HAL
open science

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

Anca Dan, Hans-Joachim Gehrke, Salvatore de Vincenzo, Chiara Blasetti Fantauzzi

To cite this version:

Anca Dan, Hans-Joachim Gehrke, Salvatore de Vincenzo, Chiara Blasetti Fantauzzi. Les concepts en sciences de l'Antiquité : mode d'emploi. Dialogues d'histoire ancienne, 2020, Entre violence et anomie dans le monde antique, 46/1 (1), pp.275-387. 10.3917/dha.461.0275 . hal-02956602

HAL Id: hal-02956602

https://hal.science/hal-02956602

Submitted on 9 Feb 2022

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

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

Dialogues d'histoire ancienne, 46/1, 2020, 275-387

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

Chronique 2020 – Le sacré et ses espaces en Grèce, en Étrurie et dans l'Italie romaine

Responsable
Anca Dan
Chargée de recherches au CNRS, UMR 8546, AOROC, CNRS-ENS-EPHE, Université PSL
anca-cristina.dan@ens.fr

Contributeurs

Hans-Joachim Gehrke
Professeur émérite d'histoire ancienne, Université de Fribourg-en-Brisgau, ancien directeur de l'Institut archéologique allemand
hjgehrke@gmail.com

Salvatore de Vincenzo
Université de Viterbo
devincenzo@unitus.it

Chiara Blasetti Fantauzzi
Université de Göttingen
chiara.blasetti-fantauzzi@phil.uni-goettingen.de

Plan de la chronique

I. Anca Dan, « Qu'est-ce que l'espace des Anciens ? Œcoumène, paysages, lieux sacrés »
II. Hans-Joachim Gehrke, « Olympie, l'espace multidimensionnel d'une terre grecque sacrée »
III. Salvatore De Vincenzo, « Tradition et changements dans le paysage sacré de l'Étrurie romaine : enjeux chronologiques, politiques et culturels »
IV. Chiara Blasetti Fantauzzi, « Les changements du paysage sacré dans l'Italie centrale apennine à l'époque romaine »

I- Qu'est-ce que l'espace des Anciens ? Œcoumène, paysages, lieux sacrés

« Homme fait saint lieu, mais lieu par droit / Ne fait saint homme en nul endroit » écrivait dans la seconde moitié du XIVe siècle le poète anglais John Gower (*Mirour de l'omme*, 21097-21098, p. 238 Macaulay). Il adaptait ainsi une sentence du sens commun, répétée sous différentes formes dans la pensée antique – grecque, latine et hébraïque :

γὰρ ὅτι οὐχ οἱ τόποι τοὺς ἄνδρας ἐντίμους, ἀλλ' οἱ ἄνδρες τοὺς τόπους ἐπιδεικνύουσι[1].

homo locum ornat, non hominem locus[2].

[3]לא מקומו של אדם מכבדו אלא אדם מכבד את מקומו

En subordonnant la nature à l'homme, la morale antique mettait en avant la capacité d'action de l'individu, qui pouvait non seulement dépasser sa condition et son cadre de naissance (*Umgebung*), mais rendre remarquable et appréciable tout espace habité (*Umwelt*). Plutarque attribue le précepte au roi spartiate Agésilas II, dont lui-même, à la suite de Xénophon, a fait un modèle de sagesse politique. De fait, au Ve siècle av. J.-C., quand l'homme était « la mesure de toutes choses / πάντων χρημάτων μέτρον »[4], l'individu était devenu maître de son destin et de l'espace qu'il habitait. Un siècle plus tard, le poète comique Philémon de Syracuse faisait dire à un de ses personnages que « ce n'est pas la cité qui anoblit une famille / mais c'est toi qui anoblis ta cité en agissant bien »[5]). La traduction de ces vers chez le poète latin Accius, au IIe siècle av. J.-C., montre bien qu'ici la *polis* représentait à la fois les hommes et le lieu adapté à la vie sociale : *Non génus uirum ornat, géneri uir fortís loco*[6]. Dans la tradition juive, la sainteté d'une terre ne pourrait venir que de Dieu, directement ou par l'intermédiaire d'un homme béni par Dieu. Ainsi, le *Talmud de Babylone* (*Ta'anit* 21B) reprend l'enseignement du Rabbi Yose (IIe siècle apr. J.-C.) au sujet de la présence de Dieu qui a rendu sacré, pour un temps, le mont Sinaï[7], de même que tout lieu du désert

1 Plutarque, *Apophtegmes des Lacédémoniens*, p. 208E ; cf. Michailos Apostolios, *Proverbes*, 13.62 : Οὐχ ὁ τόπος τὸν ἄνδρα, ἀλλ' ὁ ἀνὴρ αὐτὸν ἔντιμον ποιεῖ : ὅτι ἡ ἀρετὴ, ἀλλ' οὐχ ἡ πατρὶς τὸν γενναῖον τιμᾷ.

2 Le grammairien Charisius, en citant un comique inconnu, fr. 77 Ribbeck.

3 Talmud de Babylone *Ta'anit* 21B [cf. *Mekhilta*, II, 214 Lauterbach].

4 Protagoras chez Platon, *Théétète*, 152a, et *Protagoras*.

5 Philémon de Syracuse, fr. 189 Kock : οὐχ ἡ πόλις σου τὸ γένος εὐγενὲς ποιεῖ, / σὺ δ' εὐγενίζεις τὴν πόλιν πράττων καλῶς.

6 *Fragments tragiques*, v. 272 = *Diomède*, fr. 3 Klotz.

7 *Exode*, 19:13 ; 34:3.

où la Loi fut conservée[8]. La suite du texte évoque certains rabbis dont on a pu dire qu'ils ont empêché, par leur présence, qu'une catastrophe advienne dans un certain lieu.

En contexte chrétien, la formule a connu un grand succès suite aux traductions modernes de Plutarque. Dans certaines langues, elle est devenue un proverbe qui souligne la capacité humaine de transformer le lieu, en l'améliorant, au point de le rendre « sacré »[9] ! De fait, cela correspond à la manière commune de penser l'environnement dans les sociétés traditionnelles[10]. Avant la révolution industrielle et l'objectivation de la nature par les sciences positivistes, l'homme n'a jamais envisagé de se séparer de la φύσις/*natura*, dans laquelle il naît et donne naissance.

Penser *Par-delà nature et culture*, selon les mots de Philippe Descola (2005)[11], est une des leçons que peuvent nous apprendre non seulement l'ethnologie et l'anthropologie des sociétés dites jadis « primitives », mais aussi la philologie et l'archéologie classiques. Car si certaines sociétés traditionnelles d'aujourd'hui se situent encore dans un contraste saisissant avec le « modèle occidental » sur les sujets écologiques, l'étude renouvelée des antiquités classiques, avec leurs usages et mésusages à travers l'histoire, est celle qui permet de comprendre la fabrique de nos mentalités. L'enjeu n'est plus de reconstituer précisément un passé perdu à jamais, mais de comprendre la manière de raisonner, de s'exprimer, d'agir dans l'espace des Anciens, dans leurs rapports avec les Autres, d'après et d'ailleurs.

En guise d'ouverture à une série de chroniques consacrées à la spatialité et à la spatialisation – c'est-à-dire à la manière dont les Anciens percevaient et se percevaient en interaction avec l'espace environnant –, nous rappelons ici quelques principes antiques et modernes, qui nous semblent utiles dans l'étude des documents écrits et, plus généralement, des traces matérielles du passé. La philologie et l'archéologique sont des outils, plus ou moins perfectionnés, plus ou moins bien maniés, pour nous connaître nous-mêmes, à travers nos racines. Vu l'intérêt accru pour l'écologie à notre époque, l'étude de la géohistoire et de la géoarchéologie (voire de l'archéogéographie, cf. *infra*) sont non seulement des disciplines qui permettent de ramener au goût du jour

8 *Nombres*, 5:2.

9 *E. g.* en russe « Не место красит человека, а человек – место ! » ; en roumain : « Omul sfințește locul, nu locul pe om ! ». Je remercie Ekaterina Ilyushechkina pour l'aide sur ce point.

10 Dan *et al.* 2016.

11 Pour l'applicabilité de ces idées aux enjeux écologiques contemporains, voir aussi Philippe Descola, « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier 2008, en ligne https://laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html (vu le 1er mars 2020).

les *Altertumswissenchaften* et de les faire profiter de technologies et méthodes nouvelles. Elles sont (re)devenues elles-mêmes des clés indispensables pour comprendre l'impact humain sur l'environnement pendant les époques historiques.

Les espaces sacrés sont des cas privilégiés où nature et culture ne peuvent être dissociées, leur interdépendance étant exacerbée par l'implication du divin. La laïcisation de la société occidentale, accompagnée de la désacralisation de certains sites ou de la transformation touristique des autres nous éloigne de la « voie du sacré » et de celui que Mircea Eliade appelait *homo religiosus*. Aujourd'hui, nous avons besoin d'une phénoménologie du sacré pour saisir ce que nos prédécesseurs savaient lorsqu'ils laissaient une offrande « à tous les saints », dans un endroit qui n'a pas, en apparence, une signification particulière (**fig. 1**). Or, pour comprendre les enjeux socio-politiques actuels des profanations et des destructions de sites sacrés, en Orient comme en Occident, ou, au contraire, pour évaluer l'importance de la transformation de certains monuments laïques en lieux de culte, il faut savoir pourquoi ils sont là et à qui ils peuvent profiter. Il convient donc d'aller au-delà de l'étude des « paysages religieux », pour saisir, à partir de tous les indices disponibles, les dimensions plurielles de l'espace construit par l'humain, suite à la rencontre avec le divin.

Tâchons donc de retrouver le cadre intellectuel dans lequel les Anciens pensaient l'espace et leur lien indélébile avec lui. Dans les deux premières parties de cette introduction nous évoquons brièvement les notions-concepts de « monde habité » (*oikoumênè*) et de paysage (*topia, opus topiarium, topothesia/topographia*). Nous montrerons comment la relation d'interdépendance entre homme et environnement permet d'expliquer la spécificité des textes et des cartes antiques, qui modèlent toujours l'espace en fonction des hommes et *vice versa*, en mélangeant les différentes époques et sources. Si l'on comprend cette spécificité du savoir antique commun sur l'espace, on évitera d'accuser les Anciens d'anachronisme, d'absence de lucidité ou d'esprit pratique et critique. À la différence de bon nombre d'études théoriques sur le paysage, qui situent son invention à l'époque des Lumières, à la Renaissance italienne ou flamande, à l'époque des grandes conquêtes arabes ou dans la Chine ancienne, nous montrerons qu'il y a bien des paysages romains (et peut-être même hellénistiques tardifs), qui correspondent à tous les critères d'un théoricien moderne, tel Augustin Berque[12].

Il ne s'agit pas d'un témoignage *pro domo* : nous pensons que le paysage a pu être inventé, de manière indépendante, dans plusieurs sociétés urbanisées, qui ont pratiqué

[12] Berque 2016, p. 49-53 ; cf. Cauquelin 2013 ; Paquot 2016.

l'« artialisation » (selon le terme de Montaigne, repris par Alain Roger[13]). Ces sociétés ont essayé de recréer le « pays » (la campagne), beau et bon pour l'homme, à l'intérieur des espaces anthropiques, *in situ* (en construisant des parcs ou des monuments) et *in uisu* (en représentant un espace spécialement choisi dans une œuvre). Cette introduction n'inclut pas seulement les références aux noms et à la théorie du paysage gréco-romain. Nous essayons de montrer comment les paysages antiques sont cohérents avec une nouvelle étape de la réflexion sur l'interaction entre homme et environnement : la théorie aristotélicienne du lieu et sa réception au Ier siècle av. J.-C.

Dans la troisième et dernière partie, nous nous concentrons sur l'espace sacré : si les dieux pouvaient habiter ou se manifester sur toute la Terre, comment identifier et expliquer le choix des espaces qu'on leur accordait, où l'on effectuait des rituels et qu'on a fini par transformer ou abandonner, dans des contextes dont on n'a pas toujours gardé de trace historique ou archéologique ? Pour ce type d'espace il faut dépasser les limites sensorielles du paysage – que l'on voit, on entend, on ressent[14] – et reconstruire un espace qui est plus que tout autre spécifique à l'homme, car il relève autant du visible que de l'intelligible. C'est un espace que l'on étudie non seulement par les géosciences et l'archéologie, mais aussi par les méthodes de l'anthropologie, des sciences cognitives, de l'histoire (politique, sociale, culturelle) et d'une philologie totale. Cette démarche est cohérente avec les préoccupations de la géographie poststructuraliste[15] : à l'époque des études globales et postcoloniales, il convient non seulement de dé-colonialiser le paysage (en montrant qu'il est, à toutes les époques, le résultat de l'interculturalité), mais aussi d'explorer au-delà le paysage, le *post-landscape*[16], en mettant à profit la multiplicité des sources rendues disponibles par les nouvelles technologies et en critiquant nos modèles cognitifs pour tenter de nous rapprocher davantage des Anciens.

En effet, il faut rester fidèle au principe d'expliquer les Anciens par les Anciens. Mais si une théorie moderne peut nous aider aujourd'hui à mieux rendre compte de la spatialité antique (c'est-à-dire de la manière des Anciens d'interagir avec leur

13 « Si j'estois du mestier, je naturaliserois l'art autant comme ils artialisent la nature » (*Essais*, 3.5, Bordeaux, 1595, p. 383v). La formule est une correction autographe d'une phrase plus banale, encore imprimée en 1588 : « Si j'estois du mestier, je traicterois l'art le plus naturellement que je pourrais » (http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:4:4.montaigne, vu le 1er mars 2020). Bien que Montaigne n'évoque pas un paysage, il se réfère bien à la modification humaine de la nature. Cf. Roger 1997.

14 Voir dernièrement Tilley, Cameron-Daum 2017.

15 *E. g.* Murdoch 2006.

16 Wall 2017.

environnement), c'est bien la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, suivie par une certaine « philosophie environnementale ». Cette dernière s'est développée après le *spatial turn*, suite aux réflexions de Michel Foucault ou Henri Lefebvre, dans les ouvrages d'André Leroi-Gourhan, Michel de Certeau et Jean-Marc Besse[17]. Une telle phénoménologie des espaces du passé peut avoir une fonction heuristique et aider à formuler de manière plus pertinente les recherches sur le sacré – lesquelles s'appuient déjà sur les acquis de l'anthropologie religieuse et sur les nouvelles techniques SIG des territoires.

Les trois exemples d'espaces sacrés inclus dans cette chronique relèvent de trois cultures majeures de la Méditerranée antique – grecque, étrusque et romaine. Ils montrent l'importance fondamentale d'une approche globale du site, pour une bonne compréhension de son environnement (Hans-Joachim Gehrke), de son histoire (Salvatore de Vincenzo) et de ses réseaux (Chiara Blasetti Fantauzzi).

1- *Oikoménè* : l'espace comme réceptacle de la culture

Quel que fût le rôle qu'elles accordaient à la divinité, les civilisations de la Méditerranée ancienne ont toujours reconnu la centralité de l'homme, acteur et facteur de la nature. Si la Genèse biblique aboutit à la création de l'homme qui exploite la Terre, sur le bouclier d'Achille façonné à la demande de Thétis par Héphaïstos dans l'*Iliade*[18], Homère déroule quatre scènes de la vie humaine, agraire et pastorale, en temps de guerre et en temps de paix, entre le zénith des astres et la bordure circulaire de l'Océan. La structure rappelle celle des plats en métal précieux phéniciens, où l'on voit les hommes travailler, se faire la guerre ou honorer les dieux, sur un orbe terrestre sur lequel on peut suivre le cycle du temps (**fig. 2**).

D'ailleurs, en regardant la terre du haut d'une montagne (comme Zeus dans l'*Iliade*, XIII, 3-6) ou des cieux (comme Scipion dans le songe raconté par Cicéron au livre VI de la *République*)[19], Grecs et Romains la percevaient en train d'être travaillée et donc transformée par les hommes. C'est ainsi que Lucien de Samosate parodie l'ordre du monde que le philosophe cynique Ménippe, qui a pris des ailes d'Icare, aurait pu voir du haut du ciel :

---

17 Foucault 2004 ; Lefebvre 1974 ; Leroi-Gourhan 1965 ; Certeau 1990 ; Besse 2000, 2013, 2018.

18 XVIII, 478-608.

19 Jacob 1992.

τὰ μέντοι κεφάλαια τῶν πραγμάτων τοιαῦτα ἐφαίνετο οἷά φησιν Ὅμηρος τὰ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος· οὗ μὲν γὰρ ἦσαν εἰλαπίναι καὶ γάμοι, ἑτέρωθι δὲ δικαστήρια καὶ ἐκκλησίαι, καθ' ἕτερον δὲ μέρος ἔθυέ τις, ἐν γειτόνων δὲ πενθῶν ἄλλος ἐφαίνετο· καὶ ὅτε μὲν ἐς τὴν Γετικὴν ἀποβλέψαιμι, πολεμοῦντας ἂν ἑώρων τοὺς Γέτας· ὅτε δὲ μεταβαίην ἐπὶ τοὺς Σκύθας, πλανωμένους ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν ἦν ἰδεῖν· μικρὸν δὲ ἐγκλίνας τὸν ὀφθαλμὸν ἐπὶ θάτερα τοὺς Αἰγυπτίους γεωργοῦντας ἐπέβλεπον, καὶ ὁ Φοῖνιξ ἐνεπορεύετο καὶ ὁ Κίλιξ ἐλῄστευεν καὶ ὁ Λάκων ἐμαστιγοῦτο καὶ ὁ Ἀθηναῖος ἐδικάζετο.

Les principales actions ressemblaient à celles qu'Homère représente sur le bouclier. Ici on voyait des festins et des noces, là des tribunaux et des assemblées, de ce côté on offrait un sacrifice, de l'autre on se livrait à la douleur. Quand j'ai tourné mon regard vers les Gètes, j'ai vu les Gètes faisant la guerre. Quand je suis passé chez les Scythes, je les apercevais errant avec leurs chariots. En détournant un peu la vue vers une autre contrée, je voyais les Égyptiens labourer leurs champs. Le Phénicien poursuivait ses voyages, le Cilicien exerçait la piraterie, le Lacédémonien se fouettait, et l'Athénien plaidait au tribunal.

Les habitants de la Terre sont omniprésents sur les cartes antiques – de la représentation du Delta et de l'Égypte sur la mosaïque de Palestrina (Ier siècle av. J.-C., **fig. 3**) à la carte fragmentaire du pourtour de la mer Noire, sur le « Bouclier » d'Europos Doura (IIIe siècle apr. J.-C., **fig. 4**) et, finalement à la mappemonde d'Albi (VIIIe siècle apr. J.-C., dont le modèle remonterait au Ve siècle apr. J.-C., **fig. 5**). Sur le Nil en crue, on voit les hommes chasser, pêcher, faire pâtre les animaux, voyager, honorer les dieux[20]. Sur le Pont-Euxin, la paix romaine permettait la circulation des bateaux, après l'élimination de la piraterie barbare[21]. Même sur une carte de très petites dimensions, comme la copie schématique d'une grande mappemonde incluse dans le codex d'Albi, on a gardé les signes de l'habitabilité terrestre, sous la forme de petits cercles aux bords des terres fermes et dans les grandes agglomérations du monde antique[22]. Comme les autres mappemondes médiévales dérivées de modèles antiques, c'est toute l'histoire du salut qui est résumée entre les limites de l'empire d'Auguste, dans lequel le Christ est né et que ses disciples ont christianisé. Cet espace-temps comprend les lieux essentiels du passé biblique (les fleuves du Paradis, le mont Sinaï, Babylone) et gréco-romain (la série des anciennes « capitales » du monde, de Babylone à Ravenne, en passant par Athènes, Alexandrie, Carthage ou Milan), selon le modèle synthétique des « chroniques » dites universelles, dont l'*Histoire générale* (Παντοδαπὴ ἱστορία) d'Eusèbe de Césarée, traduite en latin par saint Jérôme. On ne doit donc pas s'étonner que les mappemondes,

20 Trinquier 2007.

21 Arnaud 1989.

22 Dan 2017.

comme celle d'Albi, ne correspondent pas à la réalité géopolitique de leur temps : leur but était la glose et la contemplation – pour reprendre la formule consacrée par Partrick Gautier Dalché[23]. La carte était donc un objet nécessaire à celui qui étudiait et contemplait le sacré – toutes choses soumises, pour qu'après la soumission du Fils, Dieu soit tout en tous[24].

Ces cartes d'inspiration antique qui nous sont parvenues ne relèvent pas de ce que les Anciens auraient appelé « géographie », mais de la « chorographie » : elles ne prennent guère en considération la sphéricité de la Terre, objet de la seule « géographie », mais se contentent des plans en deux dimensions de la zone habitée et de ses régions habitées et délimitées ethniquement et politiquement[25]. Au début de sa *Géographie* (I, 1, 5), Claude Ptolémée fait état de cette pratique des chorographes antiques, qui pouvaient être de piètres mathématiciens (puisqu'ils n'avaient pas à établir les lieux sur le globe par la trigonométrie), mais devaient être de bons peintres, comme les peintres de paysages (Ὅθεν ἐκείνῃ μὲν δεῖ τοπογραφίας, καὶ οὐδὲ εἷς ἂν χωρογραφήσειεν, εἰ μὴ γραφικὸς ἀνήρ). La raison est précisément la dimension humaine de cet espace chorographique[26]. Le mélange de figures qui le caractérise, sans échelle ni cohérence formelle, ainsi que la différence d'attention prêtée au cœur du monde civilisé par rapport aux périphéries barbares ou monstrueuses, assortie du mélange de fictions et de réalités, humaines et divines de différentes époques sont les principales différences entre ces cartes antiques, médiévales ou de la Renaissance (furent-elles chorographiques ou géographiques) et nos cartes modernes, utilisables lors des voyages.

Le contraste entre la « cartographie » antique et la cartographie moderne s'explique donc par la subjectivité de l'espace antique (chorographique) et par le rapport indissociable avec l'homme qui l'habitait avec ses ancêtres et ses dieux. L'intérêt pour le pourtour de la mer Intérieure (notre Méditerranée et mer Noire), qui formait l'île de l'œcoumène contenant les bords de l'Europe, l'Asie et l'Afrique, n'était pas dû seulement à la rareté des informations sur les « déserts » des marges barbares et monstrueuses. Il était un choix conscient de l'*histôr* – juge des témoignages sur le passé et pédagogue de ses contemporains. Strabon l'explique clairement dans les deux premiers de ses 17 livres de *Notes géographiques*, qu'il a rassemblés en guise de complément à ses *ca* 47 livres

23 Gautier Dalché 1994.

24 1 Co 15:28 : ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

25 Dan, Rui 2018.

26 Pour l'implication de l'humain voir aussi Casevitz 1998.

de *Notes historiques*, au moment même où les Romains clamaient l'identification du territoire de l'*Vrbs* avec l'orbe du monde habité :

> τοῖς δὲ γεωγραφοῦσιν οὔτε τῶν ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης φροντιστέον, οὔτ' ἐν αὐτοῖς [τοῖς] τῆς οἰκουμένης μέρεσι τὰς τοιαύτας καὶ τοσαύτας διαφορὰς παραδεκτέον τῷ πολιτικῷ· περισκελεῖς γάρ εἰσιν. [...] ὁ δὲ γεωγράφος ἐπισκοπεῖ ταύτην μόνην τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην. αὕτη δ' ἀφορίζεται πέρασι νοτίῳ μὲν τῷ διὰ τῆς Κινναμωμοφόρου παραλλήλῳ, βορείῳ δὲ τῷ διὰ Ἰέρνης· οὔτε δὲ τὰς τοσαύτας οἰκήσεις ἐπιτέον ὅσας ὑπαγορεύει τὸ λεχθὲν μεταξὺ διάστημα, οὔτε πάντα τὰ φαινόμενα θετέον, μεμνημένοις τοῦ γεωγραφικοῦ σχήματος[27].

> Mais les géographes n'ont pas à occuper leur esprit avec ce qui se trouve en dehors de notre terre habitée (*oikoumênè*) ; même dans les limites de celle-ci, il ne faut pas relever telles ou telles différences à l'homme impliqué dans la vie politique, car elles sont arides. [...] Le géographe s'intéresse seulement à la terre que nous habitons et qui est limitée au midi par le parallèle de la Cinnamômophore et au nord par celui d'Iernè. Même entre ces limites, si nous ne perdons pas de vue ce que doit être la manière géographique, nous n'avons ni à dresser l'inventaire de toutes les positions de l'intervalle annoncé ci-dessus, ni à noter toutes les apparences célestes correspondantes.

Cette adaptation aux besoins de l'homme éduqué, impliqué dans la vie publique, explique d'ailleurs le succès des descriptions des terres[28], avec leurs mers, rivières et habitants à l'époque romaine impériale[29]. Le catalogue apparemment exhaustif et même les conseils méthodologiques de Claude Ptolémée pour dresser des cartes géographiques ont un écho très limité dans l'apprentissage scolaire des espaces avant le XVIe siècle[30]. Même dans les milieux les plus érudits, les Anciens ne semblent pas avoir ressenti le besoin d'objectiver l'espace, terrestre (*gê*) et cosmique (*kosmos*). L'apprentissage du pays (*chôra*), matrice du devenir humain, avec ses régions composantes, suffisait à l'intérêt commun pour l'espace habité. D'ailleurs, même les représentations de l'univers entier, en texte (du Pseudo-Aristote et de son traducteur latin, Apulée, à Sénèque, Pline l'Ancien et Isidore de Séville) ou en diagrammes (des sphères célestes, des mappemondes à climats ou du tabernacle cosmique de Cosmas Indicopleustès) gardent toujours une place privilégiée à la zone tempérée et, à l'intérieur, à l'œcoumène. Pour décrire les régions qui composaient cette île, on a suivi généralement le cercle des terres (*orbis terrarum*) autour de la mer Intérieure, de l'Europe à l'Asie et à l'Afrique. Les quelques exceptions antiques à cette règle n'avaient même pas l'ambition d'être des œuvres articulées, mais

27 Strabon, II, 5, 34.

28 *Orbis situs* chez Pomponius Mela, I, 1 ; *terrarum orbis* chez Pline l'Ancien, III, 3.

29 Denys d'Alexandrie, *Périégèse*, 1-3.

30 Gautier Dalché 2009 ; Tolias 2019.

seulement des aides à l'apprentissage (sous la forme des scholies, des lexiques et des indexes, comme ceux d'Ampélius ou de Vibius Sequester)[31].

Bien au-delà des descriptions et des cartes, cette conception du lien naturel entre homme et espace a joué un rôle fondamental dans la pensée antique[32]. Elle est la base du déterminisme géographique, qui jouit aujourd'hui d'un nouveau revirement, dans les études qui tentent d'expliquer non seulement le développement mais aussi la décadence des grandes civilisations par les modifications de l'environnement[33]. On situe les débuts de ce déterminisme au plus tard à la fin du Ve siècle av. J.-C., quand Hippocrate lui-même a démontré en termes médicaux la supériorité de l'Ionie et des Ioniens sur les régions barbares où ceux-ci ont émigré (*Sur les airs, les eaux, les lieux*)[34]. L'idée a nourri la rhétorique des éloges des pays et des villes, dans laquelle même si l'espace est vide d'hommes, il est toujours fait pour l'homme. C'est ce que Laurent Pernot a mis en évidence dans les manuels grecs d'époque impériale, qui résumaient des savoirs pédagogiques consolidés pendant plusieurs siècles :

> [...] le Pseudo-Ménandre ne conçoit pas l'espace sans hommes. Et cette présence de l'homme ne fait pas difficulté : l'espace est un mélange indissoluble d'éléments naturels et d'éléments humains, qu'on décrira indistinctement, comme le montre ce précepte pour le compliment à un magistrat : « Tu diras : "notre cité est illustre depuis longtemps pour les ports qu'elle a construits, pour la beauté de ses édifices, pour le caractère tempéré de son climat et pour ses remparts" » (71B = 417, 20-23 Sp.) (ἐρεῖς τι καὶ περὶ αὐτῆς ὧδέ πως, ὅτι λαμπρὰ μὲν ἡ πόλις ἡμῖν ἄνωθεν λιμένων κατασκευαῖς καὶ οἰκοδομημάτων κάλλεσι καὶ ἀέρων εὐκρασίαις καὶ τείχεσι, σὺ δ' αὐτὴν περιβλεπτοτέραν ἀπειργάσω)[35].

Sans aller jusqu'à faire de ce théoricien du genre épidictique un néoplatonicien, on ne peut s'empêcher de voir dans sa rhétorique, comme dans les descriptions chorographiques, un écho de la théorie platonicienne de la *chôra* : un espace ontologique qui accueille la matière et détermine ses transformations. C'est le réceptacle, la matrice de la génération et de la corruption, mise par le Démiurge à la frontière entre sensible et intelligible. Le cosmos est analogue à une cité grecque, qui se développe à l'intérieur

31 Gautier Dalché 2014.

32 Sassi 2001, p. 105-111.

33 Voir dernièrement la thèse selon laquelle la chute des Ptolémées serait liée à une éruption volcanique en Alaska : McConnell *et al.* 2020 ; pour l'Antiquité tardive, voir Harper 2017.

34 Jouanna 1996.

35 Pernot 1981, p. 105-106.

d'un territoire vague, qui accueille le corps civique et détermine son caractère et sa destinée[36].

Le récit sur l'évolution de la société humaine, dans le *Protagoras* (320d) de Platon, est à notre sens édifiant pour l'impact que la conceptualisation de l'espace-*chôra* a pu avoir sur l'écriture de l'histoire. L'humanité naissante s'est civilisée au fur et à mesure qu'elle est descendue des hauteurs désertes de la barbarie vers la mer. Cette progression de la sauvagerie à la civilisation, du passé au présent, du lointain vers la proximité des rivages est concomitante, dans le temps et dans l'espace. On la retrouve dans la série des hommes : le premier, l'homme d'Épiméthée, est le sauvage montagnard dépourvu de tout ; le second, l'homme de Prométhée est un *homo faber* qui descend vers les plaines ; le dernier, l'homme de Zeus est un *homo politicus* qui vit dans une cité maritime. Le scénario de l'évolution humaine dans le temps correspond parfaitement aux différents stages de développement des sociétés humaines contemporaines, dans l'*oikoumênè* vue par les Grecs au ve siècle av. J.-C. C'est dans le même contexte historique ou peut-être même sous l'influence de Protagoras, législateur de Thourioi (Héraclide du Pont)[37], qu'Hérodote et ses contemporains ont structuré leur image du monde en orbes concentriques : du cercle extrême, inconnu, des monstres (Arimaspes, Griffons, Anthropophages) ou des fictions (tels les Hyperboréens), aux nomades méconnus (Scythes, Libyens) et finalement au centre des cités et des peuples-États sédentaires, qui se partageaient les rivages de la mer Intérieure.

Cette articulation entre espace, temps et civilisation humaine, en zones qui fonctionnent comme des matrices pour les peuples qui les habitent, allait caractériser les représentations du monde, en texte et en image, jusqu'à l'époque moderne. Tant que l'on est resté dans le « sens commun » des Anciens, le centre défini par l'homme qui s'y situe prend toujours le dessus sur les multiples périphéries qu'il engendre, telles les ondes entourant dans l'eau l'empreinte d'un objet de poids. C'est pourquoi une difficulté majeure des études anciennes est de se défaire de l'hellénocentrisme (voire de l'athénocentrisme) et du romanocentrisme pour traiter l'ensemble des espaces habités, comme des objets scientifiques. Les données historiques sont non seulement très fragmentaires et partielles, mais toujours orientées selon des filtres qu'il convient d'identifier dans notre quête – en partie illusoire – de « vérités » et dans notre reconstruction de réalités qui restent, en réalité, perdues à jamais. Pour s'en défaire, il

36 Derrida 1993.

37 *Sur les Lois*, fr. 150 Wehrli = Diogène Laërce, IX, 8, 50.

faut comprendre à la fois les mécanismes qui ont permis le développement d'une telle image et son influence dans l'histoire des savoirs, jusqu'à nous.

2- Les inventions du paysage : l'espace enveloppant et l'intuition antique de la spatialité

La conscience du rapport très serré entre l'homme et espace transparaît encore plus dans la conceptualisation aristotélicienne du lieu naturel, encore plus proche du corps que l'étendue spatiale platonicienne (*chôra*)[38]. Aristote conçoit le *topos* comme un enveloppant (*periéchon*) distinct du corps, une limite immédiate et immobile du contenant : il n'est donc ni matière ni forme, étant donc à la fois extérieur à la chose et intimement lié à elle.

