvent notre connaissance de l'identité des fidèles et du contexte des gestes de l'offrande. Le « modèle initiatique » tend à assimiler les offrandes de figurines féminines à des fidèles féminines et les armes votives à des fidèles masculins. Cette division des genres et des activités qui les caractérisent est certes satisfaisante pour l'esprit mais elle reste hypothétique³⁷. La dédicace de boucliers miniature en terre cuite pointe assurément vers la sphère militaire. Mais dès que l'on entreprend d'affiner l'analyse en précisant la circonstance de la dédicace, la situation est beaucoup plus floue : s'agit-il du souvenir de l'agrégation de jeunes gens à un corps de guerriers ou d'un rituel mettant en scène un bouclier, comme à Argos³⁸ quelques siècles plus tard ? Le modèle actuellement dominant est celui de l'agrégation, mais il n'est peut-être pas le seul valide. De plus, qui dit que le donateur de ces boucliers est forcément masculin ? ne pourrait-on envisager une offrande d'origine familiale ? Le modèle « fertilité/fécondité », enfin, se fonde sur le corpus des prétendus *kernoi* et autres *kalathoi*, qui sont essentiellement miniatures. Si l'on adopte la grille de lecture des autres pièces miniatures que sont les boucliers, ces pièces renverraient à une circonstance rituelle codifiée dont elles conserveraient le souvenir. Mais la détermination

³⁵ Je n'exclus pas a priori les donateurs masculins. Sur ce point, voir O. PILZ, *supra*, p. 101 *sq.*

³⁶ RIZZA – SANTA MARIA SCRINARI, *o.c.* (n. 9), pl. XXVI, fig. 167a-e; pl. XXVII, fig. 173a-f.

³⁷ Pour les termes du débat, voir O. PILZ, *supra*, p. 101-104.

³⁸ M. PIÉART, « Pour une approche du panthéon argien par la mythologie : le bouclier d'Athéna », *Kernos* 9 (1996), p. 171-194.

du rituel en question nous échappe d'autant plus que l'interprétation des pièces comme *kernoï* est très contestable.³⁹ Et l'identité des dédicants en est d'autant plus évanescente.

Le dossier de Gortyne est remarquablement riche, mais cette richesse n'enlève rien aux incertitudes qui grèvent l'interprétation de données dont le seul fondement est archéologique. La formation des panthéons à l'aube des cités est un problème complexe, comme François de Polignac l'avait bien montré dès le début des années 1980⁴⁰. Dans le contexte qu'il avait alors restitué à grande échelle, le sanctuaire de la Despoina de Gortyne entrerait dans la catégorie des emplacements suburbains, à condition que notre vision de l'habitat contemporain soit exacte, ce qui n'est pas totalement sûr. Tout aussi incertaines sont la destination première de la structure monumentale du sommet de l'acropole et l'apparence des structures dégagées sur la terrasse en contrebas. Quant à la datation des *anathèmata*, le non-initié en ces matières se retrouve bien désarmé face aux interprétations contradictoires de la littérature archéologique sur le site et ne peut envisager une approche fine des données matérielles.

On a toutefois constaté que le système votif lié au culte de l'acropole avait produit des catégories cohérentes d'offrandes. Ce constat permet d'associer le lieu et la monumentalisation dont il a fait l'objet dès le VII^e siècle à la formation d'une communauté civique qui passe notamment par la codification de ses relations avec le monde supra-humain et à la structuration d'une tradition coutumière locale. Mais le ralentissement des activités en ce lieu pendant deux siècles laisse percevoir des évolutions, des déplacements dont la portée nous échappe totalement et qui font peser une lourde incertitude sur la destination exacte du bâtiment de l'acropole à haute époque, autour du culte de la « Dame », la Despoina du lieu.

Ce questionnement prudent ne doit pas non plus perdre de vue que d'autres divinités devaient, en parallèle à cette déesse acropolitaine, rencontrer les besoins de la communauté civique naissante. Il faut donc résister à la tentation de voir dans les offrandes de l'acropole un système votif englobant l'ensemble de ces besoins. La pluralité qui caractérise le système religieux des Grecs doit toujours rester un postulat, quelles que soient les multiples inconnues qui, surtout pour les périodes anciennes, nous empêchent d'en saisir toutes les configurations.

³⁹ Sur les *kernoï*, voir l'article de K. Clinton ici-même.

⁴⁰ Fr. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société, VIII^e-VII^e siècle av. J.-C.*, Paris, 1995² [1984].