> ὅταν μὲν οὖν μὴ διῃρημένον ᾖ τὸ περιέχον ἀλλὰ συνεχές, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ λέγεται εἶναι ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· ὅταν δὲ διῃρημένον ᾖ καὶ ἁπτόμενον, ἐν πρώτῳ ἐστὶ τῷ ἐσχάτῳ τοῦ περιέχοντος, ὃ οὔτε ἐστὶ μέρος τοῦ ἐν αὐτῷ οὔτε μεῖζον τοῦ διαστήματος ἀλλ' ἴσον· ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ τὰ ἔσχατα τῶν ἁπτομένων. καὶ συνεχὲς μὲν ὂν οὐκ ἐν ἐκείνῳ κινεῖται ἀλλὰ μετ' ἐκείνου, διῃρημένον δὲ ἐν ἐκείνῳ· καὶ ἐάν τε κινῆται τὸ περιέχον ἐάν τε μή, οὐδὲν ἧττον. [ἔτι ὅταν μὴ διῃρημένον ᾖ, ὡς μέρος ἐν ὅλῳ λέγεται, οἷον ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἡ ὄψις ἢ ἐν τῷ σώματι ἡ χείρ, ὅταν δὲ διῃρημένον, οἷον ἐν τῷ κάδῳ τὸ ὕδωρ ἢ ἐν τῷ κεραμίῳ ὁ οἶνος· ἡ μὲν γὰρ χεὶρ μετὰ τοῦ σώματος κινεῖται, τὸ δὲ ὕδωρ ἐν τῷ κάδῳ][39].

> Quand l'enveloppe est non pas détachée mais continue avec le corps, on ne dit pas qu'il est en elle comme dans un lieu, mais comme une partie dans un tout ; au contraire, quand elle est détachée et simplement en contact, le corps est immédiatement à l'intérieur de la surface extrême de l'enveloppe, qui n'est point partie de son contenu, ni plus grande que l'extension du corps, mais lui est égale ; car les extrémités des choses en contact s'y rejoignent. Si le corps est dans la continuité de l'enveloppe, il ne se meut pas en elle, mais avec elle ; s'il en est séparé, en elle. Que l'enveloppe se meuve ou non, c'est toujours la même chose. [En effet, quand le corps n'est pas détaché, on l'appelle partie dans un tout, comme la vue dans l'œil ou la main dans le corps ; en revanche quand il est détaché, c'est comme l'eau dans la cruche et le vin dans le tonneau ; car la main se meut avec le corps, mais l'eau est mue dans le tonneau].

Le rapport de cette théorie aristotélicienne du lieu – et, plus généralement, des autres théories grecques de l'espace, telle celle de l'espace enveloppant tridimensionnel des Stoïciens et des Épicuriens, ὑποδεκτικὸς τοῦ σώματος τόπος[40] – avec les réalités

38 Algra 2014.

39 *Physique*, IV, 3, 211a-b.

40 Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, X, 20. Cf. Algra 2014.

antiques, qui l'ont inspirée ou qui en sont issues, n'a toutefois pas encore été pleinement expliqué. C'est sans doute à tort car en regardant les peintures romaines d'inspiration hellénistique, on observe une congruence entre les personnages et leur environnement que l'on ne retrouve guère avant l'époque d'Alexandre le Grand, même pour les peintures inspirées des scènes théâtrales. De fait, si l'on faisait des paysages en Macédoine, dans les années 340-330 av. J.-C. (comme on peut le déduire de la scène de chasse peinte sur la façade du tombeau de Philippe II à Vergina), ce n'est qu'au cours de l'époque hellénistique, au IIe ou au Ier siècle av. J.-C. que le paysage devient un véritable sujet de représentation. Si l'on juge d'après les œuvres conservées jusqu'à nous, le paysage investit entièrement le tableau, en réduisant les éventuels personnages à leur échelle, seulement au cours du Ier siècle av. J.-C.

Ce lien entre la philosophie de l'espace et ses représentations est explicitement attesté, à titre d'exemple, dans le poème *Sur la nature* de Lucrèce, qui semble devoir tout autant aux épicuriens qu'à Aristote[41]. Le poète explique le caractère déterminant de l'espace vide[42] et de la matière dans les événements qui font le temps (I, 469-474) :

> *namque aliud terris, aliud regionibus ipsis*
> *eventum dici poterit quod cumque erit actum.*
> *denique materies si rerum nulla fuisset*
> *nec locus ac spatium, res in quo quaeque geruntur,*
> *numquam Tyndaridis forma conflatus amore*
> *ignis Alexandri Phrygio sub pectore gliscens*
> *clara accendisset saevi certamina belli…*

> Car on pourrait dire qu'un événement est différent selon les terres ou les pays où il se serait accompli. S'il n'existait point de matière ni d'espace dans lequel se passent les choses, jamais les feux de l'amour, attisés par la beauté d'Hélène et se glissant dans le cœur du Phrygien Pâris, n'eussent allumé une guerre que ses ravages ont rendue fameuse…

Nous aurions tort de comparer le vide de Lucrèce à celui de la science post-newtonienne : seuls les Modernes ont envisagé un espace infini, indépendamment des corps. Jocelyn Penny Small (1999) a eu raison de montrer comment le lien indéfectible entre corps et espace, tel qu'il apparaît chez Aristote et chez Lucrèce, permet de comprendre le paysage du sauvetage d'Andromède par Persée, que l'on peut admirer dans les copies murales de la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase ou encore à

41 Voir surtout Lévy 2014 ; cf. Konstan 2014.

42 I, 426 : *porro locus ac spatium, quod inane vocamus*.

Pompéi (I, 7, 7, maison du prêtre Amandus, triclinium b, **fig. 6**). Ces tableaux semblent apparentés à un *eikôn* décrit de Philostrate l'Ancien (I, 29) :

> [...] ἀνὴρ Ἕλλην ἐν Αἰθιοπίᾳ. [...] ταῦτ' οὖν ἐπαινῶν ὁ ζωγράφος καὶ οἰκτείρων τὴν Ἀνδρομέδαν, ὅτι κήτει ἐξεδόθη, τετέλεσται ἤδη ὁ ἄθλος, καὶ τὸ μὲν κῆτος ἔρριπται πρὸ τῆς ἠόνος ἐμπλημμυροῦν πηγαῖς αἵματος, ὑφ' ὧν ἐρυθρὰ ἡ θάλασσα, τὴν δὲ Ἀνδρομέδαν ἀπαλλάττει τοῦ δεσμοῦ ὁ Ἔρως· γέγραπται δὲ πτηνὸς μὲν τὸ εἰωθός, νεανίας δὲ παρ' ὃ εἴωθε, καὶ ἀσθμαίνων γέγραπται καὶ οὐκ ἔξω τοῦ μεμοχθηκέναι· [...] ἡ κόρη δὲ ἡδεῖα μέν, ὅτι λευκὴ ἐν Αἰθιοπίᾳ, ἡδὺ δὲ αὐτὸ τὸ εἶδος [...] ὁ δὲ οὐ πόρρω τῆς κόρης ἐν ἡδείᾳ καὶ λιβανώδει πόᾳ κεῖται στάζων ἐς τὴν γῆν ἱδρῶτα καὶ τὸ δεῖγμα τῆς Γοργοῦς ἔχων ἀπόθετον, μὴ ἐντυχόντες αὐτῷ λαοὶ λίθοι γένωνται. πολλοὶ οἱ βουκόλοι γάλα ὀρέγοντες καὶ οἶνου ἐπισπάσαι, ἡδεῖς Αἰθίοπες ἐν τῷ τοῦ χρώματος ἀτόπῳ καὶ βλοσυρὸν μειδιῶντες καὶ οὐκ ἄδηλοι χαίρειν καὶ οἱ πλεῖστοι ὅμοιοι. ὁ Περσεὺς δὲ ἀσπάζεται μὲν καὶ ταῦτα, στηρίζων δὲ ἑαυτὸν ἐπὶ τοῦ ἀριστεροῦ ἀγκῶνος ἀνέχει τὸν θώρακα ἔμπνουν ὑπὸ ἄσθματος, ἐμβλέπων τῇ κόρῃ, καὶ τὴν χλαμύδα τῷ ἀνέμῳ ἐκδίδωσι φοινικῆν οὖσαν καὶ βεβλημένην αἵματος ῥανίσι καὶ <ἃ> προσέπνευσεν αὐτῷ τὸ θηρίον ἐν τῷ ἀγῶνι.
>
> [...] un Grec en Éthiopie. [...] Le peintre a donc choisi ce sujet par admiration pour le héros et par compassion pour Andromède, exposée au monstre. Le combat est déjà terminé ; l'énorme bête est étendue sur le rivage, baignée dans des flots de sang qui rendent la mer rouge. Andromède est délivrée de ses liens par Éros. Selon l'habitude, le dieu est ailé ; mais contrairement à l'usage, il est représenté sous les traits d'un jeune homme. On l'a représenté respirant profondément et non sans s'être donné beaucoup de peine. [...] La jeune fille est charmante, car tout en étant d'Éthiopie, elle est d'une blancheur éclatante et a un visage séduisant [...]. Lui, il est étendu non loin de la jeune fille sur l'herbe tendre, au parfum d'encens ; la terre est humide de ses sueurs ; il tient à l'écart l'épouvantail de la Gorgone pour ne pas changer en pierres les gens dont les regards la rencontreraient. Plusieurs bergers offrent du lait et du vin. Les Éthiopiens sont charmants dans l'étrangeté de leur couleur ; leur sourire, quoique farouche, exprime cependant la joie ; la plupart de ces hommes se ressemblent. Persée reçoit ces dons avec empressement, et s'appuyant sur le coude gauche, il soulève sa poitrine haletante ; ses yeux sont fixés sur la jeune fille. Il laisse flotter au gré du vent sa chlamyde de pourpre, toute parsemée des gouttelettes de sang qui ont rejailli sur elle dans la lutte contre le monstre.

Bien que le modèle puisse être commun, il y a des différences entre les images peintes et la description du rhéteur : à la différence de Philostrate, les peintures montrent Persée lui-même en vol, en train de délivrer Andromède, avant de se présenter devant les Éthiopiens. Nous ne savons pas si c'est Philostrate lui-même, ou le peintre dont il a regardé le tableau, qui a transformé le héros en un étrange Éros adolescent (*νεανίας*) ayant ainsi permis à un seul Persée de s'étendre dans l'herbe et de recevoir les cadeaux des Éthiopiens. Mais dans les deux cas, peintres et écrivain essayent de créer une atmosphère cohérente avec l'épisode mythique raconté : le peintre dessine un paysage

en couleurs obscures et formes effrayantes ; l'écrivain esquisse un paysage sensoriel complexe, où l'on saisit le contraste entre la blancheur d'Andromède, la noirceur des Éthiopiens et le sang du monstre, où l'on entend la respiration d'Éros et de Persée, où l'on ressent la fétidité du monstre dont le sang inonde la mer.

Pour tous ceux qui connaissent les travaux d'Alix Barbet, Pierre Gros, Anne-Marie Guimier-Sorbets, Agnès Rouveret, Catherine Saliou, Gilles Sauron – pour ne nommer que certaines des plus importantes contributions francophones récentes au débat[43] – il ne peut y avoir de doute que les Anciens ont réalisé de véritables paysages, au moins à partir de la fin de l'époque hellénistique. Le texte de Vitruve sur ce que l'on appelle aujourd'hui le deuxième style pompéien n'est que l'évocation d'un élément décoratif de plus en plus banal au moment où Rome accomplit la conquête du monde hellénistique et les peintures traitent toutes les formes[44] (*Sur l'architecture*, VII, 5, 2) :

> [...] *ambulationibus vero propter spatia longitudinis varietatibus topiorum ornarent ab certis locorum proprietatibus imagines exprimentes ; pinguntur enim portus, promunturia, litora, flumina, fontes, euripi, fana, luci, montes, pecora, pastores. nonnulli loci item signorum megalographiam habent et deorum simulacra seu fabularum dispositas explicationes, non minus Troianas pugnas seu Ulixis errationes per topia, ceteraque, quae sunt eorum similibus rationibus ab rerum natura procreata.*
>
> Les passages, à cause de leur longueur, furent ornés d'une variété de paysages tirés de lieux de différents types. Car on représentait des ports, des promontoires, des rivages, des fleuves, des fontaines, des ruisseaux, des sanctuaires, des bois sacrés, des montagnes, des troupeaux, des bergers. Certains lieux comprennent la représentation en premier plan des personnages et des statues des dieux ou bien des épisodes empruntés à la mythologie, comme les guerres de Troie, ou les voyages d'Ulysse de paysage en paysage, et autres sujets empruntés à la nature, selon les mêmes principes.

Ceux qui contestent l'existence du « paysage » gréco-romain considèrent comme insuffisant le témoignage vitruvien. Leur argument principal est la supposée absence des paysages aménagés ou encore du nom et d'une théorie antique du paysage. Rien de plus faux : pendant le dernier siècle de la République romaine on a retrouvé les voyages d'Ulysse, tels que les évoquait Vitruve, sur les fresques de l'Esquilin, dans une fameuse *domus* de l'ancienne *via Graziosa*/actuellement Cavour, fouillée au milieu du

[43] Pour la variété des opinions sur l'existence ou l'absence des paysages antiques, cf. Elliger 1975 ; Mauduit, Luccioni 1998 et Malaspina 2011. Les noms grecs des paysages romains ne sont généralement pas recensés dans les articles traitant des noms latins des espaces, comme Thomas 2006.

[44] Cf. Sauron 2017.

XIXe siècle (**fig. 7**)[45]. S'il faut choisir un seul exemple de paysage aménagé, rappelons qu'avant son écroulement, la villa de Tibère à Sperlonga réinventait par l'articulation entre nature et sculpture le paysage de l'*Odyssée*, chez le Cyclope Polyphème ou près de Scylla[46].

La supposée absence des noms n'est due qu'à l'ignorance des textes antiques, qui offrent non seulement un nom – analogue à ceux des langues modernes – mais tout un champ lexical, avec des noms dont la signification a pu changer. Le paysage composé par l'homme et sa représentation picturale sont désignés dans les textes latins par deux termes dérivés du grec : *topia* – dans le texte cité de Vitruve – et *opus topiarium* chez Cicéron[47], Pline l'Ancien[48] et Pline le Jeune[49]. Le caractère romain de ce dernier nom est explicitement attesté par Dioscoride (III, 17). De plus, son apparition dans les textes latins du Ier siècle av. J.-C. et du Ier siècle apr. J.-C. coïncide avec une importance accrue accordée à l'esthétique du *locus amoenus*.

Les Grecs, quant à eux, utilisaient des termes composés qui exprimaient directement la manière dont était fait le paysage : la construction d'un paysage réel ou réaliste, dans la nature ou seulement dans l'esprit d'un poète-géographe comme Homère, relevait de la *topothesia*. La vue mentale ou la représentation graphique d'un paysage perçu ou imaginé relevait de la *topographia*. Les deux notions ont dû évoluer au cours du temps : si au moment de leur création elles ont pu désigner le paysage aménagé et le paysage décrit, à la fin de l'époque hellénistique ils ont déjà acquis la connotation de réalité concrète (pour la topothésie) *versus* imagination (pour la topographie). C'est ce qui semble suggérer l'usage de Strabon, qui se réfère à la vue de Troie (imaginée) à partir de la situation stable de l'Ida[50].

---

45 Gallina 1964 ; Biering 1996.

46 Sauron 2009.

47 *Lettre à son frère Quintus*, III, 1, 5.

48 *E. g.* IV, 29 ; XII, 22 ; XV, 122 ; XV, 130 ; XVI, 140 ; XXXV, 116.

49 *Lettres*, III, 19, 3.

50 XIII, 1, 5 : τοπογραφεῖ [...] δὲ κάλλιστα τὴν ὄντως λεγομένην Τροίαν ἡ τῆς Ἴδης θέσις [...]. Par le terme de *topothésie*, Strabon désigne aussi bien les constructions mentales des lieux chez Homère (I, 2, 20) ou dans l'œuvre d'un auteur décrivant le monde habité (II, 5, 1 ; XII, 3, 23), que l'aménagement réel de Corinthe (VIII, 6, 21). En revanche, la *topographie* est plutôt la reproduction des lieux vus par Éphore ou Polybe (VIII, 1, 1 ; 3). Cf. Polybe, XXIX, 12, 4 ; Ptolémée, *Géographie*, I, 1, 3-5 ; *Harmoniques*, III, 3.

De fait, l'histoire des deux termes est marquée par la critique homérique. Les définitions des deux termes, chez Polybe le Rhéteur et chez Servius, s'appuient sur les mêmes exemples de l'*Odyssée* :

Polybe le Rhéteur (fr. 109 Spengel) :

Τοποθεσία ἐστὶ τόπων ἰδίων ἀπόδοσις ὑφεστώτων, οἷά ἐστι τὰ ἐπὶ τῆς ʼ Ιθάκης [...] Τοπογραφία ἐστὶ τόπου ἰδίως ἀπόδοσις πεπλασμένου, ὡς ἔχει ἥ τε Καλυψοῦς νῆσο [...]

La topothésie est la représentation des différents lieux qui existent – comme dans le cas d'Ithaque [...]. La topographie est tout particulièrement la représentation d'un lieu inventé, comme l'île de Calypso [...].

Servius, *Commentaire à l'Énéide*, I, 159 :

Topothesia est, id est fictus secundum poeticam licentiam locus [...] nam topographia est rei uerae descriptio [...] hoc tamen ad Homeri imitationem fecisse Virgilius uidetur, qui portus Ithacae sic descripsit [...].

La topothésie est un lieu inventé selon la licence poétique [...] alors que la topographie est la description d'une chose vraie [...] il semble que Virgile a fait cela en imitation Homère, qui a décrit ainsi le port d'Ithaque [...][51].

Si à la fin du IVe siècle apr. J.-C., Servius inverse complètement les désignations des paysages réels et inventés, la faute n'est peut-être pas à lui, mais déjà à ses devanciers : en effet, Cicéron parle des topothésies de Misène et Pouzzoles (*Lettres à Atticus*, I, 13, 5), alors que Quintilien (*Institutions oratoires*, IX, 2, 44) semble considérer que la topographie correspond à l'hypotypose, la description claire et pleine de sens des lieux (*locorum quoque dilucida et significans descriptio [...] alii* τοπογραφίαν *dicunt*). Comme les deux termes avaient été utilisés dans les études philologiques alexandrines sur Homère, il n'est pas exclu que la confusion vienne du débat entre ceux qui, comme Strabon, faisaient d'Homère le premier géographe omniscient du monde et ceux qui, comme Ératosthène, le traitaient de poète, auteur de fictions. Quelle que fut la raison, nous avons des preuves incontestables que les Anciens créaient et représentaient des paysages, pour lesquels ils avaient des noms et des traités, dont nous n'avons conservé que des échos – dans les compilations historiographiques, techniques (telle celle de Vitruve ou de Pline l'Ancien, livre XXXV) ou rhétoriques.

S'il est vrai que l'Égypte ptolémaïque a contribué à l'invention du paysage romain (par l'intermédiaire de spécialistes tel Démétrios le Topographe, mentionné par Diodore de Sicile, XXXI, 18, 2), on peut supposer que le paysage antique a une histoire

[51] *Odyssée*, XIII, 96.

analogue à celle du paysage moderne. La « topothésie », probablement mise au point en Égypte[52] pourrait être comparée au *Landschap* inventé au XVe siècle au Pays-Bas, lors de la bonification des terres et de leur représentation picturale par les Primitifs flamands (dont Joachim Patinier, *der gute Landschaftsmaler*), qui l'ont diffusée rapidement en Espagne, Italie et en France. La formation lexicale du nom moderne, dans les langues germaniques (*Landschaft*, *landskipe>landscape*) et latines (*paisaje, paysage*, « faire la terre »), est analogue au grec ancien ; les sens pratique (d'aménagement d'un jardin ou d'une demeure) et artistique (de représentation picturale) coexistent toujours. Le principe de la cohérence entre les lieux, les éventuels personnages, leur vécu et les sentiments que l'on veut inspirer au spectateur sont analogues. Seules les exigences techniques et les repères esthétiques changent avec les époques. Il est vrai donc qu'un paysage antique ne pouvait satisfaire un critique du XVIIIe siècle. La critique de Diderot contre Nicolas Jacques Julliard (*Salon* de 1767) met en avant tous les points de mécontentement que l'on pouvait avoir contre des paysages reprenant des schémas antiques (**fig. 8**). Mais le principe reste le même – l'artialisation de l'ensemble, pour la cohérence et le beau :

Monsieur Juliart, vous croyez donc que pour être un paysagiste il ne s'agit que de jeter çà et là des arbres, faire une terrasse, élever une montagne, assembler des eaux, en interrompre le cours par quelques pierres brutes, étendre une campagne le plus que vous pourrez, l'éclairer de la lumière du soleil et de la lune, dessiner un pâtre, et autour de ce pâtre quelques animaux ? Et vous ne songez pas que ces arbres doivent être touchés fortement ; qu'il y a une certaine poésie à les imaginer, selon la nature du sujet, sveltes et élégants, ou brisés, rompus, gercés, caducs, hideux ; qu'ici, pesés et touffus, il faut que la masse en soit grande et belle ; que là, rares et séparés, il faut que l'air et la lumière circulent entre leurs branches et leurs troncs… Vous ne savez pas qu'un paysage est plat ou sublime ; qu'un paysage, où l'intelligence de la lumière n'est pas supérieure, est un très mauvais tableau… qu'un paysage qui ne dit rien à mon âge, qui n'est pas, dans les détails, de la plus grande force, d'une vérité surprenante, est un très mauvais tableau…

3- Au-delà du paysage : pour une approche phénoménologique pluridimensionnelle des espaces sacrés anciens

L'interdépendance entre corps et espace et, tout particulièrement, la conception aristotélicienne d'un espace-*topos* qui épouse le corps représentent, à notre sens, plus

[52] Cf. Diodore de Sicile, I, 42, 1 ; III, 1, 1 ; IV, 1, 5 ; XVIII, 5, 1.

que les prémisses de l'invention antique et moderne du paysage. Aristote et tous ceux qui l'ont critiqué ou complété laissent transparaître la première réflexion sur la spatialité (*Raumigkeit* voire *Umweltlichkeit*), entendue comme relation significative du sujet avec son environnement. À l'autre bout de l'histoire des paysages, au-delà de l'objectivation scientifique du monde, et de la critique du jeune Henri Bergson à Aristote[53], les phénoménologues du XXe siècle ont redécouvert la manière qu'a le corps d'être au monde, de le construire, de le posséder, de le comprendre en se prenant soi-même comme étalon. En guise de réaction à l'espace absolu des scientifiques et au monde industrialisé des XIXe-XXe siècles, philosophes, psychologues et sociologues ont compris les premiers que si nous avons besoin de faire de Dieu un homme pour le comprendre, de la même manière il est nécessaire de réduire l'espace à ce que peut être saisi par les humains et devenir objet de leur affection[54]. Toutefois, il ne faut pas identifier le *Lebenswelt* d'Edmond Husserl ou le *Dasein* de Martin Heidegger à l'espace vécu des Anciens : ce sont des perceptions et des conceptualisations bien distinctes, issus de contextes totalement différents, dont le rapprochement ne sert qu'à faciliter notre explication de la manière prémoderne de saisir l'espace. Dans ce but, le résumé que Simone de Beauvoir faisait de la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty (1945) est utile à tous ceux qui veulent accéder au monde des Anciens[55] :

> Notre corps n'est pas d'abord posé dans le monde à la manière d'un arbre ou d'une pierre ; il l'habite, il est notre manière générale d'avoir un monde ; c'est lui qui exprime notre existence, ce qui signifie non qu'il en est un accompagnement extérieur, mais qu'elle se réalise en lui [...]. L'espace où nous situons les objets n'est pas une forme abstraite qui s'imposerait à nous du dehors : notre perception de l'espace exprime la manière dont nous tendons vers l'avenir à travers notre corps et à travers les choses ; elle exprime la vie totale du sujet ; l'expérience de la spatialité, c'est l'expérience de notre situation dans le monde ; cela permet de comprendre qu'il existe une spatialité originale pour le primitif, le schizophrène, l'halluciné, le dormeur, le peintre [...]. Le sensible est une « certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace et que notre corps reprend et assume [...].
>
> Je ne suis pas en effet une conscience impersonnelle est intemporelle : si j'existe comme sujet c'est parce que je suis capable de nouer ensemble un passé, un présent et un avenir, c'est parce que je fais le temps ; percevoir l'espace, percevoir l'objet, c'est déployer le temps autour de moi, mais la synthèse perceptive demeure toujours inachevée puisque la synthèse temporelle ne s'achève jamais [...].

53 François 2012.

54 Cf. Lenay, Sebbah 2001 ; Tuan 1990.

55 Beauvoir 2020.

> La perception de l'espace, comme toute perception en général, suppose donc derrière soi un passé indéfini, une "communication avec le monde plus vieille que la pensée", qui est concrétisée par le fait de ma naissance ; mon histoire s'incarne dans un corps possédant une certaine généralité, un rapport au monde antérieur à moi-même, et c'est pourquoi ce corps est opaque à la réflexion, c'est pourquoi ma conscience se trouve "engorgée par le sensible". Elle n'est pas un pur pour soi, ou, selon le mot de Hegel que Sartre a repris, un trou dans l'être, mais plutôt "un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire".

Aborder un point de vue phénoménologique – bien évidemment, sans jamais l'attribuer aux Anciens – permet de comprendre la prépondérance de l'espace hodologique, construit par le corps en mouvement, dans leurs textes et « cartes » gréco-romaines (comme le « Bouclier » d'Europos Doura, **fig. 4**). Le concept « hodologique » de Kurt Lewin[56], approfondi par les recherches de Jean Piaget[57] a été introduit dans les études sur l'Antiquité dans les années 1970-1980 par A. V. Podossinov[58] et par Pietro Janni[59]. En tâchant de réduire l'espace à une dimension unique, le visiteur imaginaire, qui n'est autre que l'auditeur/lecteur prêtant sa voix à l'auteur, est le repère en mouvement pour les lieux qui se succèdent devant ses yeux, dans un système de positionnement binaire (s'il est le repère unique pour les segments d'espace décrit) ou pluriel (si les lieux décrits deviennent des repères les uns pour les autres). Ce mode fondamental de perception, de construction mentale et d'expression de l'espace, qui précède les « genres » littéraires du « périple » et de l'« itinéraire », se retrouve investi de manière spontanée, dans toutes les cultures antiques dont nous avons conservé des traces littéraires. Il est toujours nécessairement complété par la *survey perspective*, la vision pluridimensionnelle d'un espace rapporté à un spectateur qui ne peut s'empêcher de tourner sa tête – comme l'a bien remarqué Tønnes Bekker-Nielsen[60], qu'il soit « à vol d'oiseau », ou statique, « par parcours du regard »/*gaze tours*, « devant » — « derrière », « à gauche » — « à droite », « en haut » — « en bas ». On voit cette autre dimension et ses directions sur les belles vues cavalières

56 Il s'agit de l'inventeur du concept de l'« espace hodologique » : cf. Lewin 1936.

57 *E. g.* Piaget, Inhelder 1948 distinguent dans l'évolution de l'enfant trois perceptions successives, « l'espace linéaire », « l'espace projectif » et « l'espace euclidien ».

58 Подосинов 1979.

59 Janni 1984.

60 Tønnes Bekker-Nielsen « How Many Times Can a Man Turn His Head ? Looking Back at the Concept of Hodological Space », communication dans le Cluster d'Excellence *Topoi*, Berlin, le 15-02-2017.

décrites à partir de l'*Iliade* (XIII, 3-6), souvent dessinées en perspective à partir de la Renaissance[61].

La phénoménologie nous rappelle que le lieu habité ne se réduit jamais à un conteneur physique. Dans les termes de Jean-Marc Besse (2013, p. 144) :

> L'archéologue des lieux, et plus généralement celui qui veut se mettre à l'écoute de leur mémoire, ne doit-il pas, à son tour, et de manière pour ainsi dire symétrique, en devenir comme l'analyste ? Si l'on comprend que les lieux ne sont pas autre chose que l'ensemble des actions et des événements qui les ont formés, nourris et entretenus, que les lieux ne sont pas pure et simple matière circonscrite, mais que cette matière est au contraire pleine des significations accumulées en elle au cours du temps, il est alors possible de parler d'une biographie des lieux.

D'ailleurs, il convient aux Antiquisants de suivre non seulement les préhistoriens[62] mais aussi les géographes qui, depuis la seconde moitié du XXe siècle, ont accompli une synthèse entre géographie physique et humaine dans l'étude des paysages[63]. La géographie historique, entendue comme histoire des espaces habités, vise l'étude des rapports entre un pays, son écosystème et le regard que l'homme pose sur eux[64]. L'accent mis sur la dimension socio-écologique d'une région a déterminé l'essor de l'archéologie du paysage (*landscape archaeology* ou *environmental archaeology*) et de la géoarchéologie (l'étude des archives bio-géologiques en contexte archéologique, **fig. 9**). Les deux sont généralement incluses dans l'archéogéographie, qui veut aller au-delà des géosciences (géologie, géomorphologie, géophysique, paléontologie), pour combiner l'archéologie (et l'histoire) à l'ensemble des disciplines géographiques[65]. Souvent, toutefois, les définitions de ces domaines interdisciplinaires se superposent et dépendent davantage de la formation initiale du chercheur coordonnateur que de la recherche elle-même.

Nous voulons ici rappeler que ces nouvelles démarches ne devraient pas se contenter d'offrir des reconstitutions précises (grâce au perfectionnement continu des méthodes géophysiques, géomorphologiques ou de datation) de l'environnement en

---

61 Cf. *e. g.* Trevsky *et al.* 1999, p. 656-688 ; en français, Denis 1997.

62 Pour le débat sur la phénoménologie dans l'archéologie préhistorique, introduite par Tilley 1994, voir Barrett, Ko 2009.

63 *E. g.* Pitte 2003. Plus généralement, Berque 1996 ; Corboz 2001.

64 Leveau 2000 ; Leveau 1992 ; plus récemment, Carpentier, Leveau 2013. Voir aussi la chronique annuelle de Monique Clavel-Lévêque dans la revue *DHA* (Clavel-Lévêque 1995-).

65 Chouquer 2008 ; Robert 2011.

tant que support de l'habitat sur la longue durée. Le but devrait être celui d'expliquer mieux la dynamique de la construction humaine des espaces sacrés – pour laquelle le byzantiniste russe Alexei Lidov a proposé le terme d'*hiérotopie*[66] –, selon les mentalités des époques concernées. Seulement en partant du principe que les Anciens sont des *Autres* par rapport à nous, qu'ils ont pensé leur spatialité différemment de ce qu'on nous apprend aujourd'hui dès l'enfance, sommes-nous capables d'interpréter les traces historiques, archéologiques, biogéographiques qu'ils nous ont laissées et écrire une histoire plus critique de l'anthropocène[67].

Le bénéfice d'une telle approche est particulièrement important dans le cas des paysages sacrés – qu'il convient de distinguer des espaces religieux (réservés aux morts) ou inviolables (*sanctum*), si l'on suit l'usage juridique romain[68]. Ceux-ci procèdent d'une lecture profondément symbolique du lieu où le divin s'est manifesté (le grec ἱερόν) où que la communauté civique a décidé de consacrer (latin *sacrum*)[69]. Dans les deux cas, le lieu a une signification historique (suite à un événement particulier) et, souvent, une particularité géographique (une éminence du relief, une végétation particulière, une source d'eau, un point d'observation astronomique, un carrefour où une manifestation divine a pu être située). Sans être toujours construit, ni même marqué par une statue ou une inscription, cet espace est, implicitement, un lieu de mémoire. La consécration change son statut juridique et entraîne des constructions et des pratiques cultuelles nouvelles. Une fois consacré, le lieu peut structurer une communauté socio-politique ou religieuse, qui vient de plus ou moins loin pour le culte[70]. Le lien avec le divin y est remémoré non seulement par la monumentalisation, mais aussi par la toponymie ou par des traditions littéraires. Il peut être renouvelé par des rituels, qui ne laissent pas toujours des traces, mais que l'on peut reconstituer en partie grâce à la comparaison critique des sources – comme le montre ci-après l'article de Hans-Joachim Gehrke sur le paysage sacré d'Olympie.

---

66 Voir son site internet www.hierotopy.ru avec bibliographie.

67 Pour la géoarchéologie, voir Carcaud, Arnaud-Fassetta 2015 ; Brückner 2020.

68 Vauchez 2000 ; Souza 2004 ; Scheid 2006 ; Dupré Raventos, Ribichini, Verger 2008 ; Van Andringa 2009 ; Estienne 2008 ; Agusta-Boularot, Hubert, Van Andringa 2017.

69 Rudhardt 2001 ; *cf.* Casevitz 1984 ; Scheid, Polignac 2010 ; Horster 2010 ; Baumer 2010. Pour les noms des différents lieux sacrés en grec, voir Casevitz 1984 ; Pirenne-Delforge 2008 ; Patera 2010.

70 *E.g.* Polignac 1984 ; Alcock, Osborne 1994 ; Cole 2004 ; pour Olympie et l'*ethnos* grec, voir dans notre Chronique de 2018 (*DHA* 44/1), l'article H.-J. Gehrke, « Théoroi se rendant à Olympie et en venant. Observations sur la communication religieuse à l'époque archaïque », p. 252-273.

Au sein d'une communauté, les pratiques cultuelles peuvent engendrer des relations de pouvoir avec des conséquences politico-juridiques, socio-économiques ou culturelles qui dépassent largement la sphère religieuse et qui ne sont pas toujours visibles dans les textes ou par l'archéologie[71]. La dynamique de ces réalités n'est généralement pas saisissable sur les sites qui ne disposent pas d'une riche documentation épigraphique. Mais le réexamen des traces auxquelles on n'a pas prêté assez d'attention lors des fouilles anciennes et leur remise dans un contexte géohistorique qu'on connaît de mieux en mieux, permet de combler certaines lacunes. Ainsi, on sait désormais que l'abandon des temples pendant l'Antiquité tardive ne relève pas simplement de la conversion de Constantin au christianisme : les choix politiques et édilitaires du IIIe siècle ont joué un rôle essentiel, sur un laps de temps que l'on peut nuancer par l'étude de l'ensemble du matériel archéologique et par une approche renouvelée de la fragmentation[72]. Cette approche peut être appliquée dans pour d'autres contextes d'abandon des lieux sacrés – comme le fait ici Salvatore de Vincenzo, en rediscutant la phase finale des cultes étrusques en Italie.

Certes, une difficulté encore plus grande pour l'Antiquisant qui cherche à faire revivre l'expérience religieuse des Anciens est que la perception de la sacralité et la pratique rituelle qui peut l'accompagner diffèrent d'un individu à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'une époque à l'autre[73]. Les nouveaux corpus géoréférencés et illustrés, qui combinent l'information littéraire, archéologique et géographique, offriront à terme une base nouvelle pour la compréhension des religions antiques. Deux projets majeurs, lancés en France, sont en train de refonder l'approche du sacré[74] : pour le monde grec, François de Polignac coordonne le programme CIRCE – *Constructions, Interprétations et Représentations Cultuelles de l'Espace dans les sociétés anciennes*, https://circe-antique.huma-num.fr/ – qui a comme objectif

> [l']inventaire topographique et géolocalisable des lieux de culte connus par l'archéologie dans le monde grec, région par région, de l'Âge du Fer au IIIe siècle apr. J.-C., afin de faciliter et d'approfondir l'analyse de la répartition des cultes, des rites et des offrandes dans l'espace et ses implications dans la signification et l'évolution du polythéisme grec antique dans la diversité de ses manifestations.

71 *E.g.* Lafond, Michel 2016.

72 Cf. *e. g.* Van Andringa 2014.

73 Voir maintenant, avec bibliographie Häussler, Chiai 2020.

74 Scheid, Polignac 2010.

Son pendant romain, FTD – *Fana, templa, delubra*, coordonné par John Scheid, Olivier de Cazanove, Filippo Coarelli et Adriano La Regina –, est encore plus ambitieux, car il rassemble toute la documentation sur les lieux de cultes italiques entre le VIIe siècle av. et le VIIe siècle apr. J.-C., aussi bien sous la forme d'inventaires de sites publiés en accès ouvert (https://books.openedition.org/cdf/3712), qu'en tant que base de données (à venir). Ces ressources permettront de rendre compte plus aisément du caractère essentiellement relationnel de l'espace sacré, par la visualisation des réseaux spatiaux et humains dans lesquels s'inscrivent les différents sanctuaires, à différentes échelles, aux différents moments. Il ne fait guère de doute que le croisement des sources géoréférencées permet d'expliquer mieux certaines dynamiques historiques très débattues – comme la « romanisation » des lieux de culte de l'Italie, traitée ici par Chiara Blasetti Fantauzzi.

Quels que soient les efforts que nous déployions, nous ne retrouverons jamais la spatialité ancienne, mais seulement une représentation que nous pouvons nous en faire. Comprendre et écrire l'espace est finalement la seule manière de le faire traverser le temps, en le réinventant, en créant, comme Georges Perec, une autre espèce d'espace :

> L'espace fond comme le sable coule entre les doigts. Le temps l'emporte et ne m'en laisse que des lambeaux informes : Écrire : essayer méticuleusement de retenir quelque chose, de faire survivre quelque chose : arracher quelques bribes précises au vide qui se creuse…

Liste des figures

Figure 1 : Iconostase de Grèce avec une inscription « à tous les saints » (Didier Laroche https://www.didierlaroche.org/iconostases-de-grece).

Figure 2 : Reconstitution du bouclier d'Achille par Kathleen Vail (https://theshieldofachilles.net/appearance/kathleen-vail-copyright-achilles-shield-4216x4166-200dpi-w-title/).

Figure 3 : Représentation d'une partie du cours et du Delta du Nil sur la mosaïque de Palestrina (Ier siècle av. J.-C.) (https://fr.wikipedia.org/wiki/Mosa%C3%AFque_du_Nil).

Figure 4 : Le « Bouclier » de Doura-Europos (IIIe siècle apr. J.-C.) (https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105388698.image).

Figure 5 : La mappemonde d'Albi (VIIIe siècle apr. J.-C.) (https://cecilia.mediatheques.grand-albigeois.fr/collection/item/97-recueil).

Figure 6 : Peinture de la villa d'Agrippa Posthumus à Boscotrecase, fin du Ier siècle av. J.-C., représentant Persée et Andromède, Metropolitan Museum (https://www.metmuseum.org/art/collection/search/250945).

Figure 7 : Les compagnons d'Ulysse débarquent dans un pays inconnu et sont accueillis par une femme, sur une peinture de la *via Graziosa* (https://en.wikipedia.org/wiki/Landscape_painting#/media/File:R%C3%B6mischer_Meister_um_125_v._Chr._001.jpg).

Figure 8 : Nicolas Jacques Julliard, *Cascade dans un paysage inspiré de Tivoli*, huile sur toile, vente Druot (https://www.auction.fr/_fr/lot/nicolas-jacques-julliard-paris-1715-1790-cascade-dans-un-paysage-inspire-de-15801785).

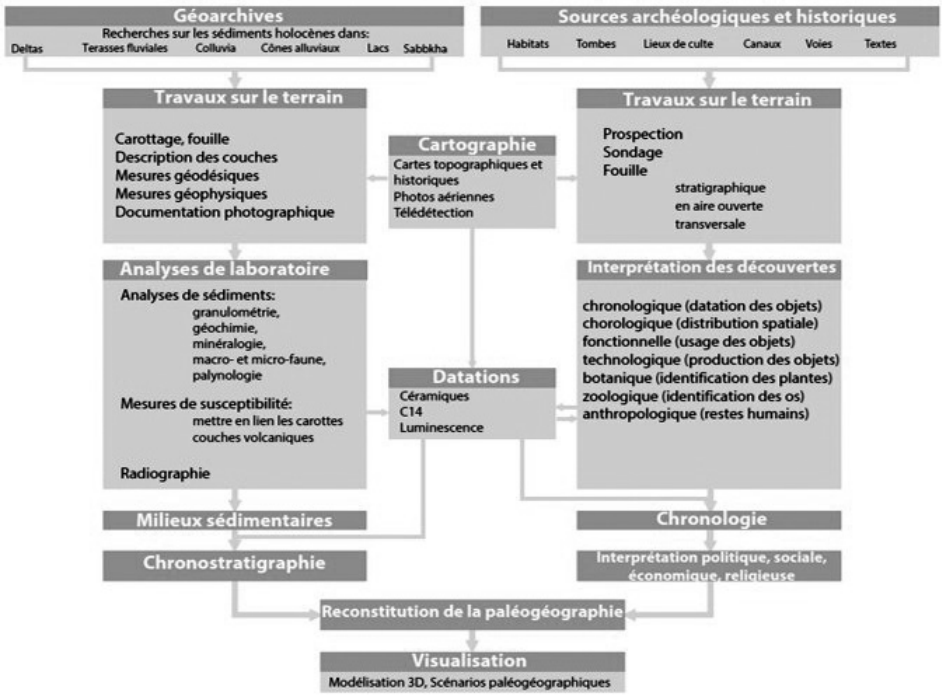

Figure 9 : L'interdisciplinarité de la géoarchéologie, d'après Brückner 2020 (https://www.chronocarto.eu/spip.php?article74&lang=fr).

Anca Dan

II- Olympie, l'espace multidimensionnel d'une terre grecque sacrée

L'espace est, avant tout, un phénomène physique, une partie de la nature : c'est ainsi que nous l'abordons, dans une perspective scientifique, lorsqu'on est géographe. Toutefois, savants et philosophes français, comme Maurice Merleau-Ponty, ont montré que l'espace n'était pas seulement un conteneur de vies – comme l'entendraient les géographes modernes –, mais qu'il y avait une interconnexion entre l'espace et les gens qui l'habitent, qui interfèrent avec l'espace, le conçoivent et lui donnent un caractère à part. C'est cette approche de l'espace qui intéresse l'historien, l'archéologue et le géoarchéologue et que nous avons adoptée dans notre projet interdisciplinaire portant sur l'espace multidimensionnel d'Olympie, autrement dit sur les différents types d'usages et de perceptions d'Olympie et de sa région (**fig. 1**), étudiée pendant plusieurs années

par des prospections archéologiques et géoarchéologiques[75]. Je présente ici une première esquisse, encore provisoire, des conclusions historiques auxquelles je suis abouti, en trois parties. Tout d'abord, je dresserai un court bilan de nos activités de terrain. Ensuite, je discuterai de la fabrique de l'espace socio-culturel et sacré en interdépendance avec les communautés qui l'habitent. Enfin, j'élargirai l'analyse à la fonction des lieux de mémoire.

1. Olympie, une araignée sur sa toile : les résultats des prospections 2007-2015

Avant de présenter mes conclusions historiques nouvelles, quoique préliminaires, sur l'espace d'Olympie, voici quelques résultats de nos campagnes de terrain. Dans le cadre de notre projet DFG *Der multidimensionale Raum Olympia (Griechenland)* commencé en 2015[76], notre équipe archéologique a été dirigée par Franziska Lang (TU Darmstadt) et Brigitta Eder (Directrice de l'Institut archéologique autrichien à Athènes). L'équipe de géoarchéologues a été dirigée par Andreas Vött (de l'Université de Mainz). Tous ces résultats me permettent d'avoir un regard nouveau sur les sources historiques traditionnelles, qui avaient pourtant déjà été lues et relues pendant plusieurs siècles[77].

Nous avons décidé de nous concentrer sur la basse vallée de l'Alphée, surtout au nord du fleuve ; un autre projet, dirigé par l'architecte Corinna Rohn et par l'archéologue Joachim Heiden était alors mené au sud de l'Alphée, en Triphylie[78], ce qui justifie notre choix d'étudier seulement le rivage nord. Sur la base de notre modélisation prévisionnelle du territoire et de la collaboration avec les géoarchéologues, entre 2015-2017 nous avons choisi de mener des prospections archéologiques dans trois zones (**fig. 2**) :

- la première zone, autour d'Olympie, sur la vallée de la rivière Kladéos (affluent de l'Alphée) et dans la région de Miraka (aujourd'hui connue aussi comme Archaia Pisa, [**fig. 2**]). Il y a une grande densité de sites archéologiques, mais de dimensions réduites, avec beaucoup de tombes. Une grande partie des traces remontent XIIe siècle av. J.-C., à la fin de l'époque mycénienne – plus exactement

[75] H.-J. Gehrke, F. Lang, A. Vött, *Der multidimensionale Raum Olympia (Griechenland) – landschaftsarchäologische Untersuchungen zu Struktur, Interdependenzen und Wandel räumlicher Vernetzungen* : Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 270113181. Je remercie Anca Dan pour la traduction du texte.

[76] https ://gepris.dfg.de/gepris/projekt/270113181?context=projekt&task=showDetail&id=270113181&.

[77] Pour les premiers résultats, voir aussi Gehrke 2019 ; Eder *et al.* (à paraître). Les observations suivantes n'auraient pas été possibles sans l'excellente coopération au sein de l'équipe. Pour plus de détails, il convient de se référer à la publication collective, à paraître.

[78] Rohn, Heiden 2009.

à l'Helladique récent IIIC. Dans la vallée de Kladéos (**fig. 3**, aux points 3 et 4) et en particulier près du village moderne de Koskinas se concentrent nos découvertes d'époque classique et hellénistique qui nous font penser à l'existence d'une petite localité,

- la deuxième zone, plus à l'ouest, correspond à la région de Salmoni (appelée aussi Koukoulia). Nous y avons identifié le site qui devrait correspondre dans les textes anciens au toponyme Marganai, mentionné, entre autres, par Xénophon (*Helléniques* III, 2, 25 ; VII, 4, 14),
- la troisième zone se situe près d'Épitalion (Agoulenitsa), à l'embouchure du fleuve Alphée.

Sur ces zones, nous n'avons répertorié que deux sites importants, qui sont toutefois dépourvus de fortifications et autres structures construites : ainsi, dans la région d'Épitalion, il y a un site appelé Dartisa, de *ca* 15 ha, avec des traces significatives de la Préhistoire jusqu'à la fin de l'époque romaine et même jusqu'à l'époque ottomane. Un second site, près de la colline de Palaiopyrgos, couvre une chronologie similaire. Comme Marganai, ces sites proches d'Olympie ne faisaient partie ni de Pisa, ni de l'État d'Élis, mais étaient des σύμμαχοι ou περίοικοι d'Élis.

Dans ce cadre, le sanctuaire d'Olympie peut être comparé avec une araignée sur sa toile : nous avons un réseau de sites de petites dimensions, probablement des hameaux, sans autre espace central que le sanctuaire lui-même.

2. Observations et interprétations historiques : espace socio-culturel et espace sacré

Pour comprendre la signification historique de cet espace, partons de la troisième strophe et antistrophe de la Xe *Olympique* de Pindare :

ὁ δ᾽ ἄρ᾽ ἐν Πίσᾳ ἕλσαις ὅλον τε στρατόν	Alors à Pise ramassant la troupe entière
λᾴαν τε πᾶσαν Διὸς ἄλκιμος	et tout le butin de Zeus le vaillant
υἱὸς σταθμᾶτο ζάθεον ἄλσος πατρὶ μεγίστῳ·	fils mesura un Bosquet très sacré pour le Père très grand
περὶ δὲ πάξαις Ἄλτιν μὲν ὅγ᾽ ἐν καθαρῷ	et, jalonnant le tour, l'Altis au pur espace
διέκρινε, τὸ δὲ κύκλῳ πέδον	sépara, de la plaine à la ronde
ἔθηκε δόρπου λύσιν,	il fit la relâche du repas,
τιμάσαις πόρον Ἀλφεοῦ	honorant le cours de l'Alphée
μετὰ δώδεκ᾽ ἀνάκτων θεῶν· καὶ πάγον	parmi les douze Seigneurs Dieux ; et le piton de Kronos
Κρόνου προσεφθέγξατο·	dénomma…

Le poète y mentionne Héraclès qui a vaincu Augias, roi d'Élis : le brave fils de Zeus a rassemblé toute l'armée et les proies à Pisa et a fait une enceinte pour son père suprême ; il a marqué et a encerclé (κύκλῳ) l'espace en réservant une zone pour les repas ; il honora Alphée et les Douze Dieux, en consacrant une colline à Kronos. Une scholie ancienne concernant cette ode de Pindare écrit (au vers 55b, éd. A. B. Drachmann) : καὶ λόγον ἔχει τὸ τοῦ Διὸς ἱερὸν ἱδρύσθαι ἐν Πίσῃ. οὐ γὰρ ἐν Ἤλιδι οἱ ἐρχόμενοι ἐπὶ τὴν πανήγυριν θοινῶνται, ἀλλὰ ἐν Πίσῃ. τὸ γὰρ ἐν κύκλῳ τοῦ ἱεροῦ καταγωγαῖς διείληπτο. διῴκισται δὲ ἡ Πίσα τῆς Ὀλυμπίας γ΄ σταδίους. Ἄλτιν οὖν γραπτέον· οὕτως γὰρ τὸν περὶ Ὀλυμπίαν τόπον ἐκάλουν (« selon une histoire, le temple de Zeus s'élève à Pisa. Car ceux qui se rendent au festival ne festoient pas à Élis, mais à Pisa. Car on s'éparpille sur les sites qui se trouvent autour du sanctuaire. Pisa se situe à une distance de trois stades d'Olympie »).

J'ai réexaminé les textes anciens et les résultats de nos prospections archéologiques à la lumière des idées phénoménologiques. Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty parle d'espace existentiel : c'est l'espace mythique dans la perception des enfants et des « hommes primitifs », comme on les appelait jadis. Nos Grecs sont de tels hommes, car ils croyaient aux mythes, comme à une réalité. Dans la perspective de Merleau-Ponty, l'espace mythique se définit d'une part comme nature, telle qu'on l'envisage du point de vue scientifique ; d'autre part, il est combiné avec des *numina*, des monstres, des êtres vivants. Cet espace n'est pas seulement perçu mais aussi façonné par les humains qui le perçoivent. Il s'agit donc d'un espace beaucoup plus complexe que l'espace dont les scientifiques étudient les phénomènes naturels : l'espace existentiel est « une véritable présence… Toute "apparition" (*Erscheinung*) est ici une incarnation ». L'espace vécu est vivant[79].

Dans un livre beaucoup utilisé par les archéologues, l'anthropologue Christopher Tilley – lui-même influencé par la phénoménologie – écrit : « … a sacred, symbolic and mythic space replete with social meanings wrapped around buildings, objects and features of the local topography, providing reference points and planes of emotional orientation for human attachment and involvement »[80]. L'espace sacré est donc rempli des sens sociaux, qui entourent les composantes de la topographie locale. Appliquée aux sources textuelles en rapport avec l'archéologie et la géoarchéologie d'Olympie, cette manière de voir l'espace m'amène aux approches suivantes :

79 Merleau-Ponty 2004 (1945), p. 337-343 (p. 342-343 pour la citation).

80 Tilley 1994, p. 16-17.

2.1. L'étude de l'espace de proximité doit prendre en compte l'organisation cultuelle et sociale. À Olympie, la prospection offre des informations compatibles avec les sources littéraires : les termes utilisés dans les textes – comme κωμηδόν, χωρῖται, Ὀκτάπολις (« πόλις » n'étant pas ici une « polis » habituelle[81]) – correspondent aux réalités reconstituées par les archéologues. Strabon (VIII, 3, 2) dit qu'Élis est formée de villages (κωμηδόν). En effet, la cité d'Élis fut le résultat d'un synœcisme dont on retrouve aussi les traces hellénistiques et romaines. Auparavant, toute la région était occupée par des villages ou des δᾶμοι, dans le sens administratif du terme. D'ailleurs, autour de 400 av. J.-C., Xénophon (*Helléniques*, III, 2, 31) appelait les habitants des « χωρῖται »[82].

Pisa correspond à la région proche d'Olympie[83] : le culte de Zeus et des autres dieux y formait la base de l'organisation sociale. Les gens de Pisa ont « inventé » leur Oktapolis, qui n'a jamais été une *polis* comme Corinthe : Olympia Vikatou[84] a montré l'existence de petits centres d'habitation, probablement organisés autour des restes d'établissements de l'époque mycénienne tardive. Ainsi, après le grand incendie de 2007, Vikatou a découvert près d'Olympie, dans le village de Mageiras, sur la colline de Kioupia, de remarquables tombeaux datés de l'Helladique tardif IIIC (XIIe siècle av. J.-C., **fig. 4**). Ces résultats sont confirmés par les prospections géoélectriques et par les recherches d'Andreas Vött, qui ont mis en évidence d'autres tombeaux du même type. À partir du XIe siècle, aux époques submycénienne et protogéométrique, les traces se raréfient. Les tombeaux sont différents : il n'y a plus de chambre par famille, mais par individu. Les dépôts funéraires reflètent aussi de nouveaux rituels : il s'agit soit d'un changement de coutumes, soit d'une immigration de groupes nouveaux. Ces migrants potentiels se sont centrés autour du sanctuaire et y ont formé le noyau d'une nouvelle communauté. Ils se sont structurés socialement pour l'organisation du culte, à partir de 1070-1050 av. J.-C., selon la datation de Birgitta Eder. L'ensemble des découvertes archéologiques du sanctuaire et des alentours, les prospections et les sources historiques nous font penser que Pisa archaïque n'était pas une unité politique ou ethnique[85]

81 Roy 2002.

82 Meyer 1950, col. 1750 : « Überwiegend dörfliche Siedlungsweise » ; aussi Ruggeri 2004, p. 190 « villagi o insediamenti sparsi » en renvoyant à Yalouris 1972.

83 *IvO* 11 ; Pindare, *Olympiques*, I, 18 ; II, 3 ; III, 9 ; VI, 5 ; VIII, 9 ; X, 43 ; XIII, 29 ; XIV, 23 ; Néméennes, X, 33 ; Parthéneia, II, 49 Maehler ; Hérodote, II, 7, 1-2. Cf. Niese 1910, p. 28-29 ; Meyer 1950, col. 1737-1743, 1755 ; Giangiulio 2009, p. 70-80.

84 Vikatou 2012.

85 Cf. Kõiv 2013.

mais une communauté ou plutôt un complexe de communautés impliquées dans l'organisation du culte, qui a servi de base au développement d'une identité locale, liée à l'espace – une sorte d'amphictyonie avant la lettre. Au VIe siècle av. J.-C., l'ensemble du territoire était sous le contrôle d'Élis. Après 400 av. J.-C., à la suite de la guerre entre Sparte et Élis, les gens de Pisa, qui se voyaient comme des citoyens d'Oktapolis, ont essayé de prendre le contrôle des Jeux olympiques. Ils ont réussi seulement une fois, en 364 av. J.-C., avec l'aide de la Ligue Arcadienne.

2.2. L'étude de la topographie sacrée nous oblige à élargir l'horizon, du niveau régional à un niveau supra régional. Je me concentre ici sur un seul dieu, avec une valeur symbolique forte pour tout l'espace mythique d'Olympie : Alphée, dont on a plusieurs acceptions à Olympie.

Primo, Alphée (de même que le Kladéos) est un fleuve réel, du monde physique (**fig. 5**).

Secundo, ce fleuve est un cours d'eau sacrée, à valeur religieuse, avec une capacité prophétique et de guérison. Au centre du culte de Zeus, il y a l'autel des cendres, qui a été construit avec un mélange des cendres des animaux qui ont été brûlés et avec l'eau de l'Alphée. Chaque année, le 19e jour du mois Élaphobolion – le mois sacré d'Artémis –, autour de l'équinoxe de printemps, a lieu l'augmentation annuelle de l'autel. Ce rituel reflète donc le lien entre l'eau de l'Alphée et l'oracle donné suite à la brûlure des animaux (le *Brandorakel*).

Tertio, dans le mythe – c'est-à-dire selon la narration qui était une histoire véritable pour les Grecs – l'Alphée est lié aux prophètes. Pindare (*Olympique*, VI) chante ainsi l'origine du κλέος des Iamides : Iamos, fils d'Apollon et petit-fils de Poséidon, le premier des prophètes de la dynastie des Iamides, a grandi près de l'Alphée. Lorsqu'il n'était qu'un éphèbe, Iamos est allé au milieu du fleuve et a appelé son père Apollon. Le dieu est venu, l'a amené à Olympie et lui a donné le don de prophétie. Iamos est identifié avec le caractère qui apparaît sur le côté gauche du pédiment est du temple de Zeus, du même côté qu'Alphée (**fig. 6**). L'autre prophète lié à l'Alphée est Mélampous, un guérisseur auquel Apollon a donné des pouvoirs sur la berge du fleuve. Son descendant, Klytios, était l'ancêtre des Klytiades d'Élis et d'Olympie.

Quarto, Alphée est un dieu fleuve typiquement anthropomorphe, vénéré surtout à Élis et en Arcadie[86]. Selon Pausanias (VI, 22, 9-11), Alphée est tombé amoureux

[86] Fait confirmé par une inscription publiée il y a quelques années, en provenance de l'Arcadie occidentale (Carbon, Clackson 2016).

d'Artémis ; comme il n'a pu convaincre la déesse de l'épouser, il a essayé de l'enlever, lorsqu'elle célébrait avec les nymphes, ses compagnes, une παννυχίς (fête nocturne) près de l'embouchure du fleuve dans la région de Létrinoi. Ce nom ancien correspond à un endroit qui n'est pas encore identifié, mais qui devait se trouver sans doute en bas de Pyrgos ou près du moderne Agios Ioannis, à l'ancienne embouchure (**fig. 2**, 7). Une παννυχίς y était encore célébrée à l'époque de Pausanias. La déesse, en apprenant le projet d'Alphée, a utilisé la boue du lit du fleuve pour couvrir son visage et celui de ses nymphes. Par la suite, elle a été nommée Artémis *Alpheiaia*, d'après le fleuve qui a dû renoncer à elle. Il y avait aussi un sanctuaire de la déesse *Alpheiônia* ou *Alpheioussa* à l'embouchure de l'Alphée, mentionné par Strabon (VIII, 3, 12), à identifier peut-être ou à associer au culte de l'Artémis *Alpheiaia* de Pausanias. En général, Artémis recouvrait une grande importance dans la basse vallée de l'Aphée, étant rituellement liée au dieu fleuve. Vénérée également à Olympie, la déesse avait un autel commun avec Alphée, où l'on faisait des sacrifices mensuels, selon Pausanias. La connexion entre les deux dieux est donc indiscutable, même s'ils n'étaient pas un vrai couple. Par ailleurs, Létrinoi, σύμμαχος ou περίοικος d'Élis, était située sur la « voie sacrée » menant jusqu'à Olympie. À Létrinoi et à Élis, Artémis était vénérée comme *Élaphêaia* (épiclèse liée au nom du mois Élaphébolion, de la déesse « qui tue les cerfs »), et ce culte a fusionné avec celui de l'*Alpheiaia*. Par ailleurs, un mois du calendrier d'Élis s'appelait « Alpheioos », ce qui prouve l'importance du culte du fleuve Alphée pour les gens d'Élis, même si le grand fleuve Pénéios coulait sur leur territoire.

Pour Alphée, on connaît aussi un culte d'adieu avec deuil et pleurs. Il s'appuyait sur le mythe d'une connexion qui dépassait largement la région autour d'Olympie, d'Élis et même l'ouest du Péloponnèse et qui concernait l'Occident éloigné (**fig. 8**), avec l'île de Sicile et la ville de Syracuse. Selon certaines histoires liant à nouveau Alphée et Artémis, le dieu fleuve aurait suivi Artémis ou sa nymphe Aréthuse sous la mer et se serait uni ou mélangé à elle dans la fontaine de l'île d'Ortygie. Une source karstique remarquable existe encore sous un monument baroque à Syracuse (**fig. 9**). Pindare, au début de la première ode néméenne, composée pour le beau-frère d'Hiéron, le tyran de Syracuse, appelle ce lieu « Ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφεοῦ », le lieu sacré où Alphée avait respiré de nouveau après la traversée sous-marine. Dans la deuxième ode pythique (v. 5-8), Pindare fait référence à un lit ou à une demeure d'Artémis Potamia à Ortygie (« ποταμίας ἕδος Ἀρτέμιδος »).

À mon avis, c'est dans un second temps que la nymphe Aréthuse a pris la place de la déesse Artémis. L'histoire a été racontée de nombreuses fois, depuis Ibykos au

VIe siècle av. J.-C. jusqu'à l'époque romaine – par exemple dans les *Métamorphoses* d'Ovide (V, 492-503 ; 592-641) – et elle a fini par avoir une fin heureuse : le dieu fleuve et la nymphe se sont mariés, devenant un vrai couple. Les gens qui venaient aux Jeux olympiques offraient des fleurs à Alphée en guise de don de mariage. L'épisode a été beaucoup discuté surtout dans la littérature érudite d'époque hellénistique, où l'on s'interrogeait s'il était vraiment possible qu'un vrai fleuve ait coulé physiquement sous la mer, du Péloponnèse, pour resurgir en Sicile. Le modèle était celui des cours d'eau karstiques d'Arcadie, Alphée lui-même ayant deux sources. De plus, ce mythe pouvait refléter des versions plus anciennes des traditions sur la colonisation, soutenues par les Iamides, considérés comme des co-fondateurs de Syracuse, outre-mer. En perspective géographique mythique, l'embouchure de l'Alphée dans le Péloponnèse était donc une sorte de porte vers le monde – comme Hambourg pour l'Allemagne.

3. Lieux sacrés et lieux de mémoire à Olympie et aux alentours : Oinomaos, Hippodamie et Pélops

Revenons à la période archaïque, quand Olympie était sous le contrôle d'Élis. C'est à ce moment-là que Pélops et la course qui l'a opposé à Oinomaos sont devenus très importants, dans le mythe et dans le rituel, avec des lieux de mémoire et des lieux de culte. Le culte de Pélops au Pélopion peut être reconstitué grâce aux fouilles de Helmut Kyrieleis, Jörg Rambach et Birgitta Eder[87]. Selon H. Kyrieleis, ce culte a été établi autour de 600 av. J.-C. par les Éliens, qui ont fait de la figure péloponnésienne voire panhellénique de Pélops un héros d'État. La course contre Oinomaos a été conçue comme un mythe fondateur, justifiant le rôle de chef du sanctuaire pour Pélops.

Ce mythe de Pélops est un élément structurant de la mémoire religieuse et rituelle ainsi que de l'espace d'Olympie : le pédiment oriental du temple de Zeus (**fig. 6**) représente le moment précédant de peu la course. Parmi les monuments cultuels liés au mythe, on doit mentionner les tombeaux de Pélops, le Pélopion, et d'Hippodamie, l'Hippodamion. Ce dernier était un sanctuaire en plein air avec une surface de *ca* 30 m^2, près de la porte ouvrant sur la « voie sacrée ». Une fois par an, seules les femmes pouvaient s'y rendre pour sacrifier à l'héroïne Hippodamie, qui avait établi les *Héraia* – une cérémonie pentétérique en l'honneur de la déesse Héra, en signe de reconnaissance pour son mariage. Seize prêtresses d'Élis étaient en charge de l'organisation. La cérémonie était un parallèle féminin aux Jeux olympiques en

87 Kyrieleis 2006.

l'honneur de Zeus, comprenant une course à pied sur une distance plus réduite. De plus, dans l'Hippodrome, sur le *méta*, près de la ligne d'arrivée, il y avait une statue en bronze d'Hippodamie en train de couronner Pélops victorieux. Or, lors des courses des Jeux olympiques, le vainqueur était le premier à passer près de ce monument, qui marquait ainsi un *reenactement*, tous les quatre ans, de la victoire de Pélops.

Enfin, sur cette carte du mythe de Pélops, on doit ajouter des monuments liés à Oinomaos : sa tombe et ses étables étaient à l'ouest du Kladéos, alors que son palais était à l'est ou au sud-est du point où l'on reconstitue l'autel (Pausanias, V, 14, 7 ; 20, 6-8 ; VI, 21, 3). En effet, Pausanias indique que ce que les Éliens appelaient les fondations de la maison (« τῆς οἰκίας τὰ θεμέλιά ») d'Oinomaos se situaient près du grand autel, dans la direction du temple de Zeus. On y a trouvé quatre piliers, dont un en bois ancien qui avait survécu à un incendie ; en effet, à l'époque de Pausanias, on y avait déjà fait des fouilles (fait intéressant pour dater la visite de Pausanias).

D'autres lieux de culte proches d'Olympie étaient liés au même mythe. Ainsi, sur le territoire de ce qu'on a appelé plus tard l'Oktapolis de Pisa, il y a le petit site de Harpina, qui était en ruines déjà à l'époque de Pausanias. Aujourd'hui, on pourrait le localiser près de la chapelle de Panagiá à l'est de Miraka (**fig. 10**). On dit que l'habitat y a été établi par Oinomaos, fils d'Arès et appelé selon sa mère, Harpina. On y situait le tombeau des prétendants (**fig. 11**), tout près de Miraka, peut-être vers le sud-ouest. Wilhelm Dörpfeld a identifié ce lieu comme « Pisa » et y a trouvé des traces comprises entre le IIe millénaire et l'époque hellénistique. La datation n'est toujours pas plus précise aujourd'hui. Il est en revanche clair qu'il y a eu des cérémonies en l'honneur des prétendants, qu'on considérait comme ayant été établies par Pélops.