Bilan d'une rencontre

Le tableau est donc assez sombre, avouons-le, mais ce colloque a eu le grand mérite de poser un certain nombre de questions difficiles. Et s'il faut trouver des réponses à ces questions, plusieurs constats ont émergé des communications – dont une grande partie est ici publiée – et des discussions qui les ont suivies.

1. Si l'on peut parler de « système votif », la formulation ne prend son sens que sur l'arrière-plan culturel auquel le système en question appartient. Francis Croissant parle de « *koînè* votive » et l'expression est heureuse : l'idéal – et comme tous les idéaux il est peu accessible – serait de pouvoir comparer les ensembles votifs d'un maximum de cultes dans une même cité. Nous pourrions ainsi mettre en lumière les tendances lourdes qui traversent tous les dépôts et les variations qui tiennent aux cultes singuliers. Il est aussi important de comparer les *anathèmata* de plusieurs divinités dans une même cité – ce que peut faire Alexandre Mazarakis à Kythnos – que de comparer les *anathèmata* d'une même divinité dans des lieux différents – ce que fait Jens Baumbach. Mais quel que soit le point de vue que l'on adopte, les offrandes n'évoquent quasiment jamais en droite ligne l'identité de la divinité à laquelle elles étaient destinées quand elles ne portent pas d'inscription.

2. Lorsque de prétendues incohérences apparaissent entre des types documentaires différents en un même lieu, il est nécessaire de s'interroger sur la pertinence de nos modèles d'analyse. Dans une communication qui n'apparaît pas dans ces actes, Alexandra Villing a étudié le dossier des offrandes de l'Athéna Lindia de Lindos. Dans la discussion, Angelos Chaniotis a évoqué ce qu'il appelle les *discrepancies* entre les images de mères avec leurs enfants et les inscriptions rhodiennes qui évoquent le profil poliade de la déesse. Mais s'agit-il vraiment de *discrepancies* une fois que l'on accepte de laisser de côté le paradigme « fertilité/fécondité » ? En effet, l'Athéna acropolitaine en sa posture poliade veille sur la communauté, sur l'efficacité de ses institutions, sur sa prospérité et sur sa pérennité, comme l'atteste ladite « Chronique de Lindos ». Il s'agit d'une inscription qui énumère les prestigieux *anathèmata* du sanctuaire détruits dans un incendie et fait par là-même remonter la vénération des Lindiens pour leur déesse à des temps immémoriaux⁴¹. Cela signifie que la continuité du corps civique est un élément essentiel et qu'à Rhodes, comme à Athènes d'ailleurs, le profil « coudro-trophique » d'Athéna a une portée civique très nette. La même remarque pourrait s'appliquer au dossier de l'acropole de Gortyne que l'on vient de discuter et les évolutions perceptibles dans la fréquentation des Thesmophoria évoqués par Jacky Kozlowski imposent aussi d'adopter une grille de lecture souple.

⁴¹ Chr. BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914. II Les Inscriptions*, Berlin / Copenhague, 1941; Anagraphe von Lindos, 532 F 1 (éd. JACOBY); C. HIGBIE, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford, 2003, p. 18-49 (texte grec avec trad. anglaise).

3. Une offrande est avant tout un cadeau, un présent, un *agalma* ; il doit réjouir le dieu, tout en bénéficiant au donateur. Comme l'a bien montré Robert Parker dans un article de 1998, la vertu dynamique de la *charis* est essentielle dans ce cadre⁴². Un très beau cas est celui de l'offrande de statuettes représentant une déesse avec ses parures comme celles qu'a montrées Francis Croissant pour l'Aphrodite d'Argos : il s'agit de réjouir le dieu par une image de lui-même qui dise sa puissance.