Au pied du mont Frangonisi, aux alentours de Miraka, il y a une zone funéraire d'époque tardo-hellénistique et romaine, où l'on a fait de riches découvertes archéologiques (**fig. 12**). Tout près, selon Pausanias (VI, 21, 11), il y avait un bâtiment avec les ossements de Pélops. Également proche était le sanctuaire d'Artémis Kordaka. Selon le mythe, c'est le lieu où s'est tenue la cérémonie de célébration de la victoire de Pélops, qui y a fait une dance micrasiatique, en souvenir de son pays natal.

Dans d'autres villages, comme Hérakleia (aujourd'hui près de Pournari, **fig. 13**), les Pisates célébraient le culte des nymphes ionides – du nom d'Iôn, lié à Pélops –, avec une source d'eau sulfurique qui était probablement utilisée pour guérison, jusque dans les années 1960 ; actuellement, l'aménagement de la source est en mauvais état.

D'autres lieux, comme Kikysion, Dyspontion, Salmonè peuvent être liés au mythe et au culte de Pélops. On doit y ajouter aussi les traces découvertes il y a 15 ans, par hasard, lors des travaux de construction d'un canal à Pyrgos, et qui doivent correspondre au sanctuaire de Déméter Chamynè. Il y avait aussi une fontaine, Piera, lieu de purification rituelle dans les cultes d'Olympie, organisés par les seize prêtresses d'Héra et les Hellénodikai de Zeus. Enfin, on ne doit pas oublier la voie sacrée (ἱερὰ ὁδός) empruntée par la procession entre Élis et Olympie.

En conclusion, bien qu'hypothétiques, les premières interprétations des nouvelles recherches de terrain à Olympie révèlent une image claire : elles nous font voir les éléments d'un paysage sacré, où l'imaginaire religieux et les rituels ont façonné les communautés profondément ancrées dans les territoires autour du sanctuaire. Olympie est un vrai pays saint, lié à toute la région d'Élis et au monde, au-delà de la mer.

Figures

Figure 1 : La basse vallée de l'Aphée, sur la carte de Kaupert, Dörpfeld 1882 (http ://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/curtius1882/0051).

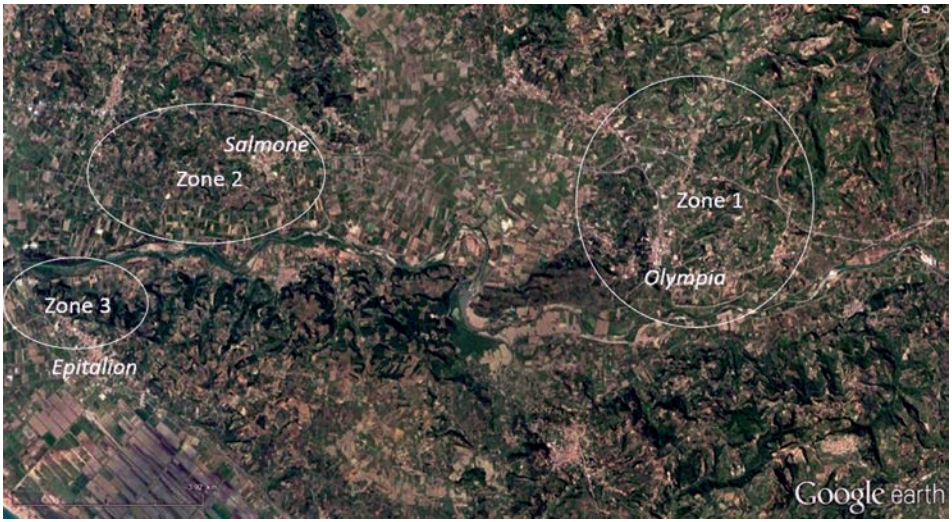

Figure 2 : Les zones de prospection dans le projet DFG de H.-J. Gehrke, F. Lang, A. Vött, *Der multidimensionale Raum Olympia (Griechenland)*.

Figure 3 : La vallée du Kladéos (H.-J. Gehrke).

Figure 4 : La zone de Mageiras (H.-J. Gehrke).

Figure 5 : Le cours de l'Alphée (H.-J. Gehrke).

Figure 6 : Photographie des fragments sculpturaux conservés dans le musée d'Olympie (© A. Patay-Horváth) et reconstitution du pédiment est du temple de Zeus à Olympie (Herrmann 1987).

Figure 7 : L'embouchure moderne de l'Alphée (H.-J. Gehrke).

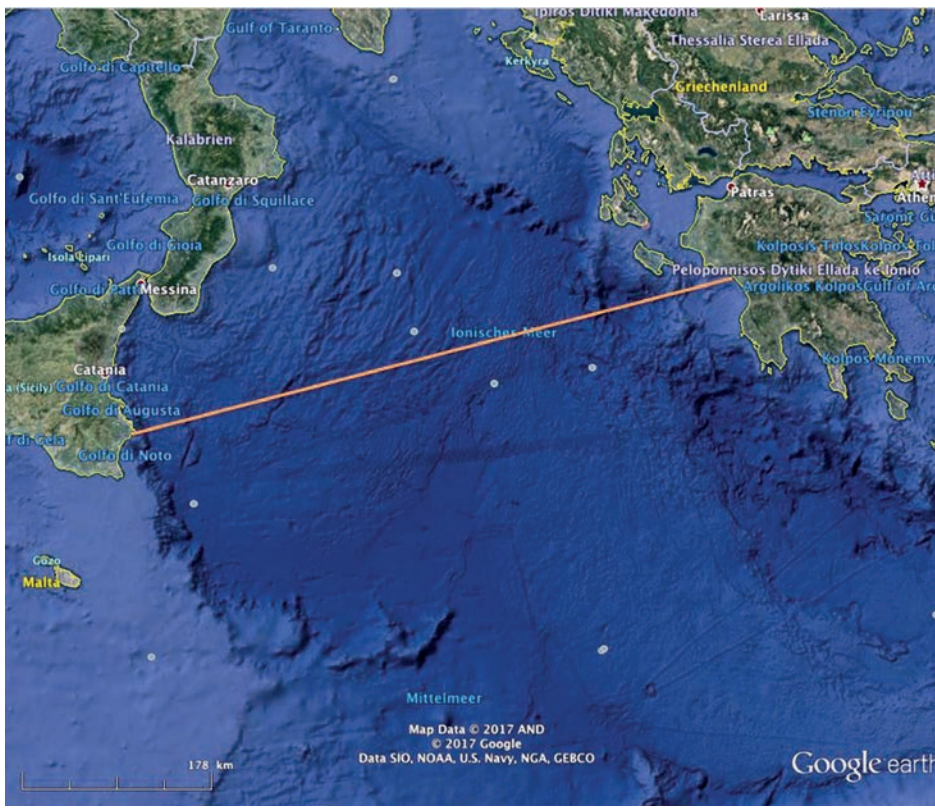

Figure 8 : La traversée de la mer Ionienne, d'Olympie à Syracuse, sur un fond de carte Google Earth 2017 (H.-J. Gehrke).

Figure 9 : L'aménagement moderne de la fontaine d'Ortygie à Syracuse (H.-J. Gehrke).

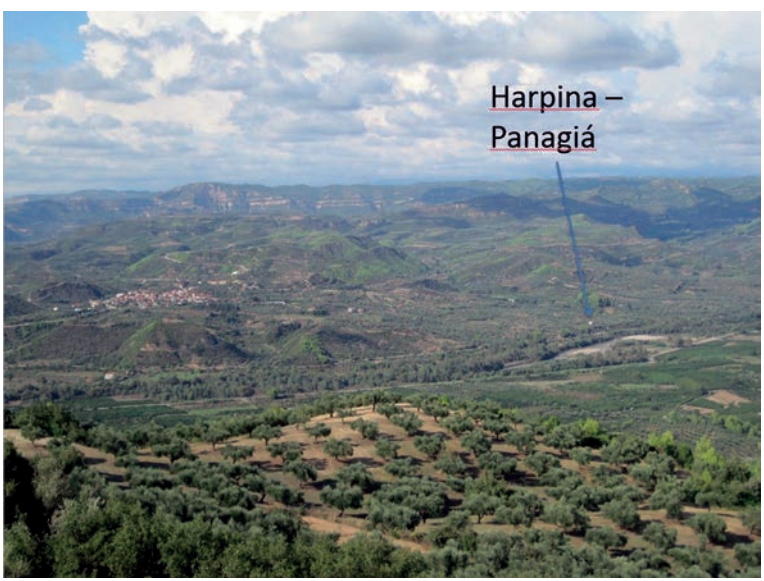

Figure 10 : Le site d'Harpina près de Panagiá, à l'est de Miraka (H.-J. Gehrke).

Figure 11 : Le tombeau des prétendants d'Hippodamie, près de Miraka (H.-J. Gehrke).

Figure 12 : La zone funéraire proche de Miraka (H.-J. Gehrke).

Figure 13 : Source d'eau sulfurique dans le village de Hérakleia (moderne Pournari) (H.-J. Gehrke).

Hans-Joachim Gehrke

III- Tradition et changements dans le paysage sacré de l'Étrurie romaine : enjeux chronologiques, politiques et culturels

Identifier les zones sacrées de l'Étrurie à l'époque romaine est une tâche particulièrement difficile, en raison de l'état de notre documentation. Beaucoup de sites ont été fouillés il y a longtemps, sans que leurs fouilleurs aient suivi des principes stratigraphiques. C'est ce que l'on voit quand on analyse les dépôts votifs, datés généralement avant le Ier siècle av. J.-C., selon des critères stylistiques et avec tous les problèmes chronologiques que cette datation pose, surtout pour les *ex-voto* en terre cuite. Or, les travaux récents, dus en particulier à Olivier de Cazanove, montrent que dans certains cas, pendant la haute époque impériale, certains objets votifs n'ont pas été enterrés dans des dépôts, mais ont continué à faire partie du paysage sacré « en tant qu'éléments familiers »[88]. Il est donc clair que l'on ne peut plus exclure une datation plus tardive de certains complexes votifs et donc de certains espaces sacrés, surtout si l'on prend en considération la présence importante, dans certaines régions étrusques, de la céramique romaine d'époque impériale, qui a été assignée – parfois seulement sur la base de préjugés –, plutôt à une phase de destruction qu'à une époque de fréquentation de la zone en question[89].

À ce propos, on peut présenter des exemples significatifs de deux édifices sacrés d'Étrurie : le grand temple de Vulci et ce que l'on appelle communément l'*Ara della Regina* de Tarquinia. On traitera de manière plus approfondie le cas de Véies : dans cet article, on examine toutes les zones sacrées urbaines et extra-urbaines de cette cité, qui présentent des traces de fréquentation à l'époque romaine ou qui ont été fondées après la conquête de Furius Camillus en 396 av. J.-C. On discutera donc les aspects chronologiques et culturels de tous ces contextes.

Le grand temple de Vulci

L'embase du grand temple de Vulci couvre une aire de 24,6x36,4 m et se conserve sur une hauteur maximale de 2,7 m. La documentation de Renato Bartoccini ne comprend pas de données stratigraphiques que l'on puisse utiliser pour établir la chronologie de la structure (**fig. 1**). Sur la base d'une comparaison avec le développement planimétrique du temple de l'*Ara della Regina* de Tarquinia, on a

88 De Cazanove 2015, p. 40.

89 Foti *et alii* 1959.

proposé une première phase du milieu ou de la seconde moitié du IVe siècle av. J.-C.[90] Mais des références à certains restes de décoration architecturale, parmi lesquels des antéfixes dites de la « IIIe période », certains chapiteaux de grandes dimensions, un fragment d'architrave avec une inscription latine sur deux lignes (..*esa*../..*ret*..) nous laissent supposer l'existence d'une phase importante d'époque romaine[91].

Le grand temple de Vulci est le plus grand édifice de la cité ; il est orienté selon la rue principale, couvrant une zone plane sur la hauteur centrale, où se situait aussi le forum romain. Le parement extérieur était construit avec des blocs de *nenfro*, conservés seulement au niveau de la fondation. En considérant la forme des murs intérieurs de la fondation du podium, on a supposé tout d'abord qu'il n'y avait eu qu'une *cella*, de 15x10 m, autour de laquelle il y aurait eu la péristasis, avec six colonnes sur la longueur et quatre sur la largeur et une double colonnade sur la façade. Les colonnes étaient probablement en travertin ; leur tronc lisse a dû être plâtré dès la première phase. D'une re-systématisation d'époque impériale daterait la réfection du toit, avec des corniches en travertin et autres structures en *opus caementicium*. Selon Giovanni Colonna, pendant cette phase on a éliminé la décoration en terre cuite – dont la documentation archéologique n'a conservé que quelques mentions génériques, concernant certaines antéfixes[92].

Le complexe a été reconsidéré par Francesco Buranelli, qui a étudié les matériaux découverts lors des fouilles de Vincenzo Campanari. Lors de ce réexamen, on a supposé que la première phase, qu'on croyait du IVe siècle av. J.-C. sur la base de la comparaison avec l'*Ara della Regina* de Tarquinia, pourrait en fait remonter au Ve siècle av. J.-C., en raison d'une série d'éléments architecturaux et votifs[93].

La structure du temple était en blocs bien assemblés et policés, avec une *anathyrosis* soignée. Le parement extérieur s'appuyait sur une base réalisée avec une technique moins soignée, à la même époque que les marches d'accès. En effet, dans le podium, on a reconnu deux techniques de construction. Pendant la phase plus récente, on a vraisemblablement agrandi la terrasse, ajouté les marches en face de l'édifice, changé l'entablement en bois avec celui en travertin. On a supposé que cet agrandissement correspondait à une consolidation de la fondation, pour la nouvelle élévation en travertin. Les marches d'accès au temple sont alignées sur l'axe viaire qui mène à la porte occidentale et qui ouvre une

90 Torelli 1975, p. 16 ; Colonna 1985, p. 78.

91 Colonna 1985, p. 78.

92 En général, sur le temple, voir Colonna 1985, p. 80.

93 Buranelli 1991, p. 244.

petite place devant l'édifice sacré[94]. La date de cette réorganisation de l'édifice sacré a été fixée à l'époque augustéenne, sur la base de trois chapiteaux ioniens en travertin, provenant du temple[95] (**fig. 2**). Cette chronologie s'appuie surtout sur le *kymation* ionique dont les dards séparant les oves ne sont pas encore transformés en flèches, analogue à celui de l'architrave du temple d'Apollon Sosianus et à l'élément ionien des chapiteaux composites augustéens du théâtre d'Ostie. À une date augustéenne renvoient aussi les rosettes avec des feuilles lancéolées sur les pluvines.

L'*Ara della Regina* à Tarquinia

Un autre exemple significatif est celui du temple poliade de Tarquinia, que l'on appelle généralement l'*Ara della Regina*. Selon la reconstitution de G. Colonna, pendant sa dernière phase, ce complexe aurait été complètement réorganisé[96] (**fig. 3**). C'est alors que trois pièces au fond de l'édifice auraient été détruites pour permettre l'extension de la *cella* et des *alae*. Ces structures nouvelles sont facilement identifiables car réalisées avec des blocs de tuf rouge[97]. Dans le même contexte, on a aussi monumentalisé la terrasse du temple, par un alignement ultérieur de blocs, décoré d'une corniche en *nenfro*[98]. De la haute époque impériale datent certaines pièces adossées au côté nord du sous-sol, construites par le remploi du matériel des phases antérieures. Dans deux de ces pièces, reliées entre elles, on a trouvé les fragments des célèbres *Elogia Tarquiniensia*[99]. En raison de leurs dimensions réduites, c'est à ces pièces que l'on a rapporté certains fragments des plaques Campana[100].

À la phase romaine on attribue aussi la fontaine en marbre d'un diamètre de 3 m, adossée à l'angle nord-oriental du temple. Sur la fontaine, il y a l'inscription *Q.·Cossutius P.f. (quattuor)uir i(ure)·[d(icundo) de sua] pec(unia) pro ludis*[101]. Le personnage cité dans l'inscription est peu connu. On connaît en revanche son inscription funéraire, sur un relief architectural en *nenfro*, sculptée en même temps que celle de sa femme.

---

94 Buranelli 1991, p. 243-244.

95 Buranelli 1991, p. 181-183.

96 Colonna 1985, p. 70-78.

97 Bonghi Jovino 2009, p. 11.

98 Bonghi Jovino, Bagnasco Gianni 2012, tav. 5.

99 Les pièces mesurent 3x3,15 m et 4,2x5,5 m. Pour la découverte et l'étude des *elogia*, voir Torelli 1975, p. 13-14.

100 Colonna 1985, p. 77.

101 Romanelli 1948, p. 257-258 ; Torelli 1975, p. 164-165.

L'absence du *cognomen* ainsi que l'inscription du numéral L sous la forme archaïque ⊥, dont les dernières attestations se situent à la fin du règne de Tibère, justifient la datation de l'inscription à l'époque augustéenne.

Dans le temple d'*Ara della Regina*, repère religieux, politique et naturellement idéologique de Tarquinia encore à l'époque romaine, on dédiait pendant la haute époque impériale des statues et des inscriptions, comme les célèbres *Elogia Tarquiniensia* déjà mentionnées. Comme on le sait des Fastes, il s'agit de la *gens Spurinna*, qu'on a rattachée à un descendant des *principes Spurinas*, peut-être *Vestricius Spurinna*, né à Rome entre 23-24 apr. J.-C. Il aurait été accueilli au Sénat sans avoir été consul, alors qu'il a pu être questeur sous Claude, en 47 apr. J.-C.[102] Ces éloges des *gentes* de Tarquinia reflètent une élaboration historico-littéraire complexe, vraisemblablement sur la base d'archives de famille, qui remontaient jusqu'à quatre siècles en arrière. Leur but était de mettre en avant la noblesse et l'antiquité de la propre *gens*, pendant une période difficile du point de vue politique et social[103].

Pour la chronologie de ces fragments, il faut prendre en compte la dédicace à *Iustitia*, ou, selon M. Torelli, au *signum Iustitiae*[104]. Il est intéressant, en ce sens, l'ajout à l'époque tibérienne, dans les Fastes Prénestins, de la date de 8 janvier, pour la dédicace d'un *signum Iustitiae Augustae*, qui aurait eu lieu sous le consulat d'un Silius, que l'on situe chronologiquement avant 20 av. J.-C. ou au 13 apr. J.-C. M. Torelli a interprété la dédicace de ce *signum*, réalisé probablement selon le modèle de celui de Rome, comme un essai de montrer que l'haruspice célébré pourrait être celui qui a suggéré à Tibère l'instauration du nouveau culte, sans doute à la suite de quelque prodige[105]. L'empereur semble avoir répondu de manière favorable à cette initiative. Face aux pressions locales et en s'appuyant sur des recherches érudites, Auguste avait ressuscité la ligue des *populi Etruriae*, à l'intérieur de laquelle les différentes métropoles se disputaient la supériorité. Dans ce contexte politique et culturel, les prétextes et l'orgueil des *nobiles* anciens et récents se manifestaient dans l'ambition d'obtenir le titre de *praetor* ou *aedilis Etruriae*[106].

---

[102] Torelli 1975, p. 97.

[103] Torelli 1975, p. 105-135. Outre les éloges des *Spurinna*, la fouille du temple a mis au jour une série d'inscriptions funéraires qui ont été assemblées par la suite en deux groupes fragmentaires, dans lesquels on a reconnu les éloges de quatre membres du *collegium LX haruspicum*.

[104] Torelli 1975, p. 116-117, a proposé de restituer : *[signumque I]ovis et Iustitiae et[iam] [eo loco conse] crandum*.

[105] Torelli 1975, p. 124-125.

[106] Torelli 1975, p. 192-193.

Aussi, le domaine religieux, avec les grands temples poliades de l'Étrurie, comme celui de Tarquinia ou de Vulci, eux-mêmes témoins d'une grande antiquité et noblesse, deviennent le champ d'action des familles étrusques nobles et anciennes, le pivot de leur propagande politique. Sûrement significative, pour ce discours, est la reprise du culte de *Nortia*, à *Volsinii Novi*, au IIIe siècle apr. J.-C., par un membre de la famille des *Rufii Festi*, d'ascendance étrusque locale, dont provenait aussi un *praetor Etruriae XV populorum*. Le message véhiculé semble le même : les anciennes familles étrusques se lient en quelque sorte aux cultes anciens et aux traditions pour revendiquer leur noblesse.

Véies

Le cas de Véies est exemplaire pour la phase romaine des zones sacrées étrusques[107] (**fig. 4**). Les prospections récentes y ont montré, entre le IVe et le IIIe siècle av. J.-C., une occupation de la cité plutôt réduite par rapport à celle des phases antérieures et concentrée surtout dans la zone centrale du plateau[108]. Il y a aussi des traces du début du IIe siècle av. J.-C. Toutefois, après cette phase, la cité aurait été abandonnée, à l'exception de quelques endroits à Macchiagrande et Piano della Comunità. Vient ensuite une reprise, que l'on associe au partage des terres sous César et aux interventions augustéennes. La cité d'époque impériale, qui semble couvrir une surface plus grande que celle des IVe-IIIe siècle av. J.-C. mais bien inférieure à celle de la cité étrusque proprement dite, se concentre dans la zone centrale de Macchiagrande, partiellement à Vignacce et à Comunità. De cette phase relève le forum, un édifice thermal avec des citernes, un réseau d'approvisionnement en eau ainsi que le théâtre et autres édifices publics[109].

Un autre secteur d'époque impériale a été découvert le long de l'axe viaire principal A, au centre-sud de Campetti. Au bord de cette rue comme dans la ville on a trouvé « quelques tombeaux construits, même monumentaux », alors que la nécropole a été localisée le long des versants de Campetti, surtout ceux de l'est et du nord et aux bords des voies d'accès à la cité, au nord-est du plateau, immédiatement à l'extérieur des

[107] En général, sur les zones sacrées de Véies, voir Colonna 2002 ; Colonna 2009 ; Colonna *et alii* 2004 ; Gaultier 2010.

[108] Pour la phase romaine de Véies, voir Liverani 1984 ; Liverani 1987 ; Papi 2000, p. 103-115 ; Soricelli 2008 ; La Rocca 2017.

[109] Guaitoli 2016, p. 198-200.

murs[110]. En prenant en compte la phase d'abandon de la cité, on les a datées du début du IIIe siècle apr. J.-C.[111]

Véies – le sanctuaire près de la Porta Caere

Le sanctuaire proche de la Porta Caere est sans doute la seule zone sacrée datée sur une base stratigraphique dans toute l'Étrurie méridionale (**fig. 4.6** ; **5**). Le sanctuaire se situe dans une zone légèrement surélevée, par une accumulation artificielle de terre, pavée de tuf battu et délimitée au sud et à l'est par deux murs en blocs orthogonaux de tuf blanchâtre, longs de 11 et 16 m. On ne connaît toujours pas les limites nord et ouest de cette terrasse[112].

À l'intérieur, on a retrouvé deux constructions en blocs carrés, disposées sur le même axe : une, circulaire, est interprétée comme un puits, l'autre comme une piscine. Adossée à l'angle extérieur de la terrasse, on a construit à l'époque romaine une pièce longue et étroite, orientée nord-sud (5,25x1,1 m) ; le mur nord continue sur *ca* 1,5 m, au-delà du mur est de la terrasse.

Des données intéressantes pour la chronologie sont apparues lors de la fouille de ce qu'on a appelé la piscine. Le remplissage de cette citerne, creusée au IVe siècle av. J.-C., et le mur partiellement détruit contenaient deux couches : la plus ancienne datait de la fin du IIIe siècle av. J.-C. ; la couche supérieure appartenait au même niveau qu'un dépôt votif d'avant 50 av. J.-C.[113]

La fouille à l'intérieur de la pièce d'époque romaine a permis de reconstituer ses différentes phases. Sur la base de la céramique trouvée dans les couches d'écroulement (comprenant des tuiles situées au niveau du sol), l'abandon a été daté des premières années du règne de Claude, jusqu'en 50 apr. J.-C. L'élévation elle-même a été datée de l'époque triumvirale ou augustéenne, entre 50-30 av. J.-C. En effet, cette pièce avait été construite sur le remplissage du dépôt votif, qui se situe lui-même après le remplissage de la piscine, et date d'avant 50 av. J.-C.[114] Les fouilles ont permis aussi de reconstituer la chronologie du mur oriental de la terrasse, qui aurait été érigé après

110 Guaitoli 2016, p. 198-200.

111 Guaitoli 2016, p. 200.

112 Torelli, Pohl 1973.

113 Torelli, Pohl 1973, p. 49-53.

114 Torelli, Pohl 1973, p. 50.

le début du VIe siècle av. J.-C. Le terrassement réalisé sur le rasage des structures plus anciennes coïncide avec la phase de remplissage de la piscine, au début du IIIe siècle av. J.-C.[115] Le dépôt votif est daté vers le milieu du Ier siècle av. J.-C. La pièce romaine est datée du second triumvirat. Même si ces éléments ne permettent pas de reconstituer le type d'édifice sacré et ses variations architecturales à l'époque romaine, ils nous permettent toutefois de documenter une fréquentation évidente de la zone sacrée dans cette phase.

Quant au matériel votif récupéré pendant la fouille, il est important de prendre en considération le contexte de la découverte et sa chronologie. Le dépôt votif couvre plusieurs secteurs proches, surtout la piscine. Sa situation n'est pas ordonnée, mais s'étendait de manière irrégulière sur une surface de 4x1,5 m. La couche incendiée, avec le matériel votif, souvent de *ca* 30 cm, se concentrait surtout dans la piscine (couche II), alors qu'à l'extérieur elle s'étendait surtout dans ce qu'on a appelé la pièce romaine (couche II) ainsi que dans certains trous qui ont percé le sol de la terrasse. Sur la base des fragments céramiques, dont une grande partie est datée entre le IIe et la première moitié du Ier siècle av. J.-C., le dépôt a été daté autour du milieu du Ier siècle av. J.-C., avec un *terminus ante quem* en 50 av. J.-C. : c'est à partir de cette date que l'on date la construction de ce qu'on appelle la pièce romaine[116]. Or, si la céramique est datée sur la base des comparaisons avec les autres contextes céramiques, le matériel votif a été étudié seulement du point de vue typologique, sans des propositions chronologiques pour les divers types de matériaux. Font exception les statuettes, qu'on a généralement identifiées comme étant de style tardo-républicain[117].

Toutes ces données prennent une importance particulière si l'on considère qu'il s'agit du seul dépôt de Véies documenté stratigraphiquement, malgré les limites méthodologiques d'une fouille de la fin des années soixante. Il s'agit surtout du seul dépôt pour lequel on a proposé une chronologie sur la base des formes céramiques et non seulement sur la base du style des objets votifs, comme cela a été fait pour les autres dépôts votifs de Véies et d'ailleurs. Ces informations, oubliées à tort, ont cependant un rôle très important dans l'analyse des contextes sacrés de l'Étrurie romaine : en effet, sur la base des matériaux les plus tardifs de ce dépôt de Véies, on pourrait descendre jusqu'à la moitié du Ier siècle av. J.-C. la chronologie des objets votifs, autrement située seulement jusqu'au IIe siècle av. J.-C.

Les objets en terre cuite composant ce dépôt offrent des informations particulièrement intéressantes : on en ignore le nombre complet, mais ils sont comparables

115 Torelli, Pohl 1973, p. 57.

116 Torelli, Pohl 1973, p. 126-127, 227.

117 Torelli, Pohl 1973, p. 248.

à ceux d'autres contextes étrusco-italiques de l'époque républicaine tardive[118]. Parmi les statuettes, on remarque le type qui représente Minerve sur son trône, dont on a au moins deux exemplaires – un entier et un fragment de tête[119] (**fig. 6**). Minerve est représentée sur le trône, avec un *chiton* resserré sous la poitrine et un *himation*. Sur la poitrine, elle a le *gorgoneion*, alors que sur la tête elle porte un casque ailé, à crête, avec *lophos* ; la main droite, au niveau du ventre, tient une patère. Le trône s'appuie sur une base haute, avec des pieds en forme de lion, alors que sur le dos de la statuette il y a un caducée.

Le plus grand nombre d'objets votifs en terre cuite est formé par des *ex-voto* anatomiques : 1 œil, 2 oreilles, 11 jambes, 28 pieds, 22 mains, 31 intestins, 110 sexes masculins, 149 sexes féminins, 170 utérus, 17 seins[120]. Cette statistique des *ex-voto* anatomiques est frappante, dans la mesure où l'ensemble représente plus de 85 % du nombre total des *ex-voto*, tandis que plus de 70 % de tous les *ex-voto* sont constitués d'organes génitaux, masculins et féminins, d'utérus, de seins ou plus généralement d'organes liés à la sphère de la fertilité. C'est pourquoi on peut identifier la divinité tutélaire de la zone sacrée probablement avec une divinité féminine, qu'on peut même déduire des statuettes. En effet, dans ce groupe d'objets votifs, une importance particulière revient aux deux statuettes de Minerve, divinité qui, dans son acception médicale, est clairement liée à la *sanatio*, comme le montre son culte à Rome[121]. Un autre aspect en faveur d'un culte de Minerve pratiqué dans cette zone sacrée est le lien avec le théâtre et les acteurs, illustré par une statuette montrant un couple de jeunes acteurs. À partir de la fin du IIIe siècle av. J.-C., le temple de Minerve sur l'Aventin est devenu le siège de corporations, surtout d'acteurs et d'écrivains.

Véies – les zones sacrées dans la région Campetti. Le sanctuaire dit de Campetti Nord

Une phase d'époque romaine à Véies est documentée aussi à Campetti. Le sanctuaire que l'on appelle de Campetti Nord (**fig. 4.8**), avec ses restes architecturaux peu significatifs, n'est plus visible aujourd'hui ; il était situé à l'abri, sur le côté intérieur

118 On a enregistré 11 têtes masculines et 14 féminines, toutes *uelato capite* ; trois têtes d'enfants, dont une couverte ; 2 moitiés de têtes ; 18 fragments de statues, 12 masques, dont 10 semi-ovales et deux circulaires, 44 statuettes entières et fragmentaires. Ce dernier groupe est constitué presque entièrement de statuettes féminines drapées, représentant vraisemblablement les femmes faisant les offrandes, dont une avec une grenade (Torelli, Pohl 1973, p. 252, n. 6, fig. 131).

119 Torelli, Pohl 1973, p. 248-249, n. 1-2, fig. 127-128.

120 Torelli, Pohl 1973, p. 227-258.

121 Pour l'identification d'un culte de Minerve, voir aussi Colonna 2006, p. 13.

du secteur nord de la fortification. On y a trouvé deux pièces, dont une (A), plus grande (20x17 m), est orientée est-ouest, parallèlement au mur[122]. De la seconde (B), différente de la première, on a découvert seulement l'angle nord-ouest, construit en blocs de tuf. Les murs de cette dernière structure (B) ont été interprétés comme les fondations d'un édifice ; la première pièce (A) a été considérée comme étant une clôture hypèthre[123].

Les fouilles du Groupe Archéologique Romain (GAR) ont révélé quelques structures, identifiées avec des restes de l'édifice B. On y a fouillé une grotte artificielle avec un pilastre central plâtré, autour de laquelle s'est probablement développée l'enceinte sacrée[124].

L'analyse des objets votifs a mis en évidence une fréquentation entre la fin du VIe et le IIe siècle av. J.-C.[125] L'analyse plus attentive des photos de fouilles a montré que les nombreux vases disposés sous les murs pouvaient évoquer un rituel de fondation[126]. Il s'agit de vases fermés avec deux anses, sans doute des hydries, déposées l'une à côté de l'autre avec la bouche vers le haut. Sur la base de ces hydries, la réorganisation de la zone sacrée de Campetti a été datée entre le IVe et le IIIe siècle av. J.-C.[127]

Quant au matériel votif, le groupe le plus important est constitué de 3 000 *ex-voto* en terre cuite retrouvés pendant les fouilles de Massimo Pallottino[128]. La présence des statuettes kourotrophes ainsi que de figurines en terre cuite avec un porcelet indique un milieu cultuel féminin chtonien, dans lequel on peut vraisemblablement reconnaître *Vei*, assimilée à la Déméter des Grecs[129]. C'est à Déméter que l'on peut associer aussi les hydries découvertes en grande quantité pendant les fouilles du GAR. En effet, ce type de vases est particulièrement répandu dans les sanctuaires de cette déesse, comme on le voit en Sicile et en Grande Grèce[130]. De manière analogue, la grotte artificielle peut être comparée à celles des sanctuaires de Déméter, surtout en Sicile[131].

122 Pour les fouilles de cette zone, voir Comella, Stefani 1990, p. 11-13 ; Carosi 2002, p. 355-358.

123 Pallottino 1938-1939.

124 Carosi 2002.

125 Vagnetti 1971 ; Comella, Stefani 1990, p. 202.

126 Carosi 2002, p. 370-373.

127 Carosi 2002, p. 366.

128 Vagnetti 1971 ; Comella, Stefani 1990.

129 Comella, Stefani 1990, p. 205.

130 Comella, Stefani 1990, p. 206 ; Carosi 2002, p. 365-374. Particulièrement intéressant dans ce cadre est le Thesmophorion de Bitalemi à Géla : voir dernièrement Verger 2011.

131 Comella, Stefani 1990, p. 203. En général, sur le culte de Déméter, voir aussi Hinz 1998.

Sur la base de ces comparaisons, on a proposé d'y reconnaître un culte chtonien proche de celui de la Déméter Thesmophoros, qui veille sur les rassemblements, les naissances et les mariages[132]. Pour l'identification de ce culte à l'époque romaine, on retient la découverte d'une onochoé avec la dédicace *C<e>rere L. Tolonio(s) d(edet)*, datée de la seconde moitié du IVe siècle av. J.-C. Le même *Tolonio(s)* aurait consacré une œnochoé analogue à Minerve dans le temple de Portonaccio[133]. La dédicace semble attester l'identification par les colons romains de la divinité de cette zone sacrée avec Cérès, une divinité avec une connotation chtonienne analogue et liée, au même titre que *Vei*/Déméter, à la fertilité.

Parmi les découvertes, il y a aussi des statuettes d'Apollon. Leur nombre important prouve l'association du dieu au culte de Cérès, vraisemblablement à partir de l'époque romaine[134]. La faible présence d'*ex-voto* anatomiques semble exclure un lien avec le domaine de la *sanatio*. Plutôt qu'un Apollon *Medicus*, on doit supposer un Apollon oraculaire, analogue à celui du sanctuaire de Portonaccio[135].

Dans le sanctuaire de l'emporium de Gravisca de même qu'à Rome, dans le temple de Cérès, *Liber* et *Libera* sur l'Aventin, le culte de Déméter a été relégué à l'extérieur de la cité parce qu'il était perçu comme étranger et de nature plébéienne. Ces caractères correspondent aussi à la zone sacrée de Campetti Nord[136]. À l'époque romaine, les colons de la cité auraient donc revigoré le culte de Campetti, surtout à cause de son lien avec les classes sociales inférieures. Près de ce sanctuaire de Cérès, les colons ont établi d'autres lieux de culte, dont ceux de la Porte Nord et de Macchiagrande. Ce secteur de la cité serait donc devenu le pôle de référence des classes plébéiennes, comme l'Aventin à Rome[137].

Véies – la zone sacrée de Campetti Sud

Au nord-ouest de la porte connue sous le nom de porte de Portonaccio, un peu plus de 200 m au sud de la Porta Caere, il y a la zone sacrée de Campetti Sud[138] (**fig. 4.5**).

---

132 Pallottino 1938-1939 ; Comella, Stefani 1990, p. 204-210 ; Carosi 2002, p. 372-373.

133 Vagnetti 1971, p. 176-177 ; Comella, Stefani 1990, p. 212. Pour la dédicace à Menerva dans le temple de Portonaccio, voir *ILLRP* 237 ; Ward Perkins 1961, p. 54 ; Torelli 1982, p. 126.

134 Pour les attestations d'autres divinités dans le sanctuaire de Campetti, voir Comella, Stefani 1990, p. 59-60, 213.

135 Comella, Stefani 1990, p. 212.

136 Comella, Stefani 1990, p. 214-216.

137 Torelli 1982, p. 126-127 ; Torelli 1988, p. 69 ; Comella, Stefani 1990, p. 215.

138 Giontella 2012, p. 138 ; Fusco 2011.

La structure mise au jour est disposée sur deux terrasses et couvre presque 1 ha[139]. L'édifice présente une organisation planimétrique très complexe. Au moins à partir de la fin du Ier siècle av. J.-C. (période IV-V), ce complexe a été interprété comme un édifice thermal, avec une finalité thérapeutique et cultuelle[140].

On y a reconnu différents cultes, dont celui d'Hercule, des *Fontes*, de Diane, d'Hygéia – associée peut-être à Esculape : ces cultes sont tous liés à l'eau et à ses qualités thérapeutiques. Eu égard ces divinités, il s'agit probablement d'une zone thermale proche d'une ou de plusieurs sources, où il y avait des activités hydrothérapeutiques, avec des cultes liés à la guérison. Ce complexe a des parallèles sur les sites des *Aquae Apollinares novae*, des *Aquae Caeretanae* et des *Aquae Cutilae*, où l'on ne trouve pourtant pas l'articulation architecturale classique des thermes. Ces sites sont situés dans les zones périphériques ou dans la banlieue proche d'une cité[141].

Véies – la zone sacrée du Piano di Comunità

Le complexe archéologique le plus important de la cité étrusque et romaine est celui du Piano di Comunità, dans le secteur sud du plateau de Véies[142] (**fig. 4.2**). Dès le milieu du XIXe siècle, on y a trouvé des restes de décoration architecturale et de matériaux votifs provenant d'un temple[143]. C'est dans cette zone que Francesco Vespignani, beau-frère de Rodolfo Lanciani, a entrepris une fouille, entre janvier et avril 1889, grâce au soutien de l'impératrice du Brésil, Thérèse-Christine de Bourbon-Siciles[144]. Il a trouvé des structures auxquelles on a attribué un caractère public, dont un mur de terrasse en blocs rectangulaires de tuf, avec la partie supérieure en *opus reticulatum*, devant lequel s'étendait un portique avec des colonnes en briques stuquées d'un diamètre de 68 cm. En dehors de ces structures, on a trouvé un riche dépôt votif, connu sous le nom de Lanciani.

139 Fusco 2001 ; Fusco 2008-2009 ; Fusco 2011. Selon G. Colonna (2009, p. 53), la structure est disposée sur trois terrasses.

140 Fusco 2008-2009, p. 450.

141 Fusco 2008-2009, p. 483-485. En général, sur le thermalisme thérapeutique et ses implications culturelles, voir Sapelli Ragni, Mari 2011 ; Zanovello 2011. Sur le rôle des eaux thermales en rapport avec le soin pour les animaux, voir Bassani *et alii* 2011.

142 Belelli Marchesini 2001, p. 23 ; Colonna *et alii* 2004, p. 206 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 769.

143 Le matériel provenant de Piano di Comunità est décrit par L. von Urlichs en 1846, qui a acquis des terres cuites lors de son voyage à Véies : von Urlichs 1846 ; Colonna *et alii* 2004, p. 207.

144 Lanciani 1889. Pour une synthèse récente sur l'histoire des fouilles dans ce secteur de la cité, voir Colonna *et alii* 2004, p. 206-209 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 11-19, 772.

Dans son analyse de la topographie de Véies, John B. Ward Perkins a interprété les structures fouillées par R. Lanciani comme une ville romaine superposant des structures plus anciennes, dans lesquelles il reconnaissait l'enceinte d'un temple[145]. À partir de 1997, l'Université « Sapienza » de Rome a organisé des fouilles plus étendues dans ce même secteur[146]. Même si les matériaux trouvés dans les niveaux plus anciens n'offrent pas d'indices probants pour la connotation sacrée de la terrasse, celle-ci a toutefois été interprétée comme le lieu d'un temple, auquel on a associé le dépôt votif de Lanciani. Dans ce temple hypothétique, Mario Torelli a reconnu le lieu de culte de Junon *Regina*, situé par Tite-Live sur l'*arx* de la cité de Véies[147]. Cela implique l'identification de l'*arx* de Véies avec le Piano di Comunità et non pas avec la Piazza d'Armi, comme on le proposait jadis[148].

Au-dessus des structures étrusques, on a placé un complexe articulé, de grandes dimensions, en position dominante, que l'on appelle généralement l'édifice Lanciani et que l'on interprète comme une villa de l'époque tardo-républicaine, fréquentée encore à l'époque impériale[149].

Le dépôt votif contenait une antéfixe en forme de tête féminine portant une coiffure en côtes de melon (*Melonenfrisur*). Il s'agit d'une production romaine datée du IIe siècle av. J.-C.[150] Le type est attesté aussi parmi les découvertes de Campetti Nord[151]. À un schéma attesté à Rome, entre le IIIe et le IIe siècle av. J.-C., a été rattaché également un fragment d'antéfixe représentant une figure masculine, sans doute un silène, la tête couverte d'une couronne de rosettes et feuilles de vigne[152]. Ces éléments, même exigus, semblent mettre en évidence une phase ou, du moins, une intervention du IIe siècle av. J.-C., qui doit faire référence à un édifice sacré[153].

145 Ward Perkins 1961, p. 27.

146 Sur ces recherches, voir Colonna 1998 ; Colonna *et alii* 2004, p. 207-220 ; Bartoloni 2009, p. 65-123 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 770-777. Sur les recherches plus récentes, voir Bartoloni 2014, p. 59 ; Belelli Marchesini 2015.

147 Tite-Live, V, 21, 1-4 ; 10.

148 Torelli 1982.

149 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 770 ; Belelli Marchesini 2015, p. 22.

150 Pensabene, Sanzi Di Mino 1983, p. 86, 84-89, tav. XXIV-XXV ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 727, tav. LXXXIX a-b.

151 Comella, Stefani 1990, n. 9, p. 168, tav. 42a.

152 Pensabene, Sanzi Di Mino 1983, tipo 23, 78, 59, tav. XVIII ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 727, tav. LXXXIX c.

153 Colonna *et alii* 2004, p. 209, 218-219.

De toutes les recherches menées jusqu'à aujourd'hui, les données les plus consistantes concernant le temple poliade de Véies proviennent du dépôt votif de R. Lanciani[154]. Ce dépôt, qui occupait une zone assez grande de forme presque circulaire, à cheval sur le bord de la colline, contenait – selon la fouille de 1889 – environ 2 000 *ex-voto* entiers et un grand nombre de fragments, estimés alors en beaucoup de mètres cubes, qui ont été réenterrés. Hélas, une grande partie des matériaux récupérés lors de cette première fouille ont été dispersés. Les fouilleurs clandestins ont eux aussi appauvri continuellement les secteurs restés enterrés. Aujourd'hui, on connaît 3 003 fragments, conservés dans différents dépôts des musées italiens et allemands ; ils ont été étudiés récemment de manière exhaustive par Gilda Bartoloni et Maria Gilda Benedettini. Mais il est clair qu'il ne s'agit que d'une petite partie du dépôt votif qu'on ne peut plus reconstituer pour des statistiques quantitatives[155].

Parmi les objets votifs, presque tous en terre cuite, il y a des statues, des bustes, des têtes isolées, des masques, des bébés, des statuettes d'hommes et d'animaux, des *ex-voto* anatomiques, des *cippetti*, des poids de métier et ce qu'on a interprété comme des chenets. Le dépôt contenait aussi un groupe de *ca* 90 fragments de céramique, qui couvrent une période allant de l'âge du fer à l'époque archaïque et de la fin du IVe au milieu du IIe siècle av. J.-C. Il faut toutefois attirer l'attention sur un aspect intéressant, qui n'a pas été pris en considération dans la chronologie du dépôt : 42 fragments sont datables après le IIe siècle av. J.-C. Pour cette raison, ils ont été considérés comme ayant une provenance douteuse. Parmi eux, il y a 22 fragments d'amphores identifiées comme tardo-antiques et 7 fragments de céramique sigillée italique, qui pourraient indiquer une chronologie plus tardive que celle qui a été établie exclusivement sur les critères stylistiques des statues et statuettes[156].

Quant à l'identification des objets, particulièrement significatives sont les statues en terre cuite, produites en grande partie dans une matrice, et certains exemplaires fabriqués entièrement à la main : il s'agit, en tout, de 62 exemplaires fragmentaires, dont peu sont ceux qui peuvent être recomposés, même en partie. Ce groupe est important en raison du nombre réduit d'attestations de statues en terre cuite dans les contextes votifs étrusco-italiques, vraisemblablement en raison du prix d'un tel don, qui indique un statut social élevé du dédicant. Selon M. G. Benedettini, dans le contexte du Piano di Comunità, la statuaire en terre cuite, datée stylistiquement du IIIe-IIe siècle av. J.-C.,

154 Lanciani 1889 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 16-19.

155 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 11-19.

156 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 707-726 ; pour les fragments plus tardifs, non inclus dans le catalogue, voir *ibid*., p. 707, n. 5.

perdrait son caractère exceptionnel pour être accessible à toutes les couches sociales, même serviles – comme pourraient le prouver les exemplaires de qualité faible[157].

On y compte *ca* 20 statues – dont deux féminines – de taille humaine, en ronde bosse ; un groupe plus important, de 27 exemplaires dont un féminin, est formé de statues qui reproduisent les individus à une échelle de 2/3 ou ½ de la taille humaine. Les statues masculines sont de loin plus nombreuses que celles des femmes et des enfants. S'y ajoutent des exemplaires non identifiables. Presque toutes les statues sont drapées, la tête couverte (*uelato capite*) ; il n'y a qu'une figure nue[158] (**fig. 7**). À peu près toutes les statues entrent dans la catégorie du dédicant qui se tient debout, couvert d'un manteau : c'est un type attesté à Rome jusqu'à l'époque impériale, par des exemplaires en bronze de petite et grande taille[159]. La plus grande partie a une toge qui couvre tout le corps, y compris les deux bras et la tête, comme la *Manteltoga* de l'orateur attique[160]. Le type majoritaire dans ce dépôt, entre le IIIe et une partie du IIe siècle av. J.-C., a une toge longue jusqu'aux chevilles, le bras droit sortant du *sinus* et le bras gauche longeant le corps[161].

Les statues à 2/3 ou à ½ de la taille humaine se caractérisent surtout par la schématisation extrême et par la structure tubulaire du corps, qui s'allonge progressivement ; les volumes s'aplatissent, suite à la disparition de la draperie. Les membres supérieurs sont surdimensionnés[162] (**fig. 8**). On considère que ces statues sont issues d'une production spécifique de Véies, au IIe siècle av. J.-C.[163] Il est cependant intéressant de les comparer à certains exemplaires trouvés dans le dépôt votif de la zone sacrée de la Porta Caere, qui datent du milieu du Ier siècle av. J.-C.[164] (**fig. 9**). Cette comparaison ne nous permet donc pas d'exclure une chronologie plus basse, après le IIe siècle av. J.-C., pour tout le groupe de statues qui correspondrait à un stade ultime de l'évolution de la statuaire en terre cuite, caractérisé par une certaine dégénérescence formelle[165].

157 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 27, 46-49.

158 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 29-30, tav. I a-b.

159 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 30.

160 Hafner 1966-1967, p. 41-44 ; Costantini 1995, 5 sq. ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 31, tav. VIII c ; VIII f.

161 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 32-33, tav. II d.

162 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 34-35, tav. VI c.

163 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 36, tav. IX h ; XVI b-c ; XVIII a, c, f.

164 Torelli, Pohl 1973, p. 234, fig. 110, B2-B3.

165 Lanciani 1889, p. 64 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 37, 47.

Parmi les statues de dédicants, il y a aussi quatre enfants, que l'on identifie ainsi sur la base des têtes collées sur des corps habillés en toge. C'est un aspect intéressant car ces représentations anticipent le changement d'état d'enfants en adultes et donc la transformation en membres de la communauté[166].

Statistiquement, les plus nombreuses offrandes du dépôt de Piano di Comunità sont les 580 têtes isolées. Parmi les 347 têtes masculines, il y a peu de têtes barbues (8 exemplaires), correspondant au type viril plus ancien et datées en conséquence de la fin du IVe siècle av. J.-C. Les autres têtes masculines sont imberbes et ont une apparence juvénile[167]. Les têtes d'enfants ne correspondent pas à des bébés mais à des âges compris entre l'enfance et la préadolescence[168].

Les *ex-voto* anatomiques sont liés à des croyances de guérison ou de fertilité. *Ca* 60 % (108 exemplaires entiers et 182 fragments) correspondent à des membres, surtout inférieurs, qui ont une double valeur, indiquant à la fois une demande de guérison et de protection pendant un voyage[169].

Il y a aussi des statuettes d'animaux : parmi les 117 exemplaires entiers et 34 fragments, il y a 50 figures bovines, 59 porcines, quelques exemples de chevaux ou de moutons et de chèvres[170].

Parmi les formes les plus rares de l'époque tardo-archaïque, il y a surtout les statuettes représentant des figures féminines assises, les mains sur les genoux, et celles des guerriers. À cause de l'antéfixe de la divinité au casque, on a proposé de reconnaître sur la zone sacrée de Piano di Comunità une divinité féminine kourotrophe ou guerrière. Ces caractéristiques ont été attribuées à *Iuno Popluna*, protectrice des naissances ou de la jeunesse sous les armes, ce qui convient au rapprochement des objets votifs de cette époque avec ceux du sanctuaire de *Menerva* de Portonaccio[171].

En revanche, à partir de la fin du IVe siècle av. J.-C. et à l'époque romaine, on a proposé de reconnaître un changement de culte, qui se reflète dans les offrandes. Pendant cette phase, à laquelle correspond presque la totalité des objets votifs, le culte serait encore de type féminin mais aurait perdu son aspect matronal et kourotrophe,

166 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 42, tav. XIII a-b.

167 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 155-157, tav. XXIII c.

168 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 187.

169 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 467-584.

170 Söderlind 2004, p. 278, tav. 1 ; Bartoloni, Benedettini 2011, p. 437.

171 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 782-783.

pour une connotation plutôt civile. Les statuettes et les têtes d'enfants montrent un intérêt évident non pour l'enfance mais pour l'adolescence, comprise comme phase de passage vers l'âge adulte. À cette phase de passage, avec ses rituels, correspond aussi le dépôt des *bullae* ou des oiseaux de la part des *iuuenes*, représentés en *toga uirilis*, ou encore les statuettes avec les coiffures marquant les *seni crines* des *puellae*[172]. C'est pourquoi la divinité de cette zone sacrée apparaît tutélaire des *ciues*, représentés par les nombreuses têtes et statues d'adultes mais aussi par les adolescents qui garantissent le renouvellement de la *res publica*. En ressort le caractère fortement poliade du culte, pour une divinité qui dirige et protège tout le corps civique, composé aussi bien de groupes sociaux plus élevés – illustrés par les statues ou les pieds chaussés de *calcei* –, que par les groupes plébéiens, auxquels on attribue généralement les *ex-voto* d'apparence plus pauvre[173]. Ces caractéristiques correspondent bien à un culte de Junon. Il est en revanche plus difficile d'accepter – comme on l'a proposé – l'hypothèse d'un culte de Déméter-Cérès, seulement sur la base des statuettes porcines[174]. Il n'y a, en effet, aucun objet votif qui nous oblige à supposer un tel culte.

En toute vraisemblance, tout ce matériel peut être rattaché à un temple de Junon, surtout en tenant compte du fait que l'*euocatio* ne suppose pas la fin du culte, mais seulement le déplacement du *signum* de la divinité[175]. L'activité cultuelle semble donc se poursuivre sur l'*arx* de Véies à l'époque romaine, vraisemblablement de manière analogue à celle du temple de Junon sur l'Aventin, où a été déplacée la déesse de Véies en 392 av. J.-C.[176]

De plus, le culte de Junon n'exclut pas une valeur salutaire et thérapeutique, à laquelle on doit lier le nombre important d'*ex-voto* anatomiques, surtout les membres inférieurs[177]. Ce genre d'objets consacrés, liés, certes, à la sphère de la *sanatio* mais, dans ce sanctuaire, également au caractère poliade de la divinité, pourraient signifier ici plus probablement une demande de protection pendant les voyages : c'est ce que pourrait indiquer également la situation du sanctuaire près de la porte de la cité.

---

172 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 786-787.

173 Sur les divinités poliades, voir Boos 2011 ; Boos 2014.

174 Bartoloni, Benedettini 2011, p. 787.

175 Torelli 1982, p. 128.

176 Tite-Live, V, 22, 6-7 ; 31, 3.

177 Sur les fonctions thérapeutiques du culte de Junon, voir Pensabene 2005, p. 128.

Véies – les contextes sacrés de Macchiagrande. La zone sacrée proche de la Porta Capena

Une autre zone sacrée fréquentée de manière évidente à l'époque romaine est celle connue sous le nom de Macchiagrande, au nord-ouest du plateau de Véies[178] (**fig. 4.10**). La fréquentation de la zone sacrée est datée à partir de la fin du IVe et jusqu'au IIe siècle av. J.-C. La grande partie des matériaux remonte au IIIe siècle av. J.-C. Mais un petit nombre de fragments de céramique sigillée italique, datés entre 50/30 et 50 apr. J.-C., prouvent une fréquentation plus tardive. Celle-ci est confirmée aussi par une série de *unguentaria* en verre, en forme de gouttes, attestant un culte avec des formes diverses, lors d'une reprise lente de l'activité dans le sanctuaire, entre le Ier et le IIe siècle apr. J.-C., avant l'abandon complet à la fin du IIe siècle apr. J.-C.[179]

L'analyse du matériel votif retrouvé pendant les recherches de terrain a montré que le groupe le plus important est constitué de têtes, statues et *ex-voto* anatomiques. De même que dans d'autres dépôts votifs étrusco-italiques, on a trouvé aussi des statuettes d'enfants, d'animaux, des *cippetti* ainsi que de la céramique et des fragments architecturaux[180].

Toutes les têtes sont couvertes. Ce type d'*ex-voto*, répandu à partir de la fin du IVe siècle av. J.-C. dans le Latium et surtout à Rome, est probablement dû à la coutume romaine de sacrifier *uelato capite*, à la différence de l'habitude étrusque et grecque de sacrifier *aperto capite*[181].

Comme on l'avait anticipé, très nombreux dans la zone sacrée de Macchiagrande sont les *ex-voto* anatomiques. Le groupe le plus important est celui des membres supérieurs : on y remarque surtout une main gauche moulée pour montrer des signes de flétrissement après une maladie[182]. La situation est donc clairement différente de celle des autres sanctuaires, où les membres inférieurs sont plus nombreux en comparaison avec les membres supérieurs[183]. Ces *ex-voto* liés à la sphère de la *sanatio* ont été associés à l'inscription qui atteste dans cette zone un culte d'Apollon, qui serait à interpréter donc plutôt comme *medicus*, qu'avec une fonction oraculaire[184]. Le nombre d'*ex-voto*

178 Olivieri 2005, p. 179.

179 Olivieri 2005, p. 184.

180 Olivieri 2005, p. 180, 182, tav. II, C.

181 Comella 2005, p. 48 ; Olivieri 2005, p. 180-183.

182 Olivieri 2005, p. 183.

183 Olivieri 2005, p. 183.

184 Olivieri 2005, p. 184.

en forme d'utérus et de seins, liés vraisemblablement à la fertilité, est aussi évocateur. Il faut leur ajouter aussi les statuettes de bébés[185].

Pour identifier le culte, il faut prendre en compte la série de huit autels en tuf gris, avec une grande cavité rectangulaire dans la partie supérieure, trouvés l'un à côté de l'autre[186]. Six d'entre eux portent des inscriptions. Sur chacun il y a un nom différent de divinité : *dis deabus*, *Victorie*, *[M]inerv<i>a*, *Apoline*, *Ive[L]ib(e)rt(ati)*[187]. Il s'agit donc de divinités olympiennes comme Apollon et Minerve et de divinités entrées plus tard dans le panthéon romain, comme *Victoria* et Jupiter *Libertas*, dont le sanctuaire se trouvait *in Auentino*. M. Torelli a montré que le temple de Jupiter *Libertas* était lié topographiquement aux temples de Minerve et de Junon *Regina*, érigés après la conquête de l'Étrurie. Surtout le temple de Minerve a probablement été construit après l'*euocatio* de Falerii, alors que le temple de Junon *Regina* a été construit par Camille après l'*euocatio* de Véies[188]. Il faut ajouter qu'Apollon et Minerve sont deux dieux vénérés dans le temple de Portonaccio, dans le territoire de Véies, alors que Jupiter *Libertas* est un aspect plébéien de Jupiter. La connotation plébéienne est indiquée aussi par la *Victoria*, introduite à Rome en 294 av. J.-C. par le général plébéien L. Postumius Megellus. Les inscriptions semblent donc évoquer l'atmosphère de la conquête liée naturellement à Véies : le regroupement des dieux et déesses, *dis deabus*, est le complément nécessaire pour intégrer les divinités adorées en ce lieu[189]. La chronologie des autels, datés sur la base des inscriptions du IIIe siècle av. J.-C., semble indiquer une réalité plus ancienne, relevant des premières phases de la présence romaine à Véies[190].

Tous ces éléments font penser qu'à Macchiagrande il y a un sanctuaire qui n'a pas eu de phase étrusque mais qui reflète le climat religieux de Véies à l'époque romaine, avec une religiosité analogue à celle du sanctuaire des 13 autels de Lavinium et au sanctuaire extra-urbain des *cippi Pisaurenses* : ils se caractérisent tous par une pluralité de présences divines[191].

185 Olivieri 2005, p. 183.

186 Stefani 1922, p. 386-389.

187 Stefani 1922, p. 386-389 ; Torelli 1999, p. 25-29.

188 Torelli 1999, p. 26.

189 Torelli 1999, p. 27.

190 Torelli 1988, p. 69.

191 Torelli 1988, p. 69 ; Torelli 1999, p. 29.

Le sanctuaire de Portonaccio dans le territoire de Véies

Le sanctuaire Portonaccio s'élève sur un plateau naturel, au-dessus du Fosso della Mola (**fig. 4.4**). La zone sacrée était délimitée par une enceinte de forme presque triangulaire, entourant une surface de *ca* 1 500 m². Le côté long s'étend au sud sur *ca* 80 m ; le côté occidental mesure *ca* 45 m[192].

Lors des recherches de terrain, on a relevé des éléments significatifs aussi pour les phases les plus anciennes de l'occupation romaine. Le sanctuaire a des éléments qui peuvent être liés à un premier abandon partiel à partir du début du IIIe siècle av. J.-C. Un tel abandon, seulement dans la partie occidentale du sanctuaire, serait attesté par l'enterrement de la célèbre statue d'Apollon et d'autres statues acrotériales ou votives. Les fouilleurs ont supposé l'abandon de la zone occidentale du sanctuaire au début du IIIe siècle, suivi d'une diminution générique, naturelle du culte à l'époque romaine, mais avec une continuité de fréquentation dans la zone orientale, où il y avait l'autel mais aussi les offrandes et les dédicaces en latin, dont celle de Lucius Tolonios : *L(ucius) Tolonio(s) ded(et) Menerva(e)*[193].

De l'époque romaine date une série importante d'interventions fonctionnelles, pour améliorer la circulation et surtout le drainage de la terrasse du sanctuaire. Le mur de soutènement du sanctuaire a été considérablement prolongé vers l'est. Pour assurer l'écoulement des eaux dans la zone de l'autel, on a creusé un puits et des canaux de drainage. Dans le cadre de ces travaux de réorganisation on doit situer aussi la base du *donarium*, devant l'autel[194]. À côté de la rue, on a construit une fontaine alimentée, avec les citernes qui y étaient reliées, par un aqueduc propre[195].

La chronologie reconstituée sur la base stylistique des objets votifs attesterait une fréquentation jusqu'au IIe siècle av. J.-C. Parmi les objets votifs, datables entre le IVe et le IIe siècle av. J.-C., il y a une quantité significative d'*ex-voto* anatomiques en terre cuite, surtout des membres supérieurs et inférieurs et des masques comprenant les yeux et le nez ; ils montrent une fonction thérapeutique du sanctuaire à l'époque romaine, liée probablement à l'abondance de l'eau[196].

---

192 En général, sur les fouilles dans le sanctuaire de Portonaccio, voir Stefani 1953 ; Baglione 1987 ; et 1989-1990, p. 651-658 ; Colonna 1998, p. 139-141 ; et 2001, p. 37-44 ; et 2002 ; Ambrosini 2009.

193 *ILLRP* 237 ; Ward Perkins 1961, p. 54 ; Torelli 1982, p. 126.

194 Colonna 1985, p. 101 ; et 2001, p. 43-44.

195 Colonna 2001, p. 44.

196 Cioncoloni Ferruzzi, Marchiori 1989-1990, p. 709-712.

La fréquentation du sanctuaire s'est poursuivie jusqu'au début du IIe siècle av. J.-C., quand on a démoli dans le secteur oriental les portiques, on a rempli la citerne et on a démonté l'autel, en faisant sur sa base un sacrifice. La fin du sanctuaire fut suivie par l'installation d'une carrière de tuf, qui a respecté les deux secteurs de la zone sacrée mais qui a détruit l'espace intermédiaire[197]. Quant au culte, la divinité tutélaire du complexe devait être Minerve, attestée par de nombreuses inscriptions des VIe et IVe-IIIe siècles av. J.-C.[198] Les *ex-voto* font référence au culte d'Apollon et d'Hercule. Ainsi a-t-on proposé d'attribuer à Apollon le culte salutaire organisé autour de la piscine, alors que Minerve serait la déesse oraculaire et guerrière, tutélaire du secteur oriental[199].

Le sanctuaire de Casale Pian Roseto dans le territoire de Véies

Une autre zone sacrée, connue sous le nom de sanctuaire de Casale Pian Roseto, a été identifiée à *ca* 1,5 km nord de Véies[200]. Sur la base des matériaux découverts, on a proposé de dater l'abandon de l'édifice du milieu du IVe siècle av. J.-C., sans doute dans le contexte de la guerre romano-tarquinienne de 358-351 av. J.-C.

Si l'étude de la céramique ne fournit pas d'éléments permettant d'identifier le culte pratiqué, on a accordé une grande importance à une inscription incisée sur la surface extérieure du pied de bol de bucchero. Cette inscription a été lue d'abord par M. Torelli comme *staśa x*. Plus récemment, le même M. Torelli l'a relue comme *stamaṭ[---]*, en suggérant de restituer *sta(tae) maṭ[ri (quidam dedit)]*. Selon cette proposition, on devrait y reconnaître la *Stata Mater* comme divinité tutélaire du sanctuaire, une divinité très ancienne du panthéon latin[201]. Le seul texte qui fait référence à cette divinité est un lemme de Festus, qui écrit : *Statae Matris simulacrum in Foro colebatur : postquam id Cotta stravit, ne lapides igne corrumperentur, qui † plurimis † ibi fiebant nocturno tempore, magna pars populi in suos quique u<i>cos rettulerunt ei<u>s deae cultum* (« On offrait un culte à la statue de la *Stata Mater* dans le Forum ; après que Cotta ait pavé le Forum, pour que les pierres ne soient pas détruites par le feu que beaucoup de gens faisaient là-bas pendant la nuit, une bonne partie du peuple a

197 Colonna 2001, p. 44.

198 Colonna 1985, p. 101.

199 Colonna 1985, p. 101.

200 Les recherches ont été dirigées par M. Torelli, avec la participation de L. Murray Threipland de la British School at Rome : Murray Threipland, Torelli 1970, p. 62-63.

201 Torelli 2001, p. 130-131.

remporté le culte de cette déesse dans ses quartiers », trad. Anca Dan)[202]. Ce passage est particulièrement intéressant parce qu'il documente le transfert du culte de la déesse vers les *uici*, avec une connotation populaire évidente, à la suite de la construction du pavement du Forum sous Sylla – comme le montre aussi une série d'inscriptions érigées à Rome par les *magistri uici* entre 7 av. J.-C. et 43 apr. J.-C.[203]

Conclusions chronologiques et socio-politiques

Bien que synthétique, cette étude du paysage sacré de l'Étrurie romaine, menée en grande partie sur la base des contextes sacrés de Véies, nous permet d'avancer une série de considérations plus générales. Tout d'abord, on remarque que la fréquentation de ces lieux sacrés s'étend jusqu'à la première époque impériale et, dans certains cas, jusqu'au moment de l'abandon de la cité, daté par les prospections de surface du début du IIIe siècle apr. J.-C.[204] La datation du matériel votif sur une base uniquement typologique et non stratigraphique pourrait montrer une absence de dépôts entre le IIe et le Ier siècle av. J.-C., avec une reprise dans le contexte de la création du *municipium Augustum Veiens*. Il est toutefois intéressant de rappeler le cas des statues à 2/3 ou à ½ de la taille humaine, trouvées dans la zone sacrée du Piano della Comunità, qui sont datées sur des critères typologiques au IIe siècle av. J.-C. (**fig. 8**), alors même que des exemples similaires ont été trouvés dans le dépôt votif de la zone sacrée proche de la Porta Caere, du milieu du Ier siècle av. J.-C.[205] (**fig. 9**). Il n'est donc pas impossible de dater les statues de ce genre plus tardivement, au cours du Ier siècle av. J.-C. En absence de données stratigraphiques relatives aux dépôts votifs, reste ouverte la possibilité selon laquelle des objets datés de la fin du IIe siècle av. J.-C. soient, en réalité, plus récents.