4. En effet, la notion de puissance divine a une place à tenir à côté de celle de cadeau qui réjouit : si certaines images sont bien des figurations humaines – que ce soit des protomés ou des statuettes comme celles qu'a présentées Arthur Muller – il s'agit alors de se mettre sous la protection de la divinité, en faisant appel à l'exercice de sa puissance et à sa bienveillance. D'autres offrandes, comme celles de tissus et de vêtements proches du corps féminin, comme le montre Jennifer Neils, ont peut-être aussi cette vertu. Avec de tels objets, nous entrons progressivement dans le registre de l'émotionnel dont Angelos Chaniotis a rappelé l'importance et la place non négligeable dans les rituels. C'est là sans doute que le travail de l'interprète devient le plus difficile lorsque les objets sont muets : de quelles joies, de quelles détresses humaines tant d'*anathêmata* au profil modeste portent-ils la trace ? Les inscriptions de Leukopetra obligent à penser les offrandes aussi en ces termes-là, même si bien des questions restent sans réponse sur ce point également. Mais la puissance divine n'est pas indifférenciée, comme pourrait l'être la toute-puissance d'un dieu unique et transcendant. La compréhension d'un système votif en pays polythéiste passe obligatoirement par ce constat, qui donne la possibilité d'une interrogation plus fine sur la manière dont les donateurs reconfiguraient, selon leurs besoins et leurs attentes, une communication efficace avec leurs dieux. Il ne faut pas non plus négliger le fait que la déposition votive était, bien souvent, un acte de mémoire renvoyant à un acte rituel posé dans le sanctuaire où s'effectuait ensuite la dédicace. Cela semble être le cas des prétendus *kernoi* analysés par Kevin Clinton.

5. Une catégorie d'offrande a fait couler beaucoup d'encre depuis une vingtaine d'années, à savoir les offrandes ostentatoires des élites aristocratiques archaïques ou des cités elles-mêmes qui se servaient des sanctuaires – et notamment des sanctuaires panhelléniques – comme terrain d'émulation et de test de réputation⁴³. Il s'agit d'un autre modèle interprétatif de certaines catégories d'offrandes. Dans ce cas précis, si le modèle est valide, la relation horizontale semble primer sur la relation verticale. Et pourtant, peut-on vraiment faire l'économie d'une triangulation ? Une offrande coûteuse, comme n'importe

⁴² R. PARKER, "Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion", in C. GILL, N. POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (éds), *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford, 1998, p. 105-127.

⁴³ Un ouvrage appelé à devenir classique sur le sujet : A. DUPLOUY, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce*, Paris, 2006, p. 185-249.

quelle autre offrande, se situe à la fois sur l'axe vertical de l'hommage à la divinité, dont on attend un bienfait en retour, et sur l'axe horizontal où se joue le regard de la communauté. Une offrande d'armes, plus ou moins importante selon les cas, parle aussi du pouvoir de la divinité, ce pouvoir fût-il circonstanciel en raison d'une crise particulière. Le choix de déposer ce type d'offrande dans tel sanctuaire ou dans tel autre devait s'accorder aussi à l'identité de la divinité, comme Catherine Saint-Pierre le laisse entendre. Dans le cas de l'Aphrodision de Stésileos, qu'étudie Cécile Durvy, les questions identitaires ne sont pas négligeables non plus : il y a de l'ostentation dans l'air quand un particulier entreprend de marquer le paysage de sa cité par une construction prestigieuse. Cependant, le choix doit avoir été religieusement orienté également.

Étant donné nos difficultés – et elles sont nombreuses – il faut assurément beaucoup de prudence et d'humilité pour aborder des corpus documentaires ingrats lorsqu'ils sont muets et apparemment contradictoires quand ils se mettent à parler.

Laissons le mot de la fin à Porphyre, dans son traité de l'abstinence⁴⁴. Parlant des honneurs dus au monde supra-humain, il fait référence à un principe athénien qui remonterait à Dracon :

θεοὺς τιμᾶν καὶ ἥρωας ἐγγχωρίους ἐν κοινῷ ἐπομένους νόμοις πατρίους, ἰδίᾳ κατὰ δύναμιν, σὺν εὐφημίᾳ καὶ ἀπαρχαῖς καρπῶν πελάγους ἐπετείλους.

On honore les dieux et les héros locaux en suivant les coutumes ancestrales lorsque la démarche est communautaire et, dans la démarche individuelle, on le fait selon ses moyens.

C'est le *kata dunamin* de l'offrande particulière qui a mené dans tant de sanctuaires ces ensembles votifs variés, disparates même dans bon nombre de cas, mais il s'agit toujours de rendre un hommage et cet hommage est dirigé dans son intention, à défaut d'être spécifique dans sa forme. Cela ne nous facilite assurément pas la vie, mais il serait très discutable de ne pas en tenir compte.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

F.R.S.-FNRS – Université de Liège
Sciences de l'Antiquité
7, place du 20-Août,
B – 4000 LIÈGE
Courriel : v.pirenne@ulg.ac.be

⁴⁴ Porphyre, *De Abstinencia* IV, 22, 34.