Une autre conclusion de cette analyse concerne la présence des cultes appartenant à la sphère de la *sanatio*. On les trouve, de manière différente, dans plusieurs contextes sacrés de Véies, comme dans le sanctuaire de la Porta Caere ou dans la zone sacrée de Campetti Sud, dans la zone sacrée du Piano di Comunità et dans le sanctuaire de Portonaccio. La diffusion des contextes sacrés concernant la *sanatio* est particulièrement bien attestée sur les sites de toute l'Étrurie, non seulement méridionale, entre la fin de

202 Festus, 416 L.

203 Torelli 2001, p. 131.

204 Guaitoli 2016, p. 200.

205 Torelli, Pohl 1973, p. 234, fig. 110, B2-B3.

l'époque républicaine et la haute époque impériale[206]. À Véies, ces zones sacrées avec des cultes salutaires mettent en évidence le lien avec les classes sociales plus basses (comme on le voit par exemple dans la zone de Campetti Sud).

Quant aux implications politiques, la zone du Piano della Comunità est à part, car elle correspond, en toute vraisemblance, au sanctuaire poliade de Junon. La présence exceptionnelle des statues des dédicants, adultes ou jeunes adolescents, donc à un âge de passage, fait penser à une divinité qui garantit le renouvellement de la *res publica* : il s'agit d'une divinité poliade qui dirige et protège toute la *ciuitas*, comprenant aussi bien les classes sociales les plus basses que les plus hautes, qui lui ont peut-être dédié les statues les plus chères (marquées aussi par la présence des *calcei*).

Figures

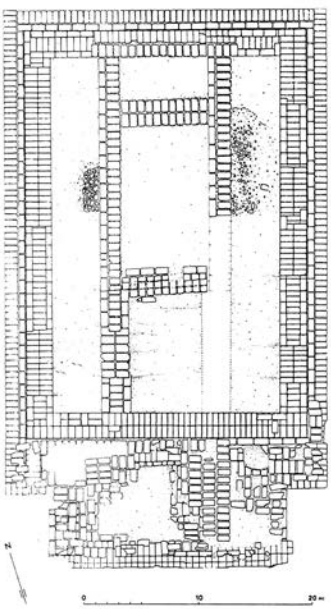

Figure 1 : Vulci. Plan du grand temple (Buranelli 1991, p. 245, fig. 5).

Figure 2 : Vulci. Grand temple. Colonnes en travertin avec chapiteaux ioniens (Buranelli 1991, p. 182, fig. 10).

[206] Pour d'autres exemples et enjeux chronologiques, politiques et culturels dans les zones sacrées de l'Étrurie à l'époque romaine voir, avec bibliographie, De Vincenzo 2019.

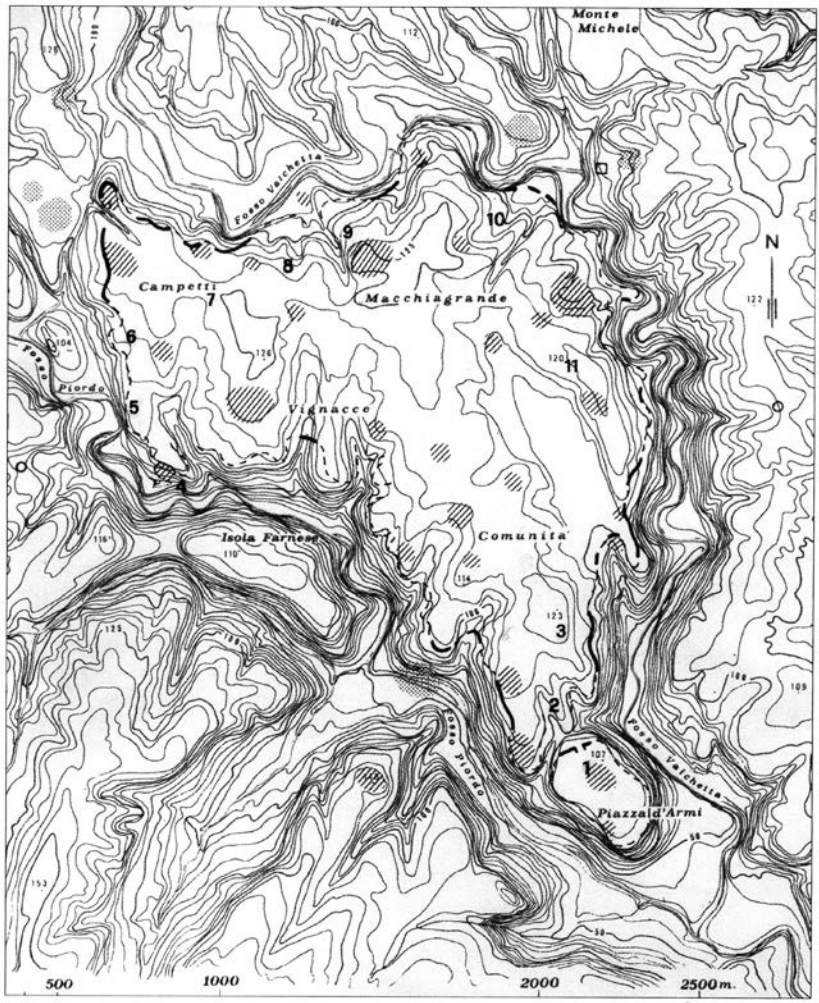

Fig. 1 - Le aree sacre di Veio. 1. Piazza d'Armi; 2. Pendici di Piano di Comunità; 3. Piano di Comunità; 4. Portonaccio; 5. Campetti Sud (scavi Carandini); 6. Porta Caere; 7. Campetti, scavi Fenelli; 8. Campetti Nord (scavi Pallottino e Santangelo); 9. Macchiagrande (scavi inglesi); 10. Macchiagrande (scavi Stefani); 11. Casale Caprioli

Figure 3 : Tarquinia. Plan d'*Ara della Regina (*Papi 2000, p. 90, fig. 55).

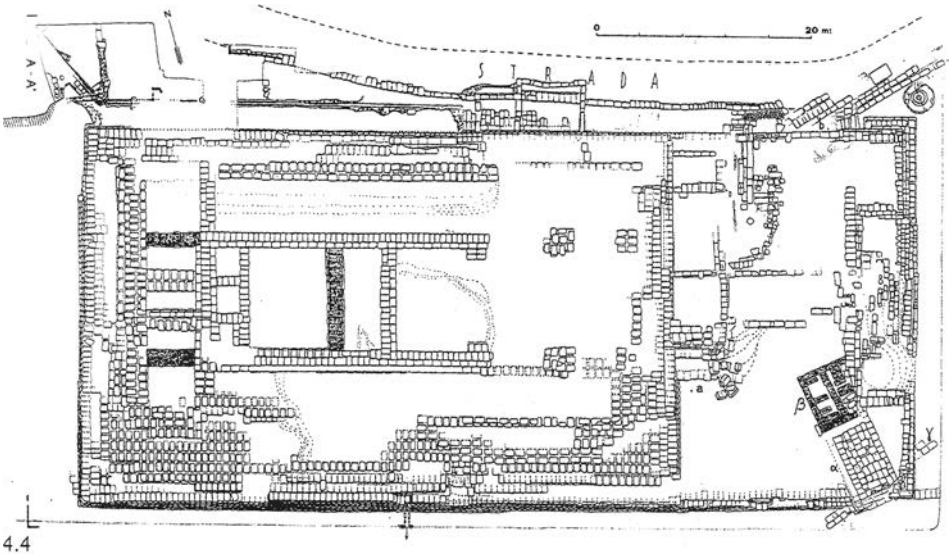

Figure 4 : Véies. Plan de la cité avec les zones sacrées (Colonna 2009, p. 81, fig. 1).

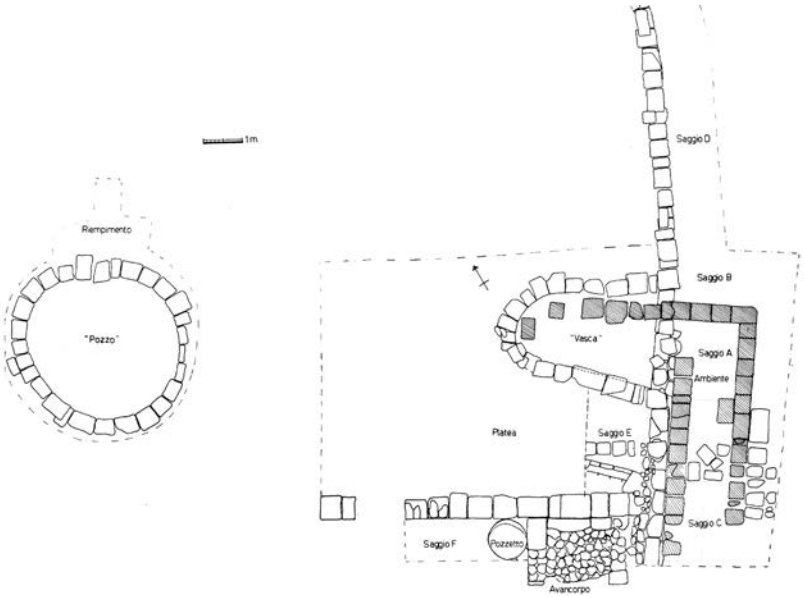

Figure 5 : Véies. Plan du sanctuaire près de la Porta Caere (Torelli, Pohl 1973, fig. 3).

Figure 6 : Véies. Sanctuaire près de la Porta Caere. Terre cuite avec Minerve sur le trône (Torelli, Pohl 1973, p. 249, fig. 127).

Figure 7 : Véies. Dépôt votif de Comunità. Statue d'homme en toge *uelato capite*, à taille humaine (Bartoloni, Benedettini 2011, tav. III B).

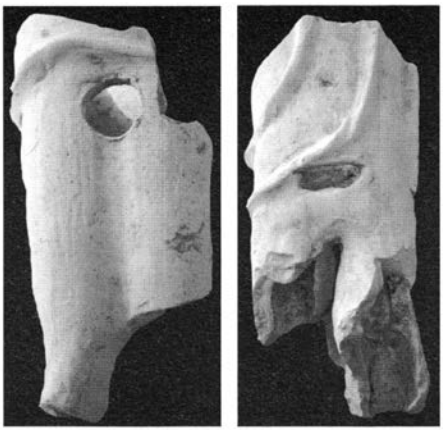

Figure 8 : Véies. Dépôt votif de Comunità. Fragment de statue avec corps tubulaire, à 2/3 de la taille humaine (Bartoloni, Benedettini 2011, p. 36, tav. XVI b-c).

Figure 9 : Véies. Sanctuaire près de la Porta Caere. Fragment de statue avec corps tubulaire (Torelli, Pohl 1973, p. 234, fig. 110).

Salvatore De Vincenzo

IV- Les changements du paysage sacré dans l'Italie centrale apennine à l'époque romaine

Les sanctuaires antiques sont des lieux de rencontre avec la divinité, mais aussi des espaces fonctionnels de réunion pour la communauté, autour du culte. Ils sont donc un observatoire privilégié non seulement pour étudier les croyances d'une population, le caractère d'un culte et la fonction religieuse du sanctuaire lui-même, mais aussi pour reconstituer les contacts culturels et les processus de transferts culturels et même d'acculturation entre les différentes populations d'une époque, en regardant les traces de l'architecture et des pratiques rituelles. En effet, sur la longue durée, le changement des pratiques votives ainsi que les différentes phases de construction d'un sanctuaire peuvent refléter des changements socio-économiques et politiques dans la communauté[207].

Pendant les trente dernières années, l'étude des sanctuaires a connu un nouvel essor : pour traiter ce thème de grande actualité, on prend en considération de nouvelles données, dans une perspective interdisciplinaire, qui unit l'approche archéologique à l'histoire des religions[208]. En plus de la perspective synchronique, qui était déjà largement et fortement diffusée auparavant et qui envisage l'étude comparative des sanctuaires contemporains, la dimension diachronique a pris une grande importance : pendant les dernières années, on a commencé à s'intéresser au développement et aux changements d'un sanctuaire, d'un temple ou de tout lieu de culte, tout au long de son histoire. C'est ce qui permet d'observer le processus de « romanisation » ou, plus exactement, l'impact de Rome sur les territoires de Grèce et d'Italie[209].

L'Italie centrale occupe une place particulière dans le cadre de ces études, en raison de la colonisation romaine (qui commence à la fin du IVe siècle av. J.-C.), des assignations des *agri uiritani*, des *foedera* que les populations italiques de certaines régions ont conclu avec Rome, et, après la guerre sociale du début du Ier siècle av. J.-C., de la municipalisation. Reconstruire l'espace religieux des peuples préromains est une tâche extrêmement difficile, car, souvent, le cadre topographique détermine la nature des sites sacrés – d'où l'importance accrue de la contextualisation topographique dans l'étude des zones sacrées[210].

---

207 Lindström, Pilz 2013.

208 Mylonopoulos, Roeder 2006 ; Gerlach, Raue 2013 ; Raja, Rüpke 2015.

209 Bolder-Boos, Maschek 2016 ; Lippolis, Sassu 2018.

210 Scheid *et al.* 2006.

Les événements politiques et la transformation connexe de la société déterminent le changement du paysage sacré. La visibilité archéologique de l'espace sacré est généralement assez bonne : d'ailleurs, parfois, les traces archéologiques des zones sacrées sont le seul type de données archéologiques disponible pour l'étude de l'occupation des terres de l'Italie centrale et apennine hellénistique. En effet, dans cette région le processus d'urbanisation a été lent et plutôt tardif [211]. Sur un territoire habité *uicatim* – comme c'est le cas de l'Italie centrale apennine –, les sanctuaires sont des éléments catalyseurs, avec des fonctions à la fois culturelles et politiques, administratives.

L'étude d'une région circonscrite, dans un contexte bien déterminé du point de vue historique et chronologique, permet de mettre en évidence les spécificités locales et les caractéristiques confirmées dans toute l'Italie centrale, sur la longue durée. C'est le cas de l'ancien lac Fucin (lago Fucino), dans la région actuelle des Abruzzes (**fig. 1**). Le but de notre étude est d'expliquer le paysage et l'espace sacré dans une perspective à la fois synchronique et diachronique, sur la base des découvertes archéologiques. Ainsi, en discutant la signification des sites sacrés nous ne prenons pas en compte seulement l'aspect culturel, mais aussi la distribution topographique et la fonction territoriale des sanctuaires.

Le lac Fucin entre Marses, Eques et Romains

La grande surface plane du Fucin, utilisée aujourd'hui pour l'agriculture, était occupée dans l'Antiquité par le lac *Fucinus*, un lac karstique qui s'étendait sur *ca* 150 km^2, à une altitude de *ca* 650 m au-dessus du niveau de la mer. Entouré par les monts Simbruins à l'ouest, par les monts Velino et Sirente au nord-ouest et par le Monte della Meta au sud, le lac antique était alimenté par plusieurs sources et surtout par la rivière Giovenco.

Les inondations fréquentes qui ont touché la région, en raison de l'absence d'un canal de déversement naturel, ont déterminé plusieurs interventions de régulation des eaux, jusqu'à la bonification complète du lac à la fin du XIXe siècle. Déjà à l'époque impériale, les textes historiques font état d'une tentative de vidange du lac, avec un grand travail d'ingénierie qui reste encore partiellement visible. Le lac fut partiellement asséché sous Claude, puis sous Trajan et enfin sous Hadrien, par un canal souterrain qui

[211] Sisani 2007, p. 153-154 ; Di Giuseppe 2016 ; Lippolis 2018.

traversait le mont Salviano et les plaines Palentines, conduisant les eaux dans la rivière Liri[212].

Ce territoire occupait une position stratégique dans l'Antiquité, étant non loin de Rome, lié au Latium et à la Campanie le long des cours d'eau (comme la Valle Roveto), ou encore vers l'est, au Samnium et à la mer Adriatique, par le fleuve Sangro.

Au moins à partir du ve siècle av. J.-C., la région a été habitée par le peuple italique des Marses : l'étude des données épigraphiques a montré que leur territoire s'étendait au nord-est du bassin du Fucin et au sud, le long de la Valle Roveto[213]. Selon Tite-Live, pendant la deuxième guerre samnite, les Marses ont été les alliés des Samnites, jusqu'en 304 av. J.-C.[214] ; à ce moment-là, ensemble avec les Marrucins, les Péligniens et les Frentains, ils ont conclu un *foedus* avec Rome, qui a été renouvelé en 303 av. J.-C.[215], après la déduction de la colonie latine d'Alba Fucens et la défaite des Eques[216].

Après la guerre sociale (91-88 av. J.-C.), on a créé le *municipium Antinum* le long de la Valle Roveto, le *municipium Marruvium* sur la rive orientale du lac Fucin, *Anxa* ou *Angitia* près du lieu où l'on a identifié le sanctuaire fédéral des Marses, sur la rive occidentale du lac ; on doit y ajouter Alba Fucens, au nord du Fucin, ancienne colonie transformée en *municipium* (**fig. 2**)[217]. Par la suite, ce territoire a été inclus dans la *Regio* IV[218].

Toute cette zone est très riche en vestiges archéologiques ; on l'a étudiée de différents points de vue, plus ou moins généraux, en y incluant les lieux sacrés. Toutefois, en se

---

212 Suétone, *Vie de Claude*, 20, 1 ; Tacite, *Annales*, XII, 56 ; Pline l'Ancien, XXXVI, 124 ; *CIL* IX, 3915. Cf. Messineo 1977 ; Letta 2001a, p. 148 ; dernièrement Frassine 2013.

213 Letta 1972, p. 27. Sur le peuple des Marses, voir dernièrement Letta 2018.

214 Tite-Live, IX, 41, 4 ; IX, 45, 18. En revanche, selon Diodore (XX, 44, 8), ils auraient été alliés des Romains ; cf. Letta 1972, p. 43-44.

215 Tite-Live, X, 3, 5.

216 Tite-Live, IX, 45, 18. Pour la période suivante, entre l'alliance avec Rome et la guerre sociale, on a des textes historiques et épigraphiques : Tite-Live, X, 34, 4 ; *CIL* I, 5.

217 L'existence du *municipium* est attestée par des inscriptions mentionnant les *quattuoruiri*, des magistrats des *municipia* qui apparaissent immédiatement après la guerre sociale : Pline l'Ancien, III, 106, avec les corrections apportées selon l'interprétation de Cesare Letta (Letta 1972, p. 128-131 ; Letta 2001a, p. 146-147 ; Letta, D'Amato 1975, p. 287-300). *Marruvium*, *CIL* I2, 3209 ; *Alba Fucens*, *CIL* IX, 3927 ; *Antinum*, *CIL* IX, 3842 ; *Marsi Anxates*, *CIL* IX, 3950 ; Letta 1972, p. 130. Bispham 2007, p. 464, ne mentionne qu'Alba Fucens chez les Eques et *Marruuium*, unique *municipium* dans le territoire marse, les deux *municipia* fondés après la guerre sociale.

218 Pline l'Ancien, III, 106.

focalisant sur des découvertes spécifiques, ces études ont négligé la vision d'ensemble qui peut contribuer à la définition des dynamiques sociales, politiques et économiques du territoire.

La colonisation romaine et l'émergence du sacré

Pendant la période suivant de près la fondation de la colonie d'Alba Fucens, on remarque une absence de structures bâties en surface dans les zones dont le caractère sacré est attesté seulement par des dépôts votifs, près de petits lieux de culte (**fig. 3**)[219]. Tout particulièrement, on sait que les objets votifs de forme anatomique, représentant des parties du corps humain, sont un signe clair pour identifier la sacralité d'un lieu : ces *ex-voto* se trouvent seulement en contextes cultuels, à la différence des statues, statuettes et têtes[220].

Les espaces cultuels de cette époque se caractérisent par une fréquentation avec des pratiques rituelles, des dépôts et probablement d'autels en plein air. Parfois, ces espaces sont liés à un relief naturel particulier, comme une grotte. Cette situation correspond à une période comprise entre la fin du IVe et le Ier siècle av. J.-C., comme le montre la datation sur des critères exclusivement stylistiques des objets découverts. Dans beaucoup de cas, toutefois, la fermeture des fosses votives semble être plus tardive que ce que l'on a supposé généralement – comme on le voit surtout en Étrurie[221].

Il y a deux grottes à l'ouest et au sud du lac Fucin, qui ont été fréquentées à l'époque préhistorique et ensuite, de manière continue, à l'époque hellénistique : la première est la Grotta di Ciccio Felice, sur les pentes du mont Salviano ; le caractère sacré est attesté dès le VIIe siècle av. J.-C. (**fig. 3.1**)[222]. On y a trouvé surtout des objets votifs de forme anatomique, en terre cuite (des utérus liés aux organes génitaux de la femme, des seins, des phallus, des yeux, des mains, des masques et surtout des pieds et des jambes en grand nombre), quelques têtes féminines, certaines statuettes de bovins, de rares statuettes masculines et féminines couvertes – ces dernières étant datées jusqu'au Ier siècle av. J.-C. Ensemble avec ces matériaux, on a trouvé des coupes et des patères à vernis noir, datées entre le IIIe et le IIe siècle av. J.-C., ainsi que des monnaies, du IVe-IIIe siècle av. J.-C. À cette phase hellénistique on a attribué aussi un mur polygonal, construit lors de la monumentalisation de l'entrée ; malheureusement, on ne dispose pas de données stratigraphiques pour le dater correctement.

219 Pour l'identification d'un dépôt votif comme lieu de culte, voir De Cazanove, Scheid 2008.

220 Comella, Mele 2005.

221 De Cazanove 2015.

222 Cairoli *et al.* 2001a, p. 134-137.

Au sud du lac Fucin, près de la Grotta Maritza ad Ortucchio, on a retrouvé des masques (**fig. 4**) – selon une typologie diffusée sur les vallées du Liri et du Salto et dans tout le pays des Marses, y compris dans la colonie d'Alba Fucens[223], ainsi que de rares objets votifs anatomiques (surtout des mains et des pieds), des têtes féminines et masculines en terre cuite, des statuettes de type « Tanagra » et de nombreux bébés[224]. La chronologie de ces objets va du IIIe au Ier siècle av. J.-C.

Or, des nombreuses grottes des Abruzzes fréquentées à l'époque préhistoriques, seulement un petit nombre garde des traces de fréquentation hellénistique. En plus des deux grottes proches du Fucin que nous venons d'évoquer, il y a la Grotta del Colle, près de Rapino, dans le territoire des Marrucins, avec un répertoire d'objets votifs similaire à celui de la Grotta di Ciccio Felice, ainsi que la Grotta delle Marmitte, près des Vestins[225], une zone moins touchée par la colonisation romaine (**fig. 1**).

Parallèlement au culte dans la grotte, on observe le développement des petits lieux de culte en plein air, sans structures archéologiques bâties, mais avec des dépôts votifs enfouis. Autour du Fucin, les meilleurs exemples pour l'organisation de l'espace et du culte à l'époque hellénistique sont les zones sacrées identifiées dans la colonie d'Alba Fucens et près du village actuel de Luco dei Marsi[226].

Sur le site d'Alba Fucens, on a trouvé un dépôt votif sous le pavage du sanctuaire d'Hercule, dont les structures les plus anciennes remontent au Ier siècle av. J.-C. Dans le sol, on a trouvé un dépôt de matériaux métalliques et en pierre, avec une inscription sur un cippe, datable du début du Ier siècle av. J.-C. On y compte une cinquantaine de petits bronzes représentant Hercule à l'assaut, quelques exemplaires d'Hercule au repos et un bovin, ainsi que d'autres cippes avec une dédicace à Hercule (**fig. 5**). La coroplathie votive est pratiquement absente : il n'y a que quelques exemplaires de statuettes de dédicants, de bovins ou d'objets votifs de forme anatomique, ainsi que des moules de têtes en terre cuite, qui ont fait penser à une production *in loco*[227]. Les petits bronzes

223 Pour les masques de l'Italie centrale, voir Reggiani Massarini 1988.

224 Cairoli *et al.* 2001a, p. 130-134.

225 Strazzulla 2010, p. 257-261.

226 Pour Luco dei Marsi, voir Cairoli *et al.* 2001b, p. 263-279 ; pour Alba Fucens, voir Liberatore 2001, p. 195-201.

227 La petite quantité de coroplathie votive découverte à ce jour a fait penser qu'une plus grande quantité pourrait se trouver dans une autre zone du sanctuaire, qui n'est pas encore identifiée : Liberatore 2014, p. 325-326.

sont datables, sur des critères stylistiques, entre le début du IIIer siècle et 100 av. J.-C.[228] Ces fouilles ainsi que les autres objets votifs trouvés dans le sanctuaire d'Hercule ont conduit à l'hypothèse que la première phase du sanctuaire suivrait de près la fondation de la colonie[229].

Le deuxième dépôt votif digne d'être remarqué a été trouvé sur le rivage occidental du lac ; là-bas, sur les pentes du mont Penna, on a trouvé un complexe sacré associé au culte de la déesse italique *Angitia* ; aux alentours de ce lieu on a organisé, après la guerre sociale, un espace urbain, devenu *municipium* sous le nom d'*Anxa*[230]. Ce *municipium*, disposé en terrasses le long des pentes rocailleuses du mont Penna, s'est agrandi après 52 apr. J.-C. avec les terres asséchées par Claude[231].

Au lieu-dit « il Tesoro » près du village moderne de Luco dei Marsi, du côté oriental du mont Penna, on a trouvé une zone sacrée imposante. Elle est disposée en terrasses tournées vers le Fucin, au pied d'une hauteur rocailleuse, à l'intérieur d'une enceinte polygonale, datée selon la technique du mur mais en l'absence de données stratigraphiques du IVe siècle av. J.-C. Cette zone a été identifiée avec le *Nemus Angitiae*, auquel fait référence Virgile dans l'*Énéide* : c'est un lieu lié aussi bien aux serpents qu'au domaine magique, de la guérison et de la fertilité[232]. Dans la bibliographie, ce complexe a été identifié comme le sanctuaire fédéral des Marses ; le nom de la déesse, selon son attestation la plus ancienne, est *A(n)ctia* ; d'elle vient probablement le nom du *municipium*, *Anxa*.

L'identification de la divinité tutélaire du lieu sacré est assurée par l'épigraphie. En effet, dans cette zone, pendant la bonification du XIXe siècle, on a trouvé une inscription sur une lame de bronze, connue comme la « Lamina di Caso Cantouios »[233]. C'est un ceinturon samnite avec une dédicace votive faite par les compagnons du commandant marse *Caso Cantouios Aprufclano* (c'est-à-dire *Apruscolano*) au sanctuaire de la déesse *Angitia*, après la mort de leur chef dans la troisième guerre samnite : c'est ce qui permet de dater l'inscription de 294 av. J.-C.[234] L'inscription, en langue et alphabet latin,

228 Colonna 1970 ; Villa 2011.

229 Liberatore 2011 ; aussi Ceccaroni 2011 pour le matériel du puits du sanctuaire d'Hercule.

230 Pline l'Ancien, III, 106.

231 Nous ne disposons pas de données suffisantes pour clarifier les caractéristiques du site urbain et son étendue, attestés jusqu'à présent seulement par l'épigraphie.

232 Virgile, *Énéide*, VII, 755-760.

233 La Regina 1989 ; *CIL* I, 5 ; Letta 2001a, p. 140-146.

234 Letta 2001a.

comprenant une forme onomastique de type latin et un lexique latin, pourrait montrer l'adoption de la culture romaine par les élites marses[235]. Dans tous les cas, la dédicace atteste l'existence d'un culte pratiqué à l'époque de la bataille de Sentino, dont il est ici question. Par ailleurs, une inscription sur une petite base quadrangulaire en bronze, découverte à Luco et datée du milieu du IIe siècle av. J.-C., documente la dédicace d'un affranchi à la déesse : *Angitiae (***fig. 6**)[236].

Le sanctuaire est composé de deux temples (les édifices A et B), une terrasse intermédiaire et un petit édifice avec portique devant l'entrée (l'édifice C)[237], tous datés du Ier siècle av. J.-C., comme on le verra plus bas (**fig. 7**). Dans cette zone, on a trouvé de nombreux objets votifs, surtout dans trois contextes : le premier lié au temple augustéen, un autre à la base de la terrasse entre les temples, et le troisième dans le corridor derrière le temple B. En plus, près du côté nord du temple B, on a trouvé deux petits fours qui ont fait penser à une production locale du matériel votif[238].

Les *ex-voto* de la zone sacrée ont été publiés au fur et à mesure et sont encore en cours d'étude par une équipe de la Surintendance archéologique, des beaux-arts et du paysage des Abruzzes. Ils pourront contribuer à préciser davantage le culte et des rituels pratiqués dans le sanctuaire. Ces découvertes comprennent surtout des exemples de coroplathie votive, surtout des têtes voilées, des parties anatomiques (mains et pieds) et des masques votifs rectangulaires, des bébés, des animaux (bœufs, chevaux, colombes), des figurines ithyphalliques et une statuette de Priape, en plus des offrandes métalliques – dont des armes en miniature, de petits bronzes d'Hercule à l'assaut, de divinités féminines. On a trouvé également une quantité importante de céramique à vernis noir, datés surtout du IIIe et du IIe siècle av. J.-C. Ce sont donc des dédicaces qui couvrent toutes les attentes de la société, des hommes et des femmes. Le culte de la déesse est une projection du rôle et des fonctions que lui prête le corps social[239]. Les bébés ont les mêmes caractéristiques – de la matière et de la forme – que ceux trouvés dans le dépôt votif de la Grotta Maritza. C'est ce qui nous fait penser à une production unique, que l'on situerait probablement à Luco, en raison de la découverte des fours.

---

235 *CIL* I, 5 ; Letta 2001a, p. 140-146, avec d'autres exemples épigraphiques.

236 Letta, Orfanelli, Riccitelli 2001, p. 53.

237 Cairoli 2001 ; D'Alessandro 2001 ; Cairoli *et al.* 2001b, p. 258-261.

238 Riccitelli 2004.

239 Strazzulla 2006 ; Villa 2016.

Ailleurs, autour du lac, on a trouvé, hors contexte, des objets votifs en terre cuite ou en bronze, représentant surtout Hercule à l'assaut, ainsi que de la céramique à vernis noir, un pied, un torse et des jambes – près de Giostra di Amplero, dans une zone qui allait être monumentalisée plus tard, conservant sa fonction sacrée (**fig. 3.2**)[240].

À cet inventaire, on peut ajouter les cultes liés aux villages. Ces villages sont essentiellement des communautés mixtes, d'Italiques et de Romains, qui ont des cultes propres, potentiellement organisés dans des sanctuaires ruraux monumentalisés[241]. La documentation archéologique est limitée à des inscriptions qui associent une divinité particulière au *uicus* ; mais nous ne disposons pas, jusqu'à présent, de contextes stratigraphiques sûrs pour localiser l'espace cultuel dans le *uicus*, même si l'on sait que c'est à ceux espaces que l'on doit relier les petits bronzes montrant Héraclès à l'assaut, trouvés hors contexte. À la fin du IIIe siècle av. J.-C., on a des attestations de *uici*, dans des inscriptions votives comme celle pour la déesse *Victoria*, dont on n'a pourtant pu identifier le contexte de découverte[242]. La déesse *Victoria* était adorée surtout par les Italiques : on la trouve dans le sanctuaire samnite de Pietrabbondante, ainsi que dans le sanctuaire de Villa S. Silvestro près de Nursia en pays osque-sabellique ; mais elle pourrait indiquer aussi bien la présence romaine[243].

Il y a toutefois quelques inscriptions de la fin du IIe siècle av. J.-C., qui attestent des *uici* que l'on peut localiser. Il s'agit surtout de l'inscription trouvée à Castelluccio di Lecce nei Marsi, avec une dédicace à la déesse *Valetudo*, liée à la fois à l'eau et à la guérison (*sanatio*, **fig. 3.3**)[244]. Une autre inscription atteste le *uicus Eidianus*, lors d'une dédicace à Hercule près de Cerchio (**fig. 3.4**). En effet, le *uicus* est souvent associé à une zone consacrée à Hercule. À Lecce nei Marsi (sur le torrent Tavana) on connaît un *uicus* avec une zone sacrée d'où l'on a récupéré de petits bronzes votifs représentatifs de

240 Pour les bronzes, voir Colonna 1970 ; Bentz 1992 ; Villa 2011 ; Biella 2010 ; Liberatore 2011. Pour les contextes des découvertes, voir généralement aussi Ceccaroni 2011 ; Lapenna 2010 ; Strazzulla 2010.

241 La question débattue sur l'identité des uici reste sans solution pour l'instant, et on ne sait pas s'il s'agit d'une réalité italique ayant subi les effets précoces de la « romanisation » (Todisco 2011 ; Sisani 2011 ; Letta 2012), ou des centres déjà romains (Tarpin 2002 ; Stek 2009 ; Ercole 2016 ; Stek 2018). Pour une position médiane, qui reconnaît dans le *uicus* une agglomération dotée d'une personnalité juridique, née par la volonté des élites locales et agréée par les autorités romaines, voir Leveau 2012.

242 La stèle inscrite appartient à la collection Graziani (Alvito).

243 Sur la zone sacrée de Villa S. Silvestro, voir Diosono 2016. Sur l'attestation de la déesse Victoria à Véies, voir Torelli 1982.

244 *CIL* IX, 3813.

cette divinité[245]. L'association du *uicus* avec Hercule peut être comparée à des contextes au-delà du lac Fucin, dans la localité Basciano-San Rustico, sur le site de Molina Aterno : par-dessus une nécropole archaïque, on a installé un *uicus* romain, autour d'un temple dédié à Hercule. On peut aussi citer le *uicus* et le temple d'Hercule sur le fleuve Vomano, auquel on a prêté une fonction de médiation entre Romains et Italiques[246]. En revanche, un des rares sites identifiés comme *uicus*, malgré l'absence de documentation épigraphique mais sur la base des structures archéologiques, est le *uicus* de San Castro ad Amplero (**fig. 3.2**). On y trouve des terrasses et des murs polygonaux près d'un sanctuaire et d'une nécropole plus riches que le territoire, avec une trentaine de tombes à chambre bâtie.

Pour la compréhension du paysage sacré, une fois qu'on a établi la présence d'un lieu de culte, il est important d'étudier la situation topographique et le rapport des lieux de culte entre eux ainsi qu'avec le milieu naturel. Dans la zone du lac Fucin, dans la phase suivant la colonisation romaine, on remarque la dispersion des lieux de culte (**fig. 3**). Ce sont d'ailleurs les seules traces qui permettent de reconstituer la trame du territoire pendant cette période caractérisée autrement par l'absence des nécropoles et des habitats, à l'exception des traces urbaines d'Alba Fucens. Les *uici* (avec leurs zones sacrées) ainsi que les contextes sacrés isolés semblent se situer tous dans la partie méridionale du Fucin, et le long de la Valle Roveto. Dans certains cas (comme à Lecce nei Marsi, Pescina, La Giostra et Civita d'Antino, autant de sites lointains de la colonie), les contextes sacrés peuvent être mis en relation avec un site proche ; dans la partie occidentale du Fucin, les contextes sacrés semblent isolés, sans liaison avec les sites habités, le long d'une voie qui relie le Fucin à la Vallelonga (comme dans le cas de la Grotta di Ciccio Felice et à Luco dei Marsi). En effet, dans la région du Fucin, les *uici* sont situés surtout le long des itinéraires de transhumance, dans une logique de mobilité et d'échange, dès le IIIe siècle av. J.-C.

Les objets votifs récupérés des grottes ou des dépôts des sanctuaires en plein air correspondent aux types des dépôts étrusco-campano-latiaux de l'Italie centrale et sont liés au domaine de la *sanatio* et de la fertilité. Mais à l'intérieur d'un schéma typologique similaire, il y a une pluralité de caractères[247]. De manière générale, ces objets

[245] Grossi, Irti 2011, p. 481.

[246] Strazzulla 2010.

[247] On retrouve la même situation dans le territoire nursin, où l'on a fouillé des dépôts avec des offrandes en terre cuite et en bronze représentant le Mars des Italiques et Hercule, ainsi que de la céramique à vernis noir du groupe de l'atelier des petites estampilles : Romagnoli 2013.

votifs – surtout les *ex-voto* anatomiques et les têtes – reflètent l'influence culturelle de Rome, à travers les colonies latines[248]. Ce n'est donc pas un hasard si dans le territoire que nous étudions ici ces objets ont été trouvés surtout à l'ouest du Fucin, en liaison directe avec le territoire d'Alba Fucens, et vers le sud du lac. Pour mettre en évidence la zone d'influence de la colonie, pensons par exemple au dépôt votif sur le site du futur sanctuaire d'*Angitia*, un sanctuaire dédié à une déesse italique, non romaine, mais qui pourrait faire penser à une présence de colons ou à une influence générale de la colonie sur le rituel italique[249].

Il n'y a pas de dépôt votif dans la partie orientale du Fucin : cette zone n'allait être fréquentée qu'à partir de la phase de municipalisation.

Quant au culte accompagnant les offrandes, dans le passé on a observé des différences entre les offrandes trouvées dans les grottes et celles dans les sanctuaires en plein air. Les objets votifs des grottes relèvent d'un choix particulier ; on privilégie ceux liés à la sphère de la *sanatio* et de la fertilité ; les petits bronzes y sont absents[250]. Ces derniers sont en revanche présents dans les sanctuaires en plein air. Les petits bronzes représentant Hercule, de tradition osque-sabellique, diffusés dans l'Italie centrale et apennine, sont certainement liés au commerce, à la transhumance et, de manière générale, au pastoralisme[251]. Ils sont répandus surtout dans la Valle Roveto, le long des voies menant au sud ; hors contexte, on les a trouvés aussi dans la partie orientale du Fucin (**fig. 3.5** ; **fig. 3.6**). Ils sont souvent associés à un *uicus*, qui se développe dans la plupart des cas autour des zones sacrées, consacrées à Hercule, en lien avec la transhumance. On trouve ces petits bronzes aussi dans différents dépôts votifs au long de la *via Valeria*, qui a superposé une voie de transhumance ; ils sont enfin documentés

[248] La diffusion des ex-voto anatomiques a été mise en lien avec l'expansion romaine en Italie et a été interprétée comme preuve archéologique solide de la « romanisation » religieuse (Torelli 1999, p. 41-42). Mais des études plus récentes (Glinister 2006 ; Stek 2009) rejettent cette hypothèse, en soulignant le caractère privé de la pratique votive, qui n'intéressait pas la politique religieuse de la res publica romaine. Pour les ex-voto anatomiques en particulier, voir Comella 1981 et les nouvelles considérations chronologiques de De Cazanove 2015 ; voir aussi Strazzulla 2006 ; De Cazanove 2016. Dans le territoire de Nursia, ces objets votifs ont été liés à la présence des colons : Sisani 2013. Or, des dépôts votifs comme ceux du lac Fucin sont attestés dans une grande partie de l'Italie centrale, comme à Pescosansonesco (chez les Vestins) et à Vacri (chez les Marrucins) ainsi que dans la région étrusque, où l'on ne peut la mettre sur le compte de la colonisation romaine.

[249] Comme dans le territoire de Nursia : Sisani 2013.

[250] Selon Strazzulla 2010, p. 257-261.

[251] Sur le lien du culte d'Hercule avec la transhumance, voir van Wonterghem 1992 ; Bonetto 1999 ; Giardina 1997, p. 146-147, 216-224.

dans les colonies latines, comme Carsoli et Alba Fucens, et dans les zones non colonisées, comme Corfinium et Sulmo.

La plupart de ces représentations montrent Hercule à l'assaut ; elles ne sont pas toujours liées à un culte de cette divinité, à l'exception des cas sûrs d'Alba Fucens, où le culte est attesté par des inscriptions et où le sanctuaire plus tardif rend vraisemblable le lien entre ces bronzes et le dieu. D'ailleurs, on a toujours traité ces petits bronzes en les séparant des autres objets votifs, en leur attribuant aussi une valeur économique, en plus de celle de signes de dévotion[252].

Près du lac Fucin, la présence de l'eau a certainement joué un rôle important dans les cultes, comme le confirme la comparaison avec les contextes étrusques, avec le même répertoire d'objets votifs[253]. Hercule est également lié à l'eau et aux sources[254] ; ses capacités de guérisseur transparaissent d'ailleurs dans les textes littéraires[255]. C'est pourquoi, les petits bronzes le représentant à l'assaut ont été interprétés comme une protection contre les maladies. Au même titre que les objets votifs de forme anatomique, les bronzes représentant Hercule autour du lac doivent donc relever de la sphère de la *sanatio* et de la fertilité. Malgré la variété des offrandes, les grottes et les espaces sacrés en plein air ne présentent pas de variation du culte. Dans tous les cas, la présence des bronzes représentant Hercule ne semble pas avoir une valeur déterminante pour attester une différence de culte, dans cette région[256].

La monumentalisation des sanctuaires

Les structures les plus anciennes qui peuvent être associées à des espaces sacrés ne datent que du IIe siècle av. J.-C., quand on observe une transformation profonde, en réponse au changement des exigences sociales, qui visent désormais l'investissement dans l'architecture du sanctuaire, pour lui donner une forme monumentale, en pierre.

---

252 Biella 2010.

253 De Vincenzo 2015.

254 Bellelli 2006 ; Fusco 2008-2009.

255 Pline l'Ancien, XXV, 12 et 17. Sur la fonction de guérisseur d'Hercule, voir dernièrement Bolder-Boos 2019, avec les cas d'Ostie et de Préneste.

256 On trouve cette association des petits bronzes d'Hercule avec les matériaux de la sphère de la *sanatio* ailleurs en Italie centrale : Bolder-Boos 2019, p. 133-144. Pour les différents aspects du culte d'Hercule en Italie centrale, voir Bradley 2005.

On construit alors des temples sur podium, analogues à ceux d'autres parties de l'Italie centrale, malgré quelques particularités locales qui méritent d'être mises en évidence[257].

Le sanctuaire d'Hercule dans la colonie d'Alba Fucens est situé au sud des thermes de la cité. Il a un petit *sacellum* étroit et long, construit entre les salles thermales ; il s'ouvre sur une grande place entourée de portiques. L'organisation actuelle doit être située au Ier siècle av. J.-C. ; la phase précédente n'est représentée que par les matériaux votifs qui remontent, comme on l'a vu, au IIIe siècle av. J.-C. (**fig. 8**)[258]. Dans le *sacellum*, on a trouvé une statue monumentale d'Hercule, selon le modèle d'*Herakles Epitrapezios* de Lysippe[259]. Le sol du *sacellum* était couvert d'une mosaïque avec le nom du dédicant, *L. Vettius* (*CIL* I², 3274). Les peintures murales datent de la moitié ou du troisième quart du Ier siècle av. J.-C.[260] L'entrée principale était à l'ouest, deux autres entrées secondaires étant situées au sud et à l'est. Sur la place, il y a une *porticus duplex* avec des colonnes latérales en briques, couvertes de stuc ; au centre, il y avait un grand autel. La zone découverte a été identifiée avec un *forum pecuarium*[261]. Or, cette hypothèse a été récemment mise en doute, en raison de la richesse de la décoration sculpturale du *sacellum*, ainsi que sur la base du lien avec les thermes[262].

Du point de vue planimétrique et fonctionnel, le sanctuaire d'Hercule d'Alba Fucens est comparable surtout à des sanctuaires extra-urbains de l'intérieur du pays sabin. Près de Norcia, dans la localité Cascia, on a fouillé un complexe avec une série d'édifices et de temples, qu'on a identifié comme un *forum*[263]. Cet édifice se trouve le long des voies de transhumance, correspondant à des axes nord-sud et est-ouest, dans

257 Lippolis 2018.

258 Du matériel votif, surtout des fragments de vases à figures rouges que l'on a associés au sanctuaire d'Hercule a été trouvé dans la fouille d'un puits, fermé à l'époque tardo-républicaine et situé près d'une *taberna* dans l'*insula* de la maison du miliaire. Il permet de supposer une fréquentation du sanctuaire dès le IVe siècle av. J.-C., avant la déduction de la colonie : Pesando 2012, p. 211. Une autre zone sacrée a été identifiée près du *macellum* avec des murs et des décorations architecturales de la fin du IIe siècle et du début du Ier siècle av. J.-C. : Liberatore 2004a, p. 122-127.

259 De Visscher 1960.

260 Liberatore 2014, p. 315.

261 Coarelli, La Regina 1984, p. 87.

262 Liberatore 2014, p. 316. L'étude des terres cuites architecturales provenant du sanctuaire ont permis de distinguer les deux phases tardo-républicaines de la structure, une première au moment de l'implantation de la colonie, avec une quantité importante de terres cuites que l'on doit relier à un temple de type étrusco-italique, alors que la seconde phase se situe au IIe siècle av. J.-C.

263 Coarelli, Diosono 2009 ; Diosono 2016.

un point de passage obligé, le plus adapté pour le stationnement et pour l'acquisition de la nourriture sur un rayon de plusieurs kilomètres. Ce complexe sacré ne dépend donc pas d'un *uicus*, ni de la *praefectura* voisine de Nursia, mais est toutefois un signe de la présence romaine sur le territoire. Un temple principal de type étrusco-italique, du début du IIIe siècle av. J.-C., avec *cella* et ailes latérales, avec un double alignement de colonnes en face et un podium en *opus quadratum* a été érigé au centre du côté bref court arrière d'une grande place rectangulaire, avec portique, dans la première moitié du IIe siècle av. J.-C. De l'autre côté du portique, il y a une série d'édifices publics ainsi que l'entrée monumentale de la place. Selon le modèle de référence du forum urbain, ces pièces publiques abriteraient une activité juridique et administrative, alors que l'espace à l'intérieur du portique devait être réservé aux activités commerciales et artisanales. Ce complexe inclut aussi un four pour la production de céramique, de verre et de fer ainsi que des espaces pour l'élevage, le tissage et le travail du cuir. Le bras d'une statue du type d'*Herakles Epitrapezios* de Lysippe aurait fait partie d'un acrolithe situé dans le temple à l'époque de sa reconstitution, au début du Ier siècle av. J.-C. Plusieurs éléments rendent cette statue comparable à l'acrolithe trouvé dans le temple d'Hercule à Alba Fucens – comme la position assise, les proportions monumentales, le contexte du *forum pecuarium*, au carrefour des voies principales de transhumance. En plus des activités d'artisanat et de commerce, le *forum* avait une importance fiscale fondamentale, aussi bien pour la transhumance horizontale, de longue distance, que pour la transhumance verticale, sur des distances brèves, pratiquée sur un rayon limité depuis la fin de l'âge du Bronze et sur des régions étendues, à l'époque romaine.

Cette comparaison montre sans aucun doute que le sanctuaire d'Hercule à Alba Fucens est un *forum pecuarium*. Le sanctuaire doit être lié à la transhumance et au commerce ; l'aspect économique et administratif est donc essentiel, comme on le voit aussi dans les sanctuaires contemporains situés le long de la *via Valeria* et sur autres parcours de transhumance, comme à Tibur (*Hercules Victor*), près de Sulmo (pour *Hercules Curinus*), ou encore grâce aux dépôts votifs avec des statuettes d'Hercule à Carseoli, Castel di Ieri et Corfinium[264]. Comme on le voit d'autres sanctuaires extra-urbains d'Hercule, la gestion d'une activité agricole, florissante dans la période qui nous intéresse, ne pose pas de problème[265].

[264] Bolder-Boos 2019.

[265] Cf. surtout Diosono 2016, p. 257-258, qui considère les sanctuaires d'Hercule comme des lieux de rencontre entre différentes cultures et économies, aussi bien latine/romaine qu'indigène et donc agricole et pastorale.

Sur les collines de San Pietro et Pettorino d'Alba Fucens il y a deux autres temples[266]. Le temple de San Pietro a été intégré par la suite dans une église qui a conservé son podium en appareil polygonal, la *cella* en *opus quadratum* et deux colonnes toscanes datées entre le IIIe et le IIe siècle av. J.-C. La caractéristique d'un tel temple est la bipartition de la *cella*, qu'on voit aussi dans le temple B d'Angitia et dans d'autres temples des Apennins. Le temple de la colline de Pettorino a un podium en appareil polygonal du milieu de l'époque républicaine, avec des réfections de la fin du Ier siècle apr. J.-C.

Comme on l'a dit plus haut, le sanctuaire d'Angitia est composé de deux temples (les édifices A et B), une terrasse intermédiaire et un petit édifice avec un portique en face (l'édifice C) (**fig. 7**)[267]. Le temple A a été construit en *opus reticulatum*, sur un podium en *opus incertum* à l'époque augustéenne. De la même époque date un fragment de mosaïque. Le temple A, avec deux *cellae*, semble être postérieur au temple B et à l'édifice C. Le temple B, situé en position centrale par rapport aux autres structures, a un podium haut en appareil polygonal ; la double *cella* est en *opus quadratum*, avec des murs en briques ; le sol était en ciment, non décoré ; le *pronaos* avait une colonne centrale. Ce plan peut être comparé avec celui du temple sur la colline de Pettorino à Alba Fucens. Les deux *cellae* sont accessibles par deux escaliers frontaux. La base des murs est en *opus quadratum* et leur élévation en briques. Le temple B semble être l'édifice le plus ancien de tout le complexe, remontant vraisemblablement au IVe-IIIe siècle av. J.-C. – autant que l'on puisse juger en l'absence des données stratigraphiques.

L'édifice C, à l'ouest du temple B, est construit en *opus incertum*, avec trois pièces attenantes et un portique à l'entrée. La *cella* centrale est plus grande et précédée par un petit portique, auquel on arrive par un escalier à partir du podium du temple B. Dans la *cella* centrale, on a trouvé deux statues en marbre d'époque républicaine, qu'on a identifiées avec Aphrodite/Vénus (**fig. 9**) et Déméter/Cérès (**fig. 10**), ainsi qu'une statuette d'une déesse assise sur un trône en terre cuite, qu'on a identifiée également avec Déméter (**fig. 11**)[268]. Les statues datent du IIe siècle av. J.-C. ; elles étaient initialement situées dans le temple B, où l'on a trouvé aussi des fragments de bronze et une main de statue de culte à taille humaine. Dans un second temps, qu'on ne sait préciser, sans doute à la suite de la destruction du temple B après un glissement de terrain, les statues ont été déplacées dans l'édifice C, utilisé comme *thesauros*. L'édifice présente aussi des restes de décoration des murs et du sol, datables entre le IIe et le début du Ier siècle av. J.-C. Une étude d'Andrea Salcuni sur les restes des peintures

266 Ceccaroni 2006, p. 62.

267 Cairoli *et al.* 2001b, p. 258-261.

268 Sur les statues, voir Liberatore 2004b ; 2006 ; 2007.

de l'édifice C a permis de les dater au début du IIe style, donc dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C.[269] Toutes ces structures sont orientées à l'est, vers le lac.

Il nous est possible de formuler quelques remarques supplémentaires au sujet de ce sanctuaire. Comme nous l'avons dit, le temple A, en *opus reticulatum*, est placé sur un podium en *opus incertum*. Ce dernier devrait être plus ancien. On pourrait donc lier la construction de l'édifice sacré, avec son podium, ainsi que la construction de l'édifice C à la fondation du *municipium* voisin d'Anxa ; le temple en *opus reticulatum* correspondrait à une monumentalisation de date augustéenne. Comme nous l'avons vu, cette phase apparaît également dans le sanctuaire d'Hercule à Alba Fucens[270]. Le temple B ne peut être antérieur au IIe siècle av. J.-C., si l'on prend en compte la date du dépôt votif situé derrière lui.

Plusieurs aspects lient le sanctuaire d'Angitia à la colonie d'Alba Fucens. Outre le matériel votif du sanctuaire d'Hercule, la technique de construction des édifices, surtout du temple en *opus quadratum*, montre une influence importante de la colonie, dès sa fondation à l'ouest du Fucin. L'appropriation généralisée des techniques artistiques et artisanales de construction montre une grande capacité d'assimilation de la culture matérielle dans les régions du centre de l'Italie et sur le territoire marse[271].

Le temple à double *cella* mérite un développement à part. Ce type d'édifice sacré n'est pas attesté à Rome, mais seulement sur certains sites étrusco-italiques. Outre les temples d'Alba Fucens et Luco, il y a un temple de Villa S. Silvestro près de Norcia qui a une double *cella* sur podium, et des pièces annexes pour des activités artisanales. Il est daté du IIIe-Ier siècle av. J.-C.[272] À l'est de ce complexe, on a trouvé un autre grand portique, avec un plan irrégulier ; à l'intérieur, en position centrale, se trouve le temple avec sa double *cella*. Un tel temple, de dimensions moyennes (14,10x10,80 m), probablement avec deux colonnes devant l'entrée, était dédié probablement à deux divinités[273]. Il est certain que la présence d'une *cella* double à Alba Fucens a influencé la construction du temple B du sanctuaire fédéral des Marses.

Quant au culte, l'inscription de Caso Cantouios et celle sur la base en bronze de la moitié du IIe siècle av. J.-C. attestent la déesse Angitia, déesse non romaine, à connotation

269 Salcuni 2012, p. 58-60.

270 Cairoli *et al.* 2001b, p. 258-261.

271 Comme l'a souligné aussi Campanelli 2004.

272 Pour des parallèles en dehors de l'Italie centrale, surtout en Sicile, en Sardaigne et en Grèce, voir Tomei 2008, p. 52 ; De Vincenzo 2013, p. 271-272.

273 Plebani 2009.

oraculaire, liée à l'eau et à la sphère de la *sanatio* : c'est ce que prouvent les objets votifs de forme anatomique, les petits bronzes d'Hercule, ainsi que la comparaison avec les contextes étrusques de Monte Falterona sur le lac Bolsena. La double *cella* renvoie en revanche à un culte pour deux divinités, comme Cérès et Vénus, si l'on prend en considération les statues et le matériel votif découvert, ou peut-être à deux aspects d'une même divinité titulaire. Les statues en terre cuite et en marbre du Lucus Angitae « ont pu contribuer à préciser et à enrichir la physionomie du culte principal, par la médiation culturelle et iconographique du monde grec »[274]. De la même manière, le culte de Vénus et Cérès offre un lien avec la zone pélignienne et avec Teate : c'est un double culte qui n'est pas reconnu officiellement dans d'autres zones, sauf à Pompéi. On comprend donc que l'apparition du culte public de Vénus et Cérès est attestée dans les territoires où la persistance religieuse locale semble avoir été plus forte et plus enracinée, comme dans le territoire pélignien, marrucin, au sud du Latium et de la Campanie, dans l'horizon osco-samnite.

La construction, pendant cette période, des *uillae*, absentes de la phase archéologique précédente et l'intensification de l'agriculture, prouvée par les données recueillies autour du lac Fucin, ont pu influencer le culte. On pourrait donc supposer que le culte, originairement lié à la *sanatio* et à l'eau, et ensuite à l'agriculture, a suivi le changement économique et social déterminé par la guerre sociale. C'est en effet dans ce contexte politico-économique renouvelé que les cultes de Vénus et Cérès, liés à la fois à l'agriculture et au monde chthonien, ont toute leur place. La zone sacrée d'Amplero, au sud du lac Fucin, le long d'une route secondaire qui mène aux grandes voies de la transhumance, présente une phase de restructuration et monumentalisation à partir de la première moitié du Ier siècle. Quant à l'édifice sacré trouvé à Amplero, dans la localité La Giostra, près de Collelongo (**fig. 12**), il est construit en *opus incertum*, avec trois *cellae* asymétriques, précédées d'un vestibule[275]. Dans la pièce centrale (A), on a trouvé une décoration picturale qui n'était pas particulièrement soignée. Le socle du mur est décoré d'une bande noire et d'une bande rouge, au-dessus desquelles il y a des festons blancs sur fond rouge. La partie médiane a une série de panneaux rectangulaires verticaux avec un cadre polychrome et des carrés intérieurs blancs et marron, parés sur le côté supérieur avec des guirlandes. Il est difficile de reconstituer la partie supérieure de la décoration. Les peintures pourraient être rattachées à la phase initiale du deuxième style[276] : cela situerait la décoration de l'édifice dans une période suivant de près la

[274] Lippolis 2018.

[275] Letta 1989.

[276] Letta 1989, p. 19-23 ; Donati 2001 ; Salcuni 2012, p. 57-58.

guerre sociale, dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C.[277] Le sanctuaire d'Angitia et celui d'Amplero ont été progressivement abandonnés pendant le Ier siècle apr. J.-C.[278]

Il faut aussi ajouter que les données disponibles actuellement montrent l'absence, dans la zone du Fucin, de temples de type étrusco-italique. Nous n'avons pas de temples à trois *cellae* sur podium (les *cellae* asymétriques d'Amplero ne peuvent être incluses dans cette catégorie), telles qu'on les trouve dans les grands sanctuaires de Pescosansonesco et Castel di Ieri. Nous n'avons pas non plus de temple tétrastyle sur podium, comme dans le Samnium, sur les sites de Iuvanum, Campochiaro, Quadri et Pietrabbondante. Si le temple d'*Angitia* est sur un podium, il n'a pas d'éléments que l'on trouve dans d'autres sanctuaires contemporains, comme le théâtre, à Pietrabbondante, Iuvanum, ou les impressionnantes structures de soutènement avec portiques, comme à Tibur. Le sanctuaire d'Angitia reprend des modèles étrusques à travers des réélaborations locales (la double *cella*, les dimensions réduites), sans doute dans le cadre d'une médiation culturelle de la colonie latine (Angitia est le seul sanctuaire attesté dans le voisinage immédiat d'une colonie). Ils sont plutôt signe de complexité et spécificité que d'uniformité : c'est d'ailleurs ce que caractérise l'Italie, non seulement apennine, à la fin de l'époque républicaine[279].

Les sanctuaires à l'époque de la création des *municipia*

Avec la municipalisation, les environs du Fucin et, avec eux, le paysage sacré, changent drastiquement (**fig. 13**). La partie orientale du Fucin, qui n'abritait pas de sites distinctifs auparavant, est intégrée dans l'exploitation agricole, comme le montrent les nombreuses *uillae*, sites ruraux et monuments funéraires à tour. C'est alors qu'est fondé le *municipium* de Marruvium, probablement *ex nihilo*[280].

Pour ce qui concerne les zones sacrées dans l'ouest et au sud de Fucin, le sanctuaire d'Angitia et d'Amplero continuent à être fréquentés jusqu'à l'époque augustéenne. Mais à la différence d'Amplero, près du sanctuaire d'Angitia on crée le *municipium* d'*Anxa*, qui allait être occupé jusqu'au début du Ier siècle apr. J.-C. Le choix de ce lieu pour le *municipium* s'explique, vraisemblablement, par la présence du sanctuaire, autour duquel s'est développé un habitat. D'ailleurs, les sanctuaires semblent avoir joué

[277] Pour les matériels, voir Letta 2001b ; pour les comparaisons, Lapenna 2010 et Strazzulla 2010.

[278] Letta 2001b, p. 234, qui suppose un abandon du sanctuaire d'Amplero à la haute époque impériale, au plus tard au IIe siècle apr. J.-C. ; Cairoli *et al.* 2001b, p. 262.

[279] Pour la spécificité et la complexité, voir Lippolis 2018.

[280] Cf. Blasetti Fantauzzi 2019.

un rôle central dans le choix d'un lieu d'un *municipium*, comme on le voit aussi dans l'*ager Picenus*. On peut citer, entre autres, le cas significatif du *municipium* de Cupra Marittima, avec le sanctuaire de la déesse Cupra[281]. Dans la *Regio* IV, en dehors de la zone investiguée, il y a encore un cas où le sanctuaire a été transformé en centre urbain : le *municipium* de *Iuvanum*. Le site, situé le long d'une voie de transhumance entre les vallées de l'Aventino et du Sangro, a un sanctuaire rural italique, avec deux temples sur podium, construits au IIe siècle av. J.-C. Par la suite, on leur a ajouté un théâtre. Près du sanctuaire, après la guerre sociale, on a créé le *municipium* et on a construit le forum et des *horrea* ; plus tard, à l'époque julio-claudienne, on a monumentalisé l'ensemble[282].

Certes, il est nécessaire d'approfondir certains aspects prometteurs lors de futures études. En particulier, il nous reste à comprendre pourquoi certains sanctuaires bénéficient d'une « institutionnalisation » et d'une continuité, alors que d'autres, comme Amplero, pour lequel on a quand même découvert archéologiquement un noyau proto-urbain dans un *uicus* qui aurait pu se développer en une cité, ont été abandonnés lentement. Le site du mont Pallano, près de Iuvanum, qui avait à la fois un sanctuaire et un centre plutôt florissant avant l'époque de la municipalisation est aussi un cas intéressant.

Pour expliquer cette sélection des sanctuaires, on a parfois proposé de voir un lien entre le sacré et le politique[283]. Il y aurait une raison politique pour l'abandon de certains sanctuaires de la *Regio* IV et V à l'époque de la municipalisation. C'est le cas du sanctuaire de Pietrabbondante, sur le territoire des Samnites Pentriens ou de celui de Monterinaldo chez les Picéniens[284] : puisqu'ils étaient des sanctuaires fédéraux, avec un rôle politique important auprès des Italiques, ils ont été destitués de leur fonction à l'époque romaine.

Cette interprétation « politique » ne suffit pas pour justifier le choix d'un site comme *municipium*. L'analyse de la distribution topographique des *municipia* nous permet de faire de nouvelles propositions pour expliquer la création des centres municipaux sur les anciennes zones sacrées. Ces zones sont strictement liées aux territoires, par le réseau viaire préromain et, plus généralement, pré-municipal : ce réseau était déjà un catalyseur dans l'organisation des différents territoires, à la différence des sites plutôt isolés, comme Pietrabbondante, qui est loin des voies de communication. Dans le cadre de la planification administrative et économique de la municipalisation, il a probablement semblé nécessaire

281 Pour les analogies dans l'*ager Picenus*, voir Paci 2003.

282 Lapenna 1997 ; Fabbricotti 1997.

283 Perna, Antolini 2013 ; La Regina 2014.

284 La Regina 2014 ; Demma 2018.

de privilégier ces zones sacrées, déjà bien connectées avec les territoires que l'on voulait exploiter et administrer, pour la localisation des *municipia*. Si l'on pense, par exemple, aux cas d'Angitia et de Iuvanum, sites directement liés à la fois aux parcours de transhumance et aux territoires agricoles, leur choix s'impose pour gérer le territoire autour. Amplero perd son importance après la création du *municipium* de Marruvium, qui devient le catalyseur de la nouvelle organisation territoriale, en lien serré avec la *via Valeria*.

Remarques conclusives

Notre analyse des processus identifiés auprès du lac Fucin, dans une perspective cultuelle mais aussi topographique, impliquant la fonction territoriale des zones sacrées, a montré un cadre complexe et spécifique, différent de celui homogène et homologué, que l'on suppose généralement pour toute l'Italie centrale hellénistique. La transformation de l'espace sacré et du culte est donc strictement liée au changement socio-politique ainsi qu'au contexte territorial, dans une dialectique qui ne peut être comprise qu'en prenant en compte tous ces facteurs du paysage sacré, bien au-delà du territoire qui nous intéresse.

Pour la phase successive à la fondation de la colonie d'Alba Fucens, on remarque l'absence des structures archéologiques dans les zones sacrées. La présence du sacré est documentée par les dépôts votifs, près de petits lieux de culte. Les objets votifs des grottes et des dépôts en plein air appartiennent aux types des dépôts étrusco-campano-latiaux de l'Italie centrale et sont liés à la sphère de la *sanatio* et de la fertilité. Ces objets présentent une pluralité de caractères à l'intérieur d'un schéma typologique similaire. À la même sphère cultuelle appartiennent les petits bronzes figurant Hercule à l'assaut, découverts surtout aux bords du lac, en lien direct avec l'eau. Ces objets, qu'on retrouve également à Alba Fucens, montrent l'influence de la colonie sur le territoire à l'ouest et au sud du Fucin. Les inscriptions nous permettent d'identifier les *uici* et les petits sanctuaires ruraux liés à ces formes d'occupations du territoire, avec des divinités comme Hercule et *Victoria* et une activité pastorale.

Le changement radical de cette région, dû une fois de plus aux Romains, correspond au contexte de la municipalisation. Alors, le culte dans ces zones sacrées acquiert une connotation liée à la sphère agricole et pastorale. Cette caractéristique est due en toute vraisemblance à l'exploitation agricole et aux activités pastorales fortement encouragées alors par Rome et corrélées à des types cultuels déjà homologués ailleurs, comme on le voit dans d'autres contextes de l'Italie centrale.

Légendes

Figure 1 : Les centres urbains de la *Regio* IV et des zones limitrophes (points noirs) ainsi que des zones sacrées (points rouges). Les principales voies consulaires romaines sont en rouge, les routes romaines secondaires sont en jaune, en ligne pointillée noire les voies principales de la transhumance, en ligne pointillée bleue les voies secondaires (Chiara Blasetti Fantauzzi).

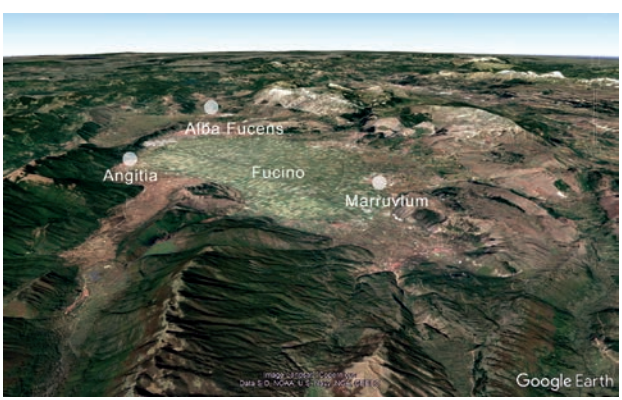

Figure 2 : La zone du Fucin (Google Earth).

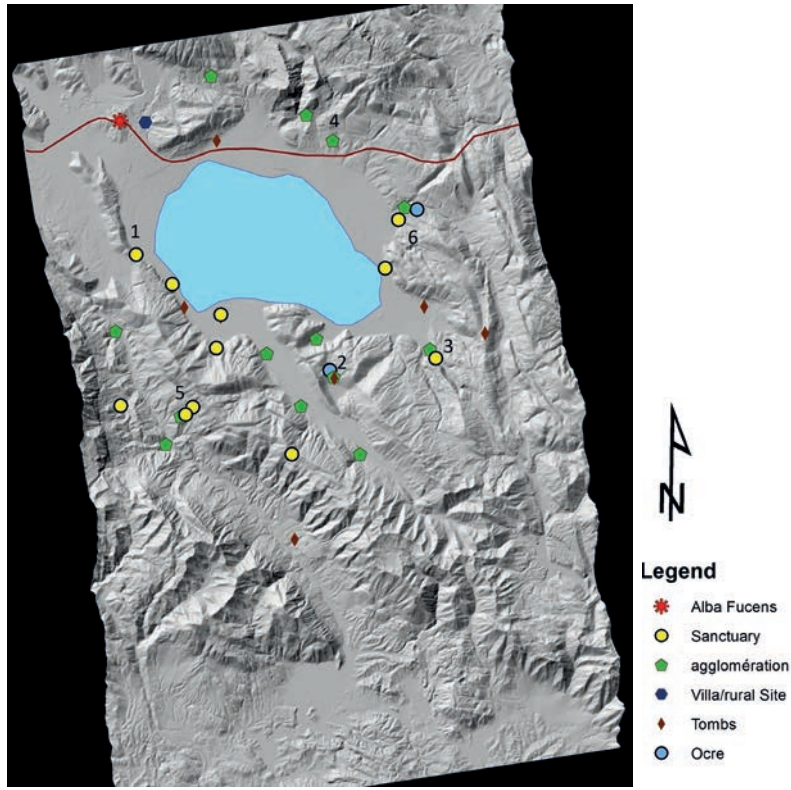

Figure 3 : Les sites près du lac Fucin, au IIIe siècle av. J.-C. (Chiara Blasetti Fantauzzi).

Figure 4 : Masque votif de la Grotta Maritza ad Ortucchio (Cairoli *et al.* 2001a).

Figure 5 : Petits bronzes votifs montrant Hercule à Alba Fucens (Villa 2011).

Figure 6 : Base en bronze avec dédicace à la déesse Angitia (Letta, Orfanelli, Riccitelli 2001).

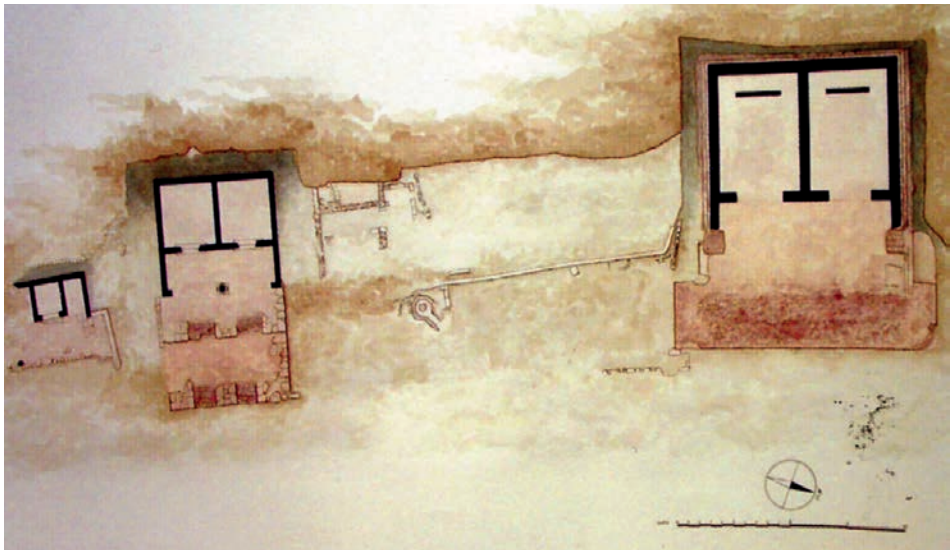

Figure 7 : Luco dei Marsi, le trésor. Reconstitution planimétrique du sanctuaire d'Angitia (Campanelli 2004).

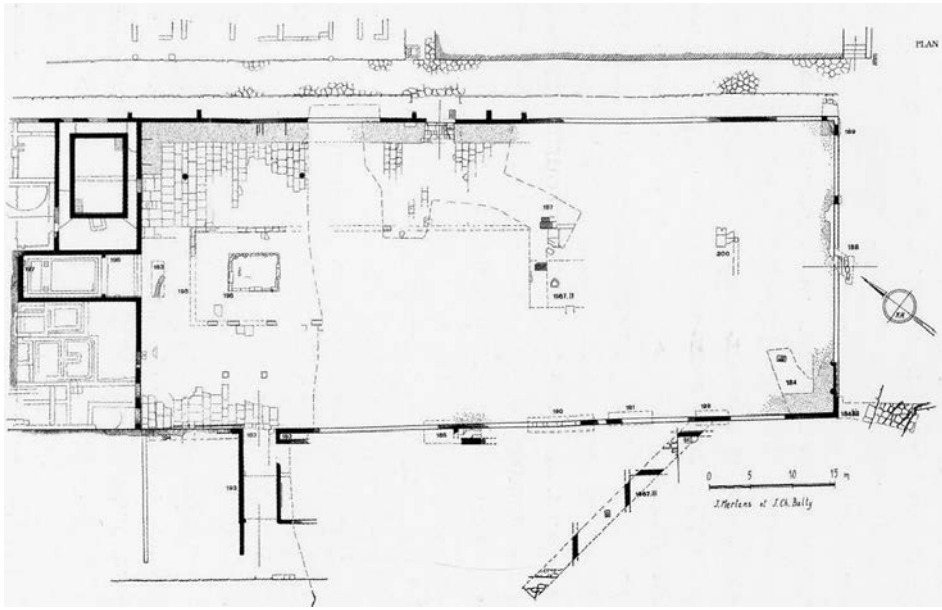

Figure 8 : Alba Fucens, plan du sanctuaire d'Hercule (Liberatore 2014).

Figure 9 : Statue d'Aphrodite (Liberatore 2004b).

Figure 10 : Statue de Déméter (Liberatore 2004b).

Figure 11 : Statue de divinité féminine sur trône (Liberatore 2004b).

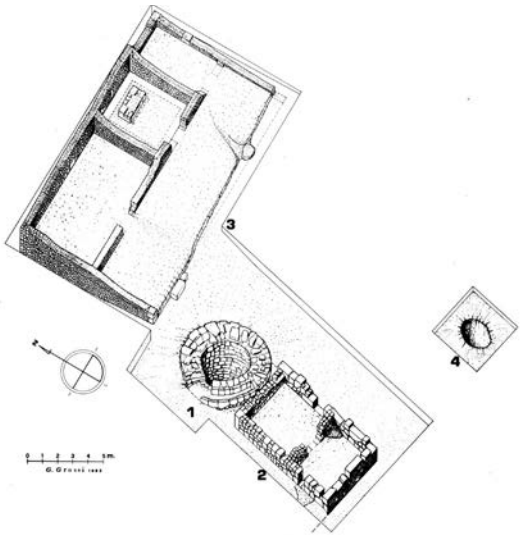

Figure 12 : Amplero, La Giostra. Reconstitutions axonométrique du sanctuaire (Letta 1989).

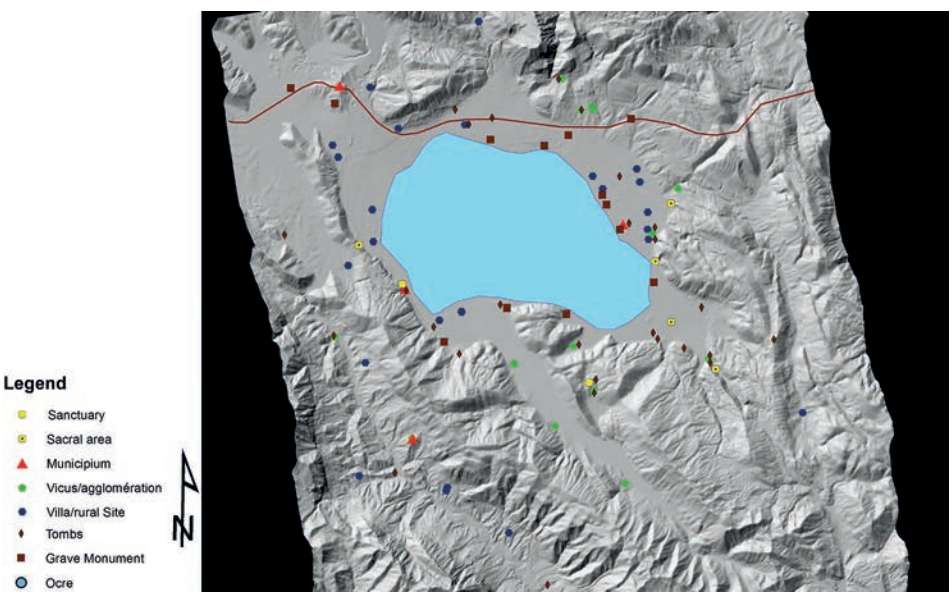

Figure 13 : Sites autour du lac Fucin, au Ier siècle av. J.-C. (© Chiara Blasetti Fantauzzi).

Chiara Blasetti Fantauzzi

Bibliographie

Abréviations

ILLRP = Degrassi A. (éd.), *Inscriptiones latinae liberae rei publicae*, I-II, Florence, 1957-1963.

IvO = Dittenberger W., Purgold K., *Olympia: die Ergebnisse der … Ausgrabung*, V, *Die Inschriften*, Berlin, 1896.

Études

Agusta-Boularot S., Hubert S., Van Andringa W. (éds) (2017), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome-Athènes.

Alcock S., Osborne R. (1994), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford.

Algra K. (2014), « Aristotle's Conception of Place and its Reception in the Hellenistic Period », dans G. Ranocchia, Ch. Helmig, Ch. Horn (éds), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin-Boston, p. 11-52.

Ambrosini L. (2009), *Il santuario di Portonaccio a Veio*, III, *La cisterna arcaica con l'incluso deposito di età ellenistica (Scavi Santangelo 1945-1946 e Università di Roma « La Sapienza » 1996 e 2006)*, Roma (*MonAnt [S. Misc.]*, 13).

Arnaud P. (1989), « Une deuxième lecture du bouclier de Doura-Europos », *CRAI*, 133/2, p. 373-389.

Baglione M. P. (1989-1990), « Considerazioni sui santuari di Pyrgi e di Veio-Portonaccio », dans G. Bartoloni, G. Colonna, C. Grottanelli (éds), *Anathema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del convegno*, Roma (*ScAnt*, 3-4), p. 651-667.

Baglione M. P. (1987), « Il santuario di Portonaccio a Veio: precisazioni sugli scavi Stefani », *ScAnt*, 1, p. 381-417.

Barrett J. C., Ko I. (2009), « A Phenomenology of Landscape: a Crisis in British Landscape Archaeology? », *Journal of Social Archaeology*, 9/3, p. 275-294.

Bartoloni G. (2014), « Progetto Veio: le campagne di scavo 2011-2012 », dans L. Mercuri, R. Zaccagnini (éds), *Etruria in Progress. La ricerca archeologica in Etruria meridionale*, Roma, p. 55-60.

Bartoloni G. (éd.) (2009), *L'abitato etrusco di Veio. Ricerche dell'Università di Roma « La Sapienza »*, I, *Cisterne, pozzi e fosse*, Roma.

Bartoloni G., Benedettini M. G. (2011), *Veio. Il deposito votivo di Comunità (Scavi 1889-2005)*, Roma.

Bartoloni G., Colonna G., Grottanelli C. (éds.) (1989-1990), *Anathema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del convegno*, Roma (*ScAnt*, 3-4).

Bassani M., Bressan M., Ghedini F. (éds) (2011), *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio Euganeo e in Italia. Atti del I convegno nazionale*, Padova.

Baumer L. E. (2010), « Le paysage cultuel de l'Attique de l'époque classique à l'époque impériale », *RHR*, 4, p. 519-533.

Beauvoir S. de (2020), « La phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty », *Philosophie*, 144/1, p. 7-10 [réimprimé d'après *Les Temps modernes*, 1945].

Belelli Marchesini B. (2015), « Nuove scoperte dalla città. 1.2. Comunità », dans R. Cascino, U. Fusco, C. Smith (éds), *Novità nella ricerca archeologica a Veio. Dagli studi di John Ward-Perkins alle ultime scoperte. Atti della giornata di studi*, Roma, p. 21-27.

Belelli Marchesini B. (2001), « Comunità », dans A. M. Moretti Sgubini (éd.), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto. Catalogo della mostra*, Roma, p. 23-28.

Bellelli V. (2006.), « Un bronzetto etrusco, Cerveteri e le "Acque di Ercole" », *Mediterranea*, 111, p. 173-225.

Bentz M. (1992), *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus*, Firenze.

Berque A. (2016), *La pensée paysagère*, Bastia [1re éd. 2008].

Berque A. (1996), *Être humains sur la Terre*, Paris.

Besse J.-M. (2018), *La nécessité du paysage*, Marseille.

Besse J.-M. (2013), *Habiter. Un monde à mon image*, Paris.

Besse J.-M. (2000), *Voir la Terre. Six essais sur le paysage et la géographie*, Arles.

Biella M. C. (2010), « La piccola plastica bronzea votiva del santuario in loc. S. Ippolito a Corfinio », dans E. Ceccaroni, A. Faustoferri, A. Pessina (éds), *Valerio Cianfarani e le culture medioadriatiche*, Comune Di Sesto Fiorentino (*Quaderni di Archeologia d'Abruzzo*, 2), p. 283-290.

Biering R. (1996), *Die Odysseefresken von Esquilin*, München.

Bispham E. (2007), *From Asculum to Actium. The Municipalization of Italy from the Social War to Augustus*, Oxford.

Blasetti Fantauzzi C. (2019), « Il municipium di Marruvium e il suo territorio : sviluppo urbano e dinamiche insediative tra la tarda repubblica e la media età imperiale », *AION – Annali di Archeologia e Storia Antica*, 26, p. 253-274.

Bolder-Boos M. (2019), « Hercules and Healing », dans M. Bassani, M. Bolder-Boos, U. Fusco (éds), *Rethinking the Concept of "Healing Settlements": Cults, Constructions and Contexts in the Ancient World*, Oxford, p. 133-140.

Bolder-Boos M., Maschek D. (éds.) (2016), *Orte der Forschung, Orte des Glaubens. Neue Perspektiven für Heiligtümer in Italien von der Archaik bis zur Späten Republik*, Bonn.

Bonetto J. (1999), « Ercole e la via della transumanza », *Ostraka. Rivista di antichità*, 8, p. 291-307.

Bonghi Jovino M. (2009), « Il santuario dell'Ara della Regina. Preliminare proposta di ricostruzione dei templi arcaici e indicazioni sul luogo di culto », dans M. Bonghi Jovino, F. Chiesa (éds), *L'Ara della Regina di Tarquinia. Aree sacre. Santuari mediterranei*, Milano (*Quaderni di Acme*, 110), p. 7-45.

Bonghi Jovino M., Bagnasco Gianni G. (éds.) (2012), *Tarquinia. Il santuario dell'Ara della Regina. I templi arcaici*, Roma (*Tarchna*, IV).

Boos M. (2014), « Tutelary Deities in Roman Citizen Colonies », dans T. D. Stek, J. Pelgrom, *Roman Republican Colonization. New perspectives from Archaeology and Ancient History*, Roma, p. 279-293.

Boos M. (2011), « *In excelsissimo loco* – An Approach to Poliadic Deities in Roman Colonies », dans D. Mladenović, B. Russel (éds), *TRAC 2010. Theoretical Roman Archaeology Conference, which took place at The University of Oxford*, Oxford, p. 18-31.

Bradley G. (2005), « Aspects of the Cult of Hercules in Central Italy », dans L. Rawlings, H. Bowden (éds), *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman Divinity*, Swansea, p. 129-151.

Brückner H. (2020), « Deltas, Floodplains, and Harbours as Geo-bio-archives. Human-Environment Interactions in Western Anatolia », dans J. Bergemann (éd.), *Kultur und Natur in der antiken Mittelmeerwelt. Italienische und deutsche Forschungen in Archäologie und Geschichte und ihre Bedeutung für die moderne Diskussion über Klimawandel (Cultura e Natura nel Mediterraneo antico. Ricerche italiane e tedesche in campo archeologico e storico e la loro importanza nel dibattito moderno sui cambiamenti climatici)*, Rahden (*Göttinger Studien zur Mediterranen Archäologie*, 9), p. 37-50.

Buranelli F. (1991), *Gli scavi a Vulci della società Vincenzo Campanari – Governo Pontificio (1835-1837)*, Roma.

Cairoli R. (2001), « Il tempio di età augustea nella città di Anxa », dans G. Grossi, U. Irti, C. Malandra (éds), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del II Convegno di archeologia in ricordo di Antonio Mario Radmilli e Giuliano Cremonesi, Museo di Preistoria*, Avezzano, p. 239-246.

Cairoli R., Cosentino S., Mieli G. (2001a), « Le grotte », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia. Catalogo della mostra*, Pescara, p. 130-137.

Cairoli R., D'Alessandro A., Grossi G., Papi R. (2001b), « Luco dei Marsi », dans G. Grossi, U. Irti, C. Malandra (éds), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del II Convegno di archeologia in ricordo di Antonio Mario Radmilli e Giuliano Cremonesi, Museo di Preistoria*, Avezzano, p. 254-279.

Campanelli A. (2004), « Angizia tra mito e archeologia », dans A. Campanelli (éd.), *Le dee del bosco di Angizia*, Luco dei Marsi, p. 21-29.

Carbon, J. M., Clackson, J. P. T. (2016), « Arms and the Boy: nn the New Festival Calendar from Arkadia », *Kernos*, 29, p. 119-158.

Carcaud N., Arnaud-Fassetta G. (éds) (2015), *La géoarchéologie française au XXIe siècle*, Paris.

Carosi S. (2002), « Nuovi dati sul santuario di Campetti a Veio », *ArchCl*, 53, p. 355-377.

Carpentier V., Leveau Ph. (2013) (éds), *Archéologie du territoire en France. 8 000 ans d'aménagements*, Paris.

Casevitz M. (1998), « Remarques sur l'histoire de quelques mots exprimant l'espace en grec », *REA*, 100, p. 417-435.

Casevitz M. (1984), « Temples et sanctuaires : ce qu'apprend l'étude lexicologique », dans G. Roux (éd.), *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon (*TMO*, 7), p. 81-95.

Cauquelin XXXX (2013), *XXXXXX*, XXXX [1re éd. 1989].

Ceccaroni E. (2011), « Alba Fucens (Massa d'Albe, AQ). Lo scavo del pozzo nel piazzale del santuario di Ercole », *Quaderni di archeologia d'Abruzzo : notiziario della Soprintendenza per i beni archeologici dell'Abruzzo*, 3, p. 263-270.

Ceccaroni E. (2006), « La colonia latina », dans A. Campanelli (éd.), *Poco grano molti frutti. 50 anni di archeologia ad Aba Fucens*, Sulmona, p. 57-66.

Certeau M. de (1990), *L'invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, Paris [1re éd. 1980].

Chouquer G. (2008), *Traité d'archéogéographie. La crise des récits géohistoriques*, Paris.

Cioncoloni Ferruzzi R., Marchiori S. (1989-1990), « I culti del santuario di Veio-Portonaccio alla luce delle testimonianze votive », dans G. Bartoloni, G. Colonna, C. Grottanelli (éds), *Anathema. Regime delle offerte ed economia dei santuari nel Mediterraneo antico. Atti del convegno*, Roma (*ScAnt*, 3-4), p. 705-718.

Clavel-Lévêque M. (1995-), « Paysages et cadastres de l'Antiquité », *Dialogues d'histoire ancienne*.

Coarelli F., Diosono F. (2009), *I templi e il Forum di Villa S. Silvestro. La Sabina dalla conquista romana a Vespasiano*, Roma.

Coarelli F., La Regina A. (1984), *Abruzzo, Molise*, Roma.

Cole S. G. (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*, Berkeley CA.

Colonna G. (éd.) (2002), *Il santuario di Portonaccio a Veio*, I, *Gli scavi di Massimo Pallottino nella zona dell'altare (1939-1940)*, Roma (*MonAnt [S. Misc.]*, 6.3).

Colonna G. (2009), « Il mito di Enea tra Veio e Roma », *AnnFaina*, 16, p. 51-92.

Colonna G. (2006), « Introduzione a Vei », dans *CIE*, II, 1, 5, Pisa, p. 3-16.

Colonna G. (2001), « Portonaccio », dans A. M. Moretti Sgubini (éd.), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto. Catalogo della mostra*, Roma, p. 37-88.

Colonna G. (1998), « Veio: i santuari di Portonaccio e Piano di Comunità », dans L. Drago Troccoli (éd.), *Scavi e ricerche archeologiche dell'Università di Roma « La Sapienza »*, Roma, p. 139-143.

Colonna G. (éd.) (1985), *Santuari d'Etruria*, Milano.

Colonna G. (1970), *Bronzi votivi umbro-sabellici a figura umana*, I, *Periodo arcaico*, Firenze.

Colonna G. *et alii (*2004), « I santuari di Veio: ricerche e scavi su Piano di Comunità », dans H. Patterson (éd.), *Bridging the Tiber. Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, Rome (*Archaeological Monographs of the BSR*, 13), p. 205-221.

Comella A. (2005), « Il messaggio delle offerte dei santuari etrusco-italici di periodo medio- e tardo-repubblicano », dans A. Comella, S. Mele, *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi*, Bari, p. 47-59.

Comella A. (1981), « Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana. Contributo alla storia dell'artigianato antico », *MEFRA*, 93, p. 717-798.

Comella A., Mele S. (2005), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana, Atti del convegno di studi*, Bari.

Comella A., Stefani G. (1990), *Materiali votivi del Santuario di Campetti a Veio. Scavi 1947 e 1969*, Roma.

Corboz A. (2001), *Le territoire comme palimpseste et autres essais*, Besançon.

Costantini S. (1995), *Il deposito votivo del santuario campestre di Tessennano (Corpus delle stipi votive VIII, Regio VII, 4, Archaeologica 112)*, Roma.

D'Alessandro A. (2001), « Luco dei Marsi. Indagini preliminari sulla fase di abbandono del tempio augusteo », dans G. Grossi, U. Irti, C. Malandra (éds), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Atti del II Convegno di archeologia in ricordo di Antonio Mario Radmilli e Giuliano Cremonesi, Museo di Preistoria*, Avezzano, p. 247-251.

Dan A. (2017), « La mappemonde d'Albi – un *pinax chôrographikos*. Notes sur les origines antiques de la carte et du texte du ms Albi 29 fol. 57v-58r », *Cartes & Géomatique. Revue du Comité français de cartographie*, 234, p. 13-44.

Dan A., Crom W., Geus K., Görz G., Guckelsberger K., König V., Poiss Th., Thiering M. (2016), « Common Sense Geography and Ancient Geographical Texts », *eTOPOI*, 6, p. 571-597.

Dan A., Rui L. (2018), « Qui a inventé la carte ? Quelques généralités sur les plus anciennes représentations des espaces, d'Occident et d'Orient », dans M. Espagne, L. Hongtu (éds), *Chine France-Europe Asie. Itinéraires de concepts*, Paris, p. 133-174.

De Cazanove O. (2016), « Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione », dans M. Aberson *et al.* (éds), *L'Italia centrale e la creazione di una « koiné » culturale? I percorsi della « romanizzazione »,* Wien, p. 273-289.

De Cazanove O. (2015), « Per la datazione degli *ex voto* anatomici d'Italia », dans T. D. Stek, G.-J. Burgers (éds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London. p. 29-66.

De Cazanove O., Scheid J. (2008), « Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica », dans X. Dupré-Raventos, S. Ribichini, S. Verger (éds), *Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, p. 699-705.

Denis M. (éd.) (1997), *Langage et cognition spatiale*, Paris.

Derrida J. (1993), *Khôra*, Paris.

De Vincenzo S. (2019), « Osservazioni sulle aree sacre dell'Etruria meridionale interna nell'età della romanizzazione », dans *L'Etruria delle Necropoli Rupestri. XXIX convegno di Studi Etruschi ed Italici*, Roma, p. 263-272.

De Vincenzo S. (2015), « Etruskische Kultstätten in Berglandschaften », dans K. Sporn, S. Ladstätter, M. Kerschner (éds), *Natur, Kult, Raum*, Wien, p. 63-79.

De Vincenzo S. (2013), *Tra Cartagine e Roma. I centri urbani dell'eparchia punica di Sicilia tra VI e I sec. a.C.*, Berlin-Boston.

De Visscher F. (1960), « L'Ercole Epitrapezios di Alba Fucens », *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8/15, p. 301-309.

Demma F. (2018), « Il santuario romano di Monte Rinaldo nel Piceno: architettura, decorazione e culto », dans P. Lulof, I. Manzini, C. Rescigno (éds), *Deliciae fictiles*, V, *Networks and Workshops: Architectural Terracottas and Decorative Roof Systems in Italy and Beyond*, Oxford, p. 343-344.

Di Giuseppe H. (2016), « La ceramica a vernice nera e l'economia del tempio », dans A. Russo Tagliente, F. Guarneri (éds), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Roma, p. 143-156.

Diosono F. (2016), « Il posto degli dei. Santuari extraurbani e colonizzazione romana nel III secolo a.C.: il caso di Villa San Silvestro di Cascia », dans A. Ancillotti, A. Calderini, R. Massarelli (éds), *Forme e strutture della religione nell'Italia Mediana Antica*, Roma, p. 245-263.

Donati F. (2001), « Ricostruzione delle pitture murali della cella del santuario della Giostra », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia*, Pescara, p. 235.

Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (éds) (2008), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico*, Roma.

Eder B., Gehrke H.-J., Kolia E.-I., Lang. F., Obrocki L., Vött A. (à paraître), « A Multi-Dimensional Space: Olympia and its Environs. Results of the Campaigns 2015 to 2017 and First Historical Conclusions », *Athenische Mitteilungen*, 134.

Elliger W. (1975), *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung*, Berlin-New York.

Ercole T. (2016), « Geografia del sacro e pratiche sociali nel Fucino (III-II sec. a.C.): una nuova interpretazione dei *vici* dei Marsi », dans U. Irti *et al.*, *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Archeologia e rinascita culturale dopo il sisma del 1915*, Avezzano, p. 225-240.

Estienne S. (2008), « Éléments pour une définition rituelle des "espaces consacrés" à Rome », dans X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger (éds), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico*, Roma, p. 687-697.

Fabbricotti E. (1997), « Sottostrutture della città di Iuvanum », dans A. Campanelli, A. Faustoferri (éds), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Chieti, p. 66-67.

Foti G., Colonna G., Ciasca A. (1959), « Santa Severa (Roma). Scavi e ricerche nel sito dell'antica Pyrgi, 1957-1958 », *NSc*, 13, p. 143-263.

Foucault M. (2004), « Des espaces autres », *Empan*, 54/2, p. 12-19 [conférence de 1967].

François A. (2012), « Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson », *Annales bergsoniennes*, 5, p. 335-378.

Frassine M. (2013), *Palus in agro. Aree umide, bonifiche e assetti centuriali in epoca romana*, Pisa.

Fusco U. (2011), « Il culto di Ercole presso il complesso archeologico di Campetti, Area S-O, a Veio: testimonianze dall'età etrusca a quella romana », *ArchCl*, 62, p. 379-412.

Fusco U. (2008-2009) « Iscrizioni votive ad Ercole, alle fonti e a Diana dal sito di Campetti a Veio. Ulteriori elementi per l'interpretazione archeologica », *Rendiconti. Atti della Pontificia academia romana di archeologia*, 81, p. 443-500.

Fusco U. (2001), « Nuovi reperti dall'area archeologica di Campetti a Veio », *ArchCl*, 52, p. 255-278.

Gallina A. (1964), *Le pitture con paesaggi dell'Odissea dall'Esquilino*, Roma (*Studi miscellanei*, 6).

Gaultier F. (2010), « Sanctuaires et territoire en pays étrusque : le cas de Véies », dans J. de La Genière, A. Vauchez, J. Leclant (éds), *Actes du 20e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer*, Paris (*Cahiers de la Villa Kérylos*, 21), p. 115-139.

Gautier Dalché P. (2014), « L'enseignement de la géographie dans l'Antiquité tardive », *Klio*, 96/1, p. 144-182.

Gautier Dalché P. (2009), *La Géographie de Ptolémée en Occident (IVe-XVIe siècle)*, Turnhout (*Terrarum Orbis*, 9).

Gautier Dalché P. (1994), « De la glose à la contemplation : place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut », dans *Testo e immagine nell'alto medioevo (Settimane del Centro italiano di studi sul'alto medioevo, 41)*, Spolète, p. 693-771 [repris dans P. Gautier Dalché, *Géographie et culture. La représentation de l'espace du VIe au XIIe siècle*, Aldershot (*Variorum*, 592), 1997].

Gehrke H.-G. (2019), « Vom Text zum Raum: Hellenistische Gelehrsamkeit, frühgriechische Lyrik und ein heiliges Land um Olympia », dans S. T. Farrington (éd.), *Enthousiasmos. Essays in Ancient Philosophy, History, and Literature. Festschrift for Eckart Schütrumpf on his 80th Birthday*, Baden Baden, p. 235-257.

Gerlach I., Raue D. (éds.) (2013), *Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund*, Rahden.

Giangiulio, M. (2009), « The Emergence of Pisatis », dans P. Funke, N. Luraghi (éds), *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*, Cambridge MA (*Hellenic Studies*, 32), p. 65-85.

Giardina A. (1997), *L'Italia Romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari.

Giontella C. (2012), *« ...Nullus enim fons non sacer... ». Culti idrici di epoca preromana e romana (Regiones VI-VII)*, Pisa-Roma (*Biblioteca di « Studi Etruschi »*, 45).

Glinister F. (2006), « Reconsidering "religious Romanization" », dans C. Schultz, P. Harvey (éds), *Religion in Republican Italy*, Cambridge, p. 9-33.

Grossi G., Irti U. (2011), *Carta archeologica della Marsica*, Avezzano.

Guaitoli M. (2016), « Veio: osservazioni preliminari sulla topografia della città », *Atlante tematico di topografia antica*, 26, p. 177-214.

Hafner G. (1966-67), « Männer und Jünglingsbilder aus Terrakotta im Museo Gregoriano Etrusco », *RM*, 73-74, p. 29-52.

Harper K. (2017), *The Fate of Rome. Climate, Disease, & the End of an Empire*, Princeton-Oxford.

Häussler R., Chiai G. F. (2020), « Interpreting Sacred Landscapes: a Cross-Cultural Approach », dans R. Häussler, G. F. Chiai (éds), *Sacred Landscapes in Antiquity. Creation, Manipulation, Transformation*, Oxford-Philadelphia, p. 1-13.

Herrmann H.-V. (éd.) (1987), *Die Olympia Skulpturen*, Darmstadt.

Hinz V. (1998), *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in Magna Grecia*, Wiesbaden.

Horster M. (2010), « Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World », *RHR*, 4, p. 435-458.

Jacob Ch. (1992), « La diffusion du savoir géographique en Grèce ancienne. Archaïsme et innovation, mythe et science spécialisée », *Géographie et cultures*, 1, p. 89-104.

Jouanna J. (1996), *Hippocrate, II.2, Airs, eaux, lieux*, Paris.

Kaupert J. A., Dörpfeld W. (1882), *Olympia und Umgegend*, Berlin.

Kõiv M. (2013), « Early History of Elis and Pisa: Invented or Evolving Traditions? », *Klio*, 95, p. 315-368.

Konstan D. (2014), « Epicurus on the Void », dans G. Ranocchia, Ch. Helmig, Ch. Horn (éds), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin-Boston, p. 83-99.

Kyrieleis H. (2006), *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia*, Berlin (*Olympische Forschungen*, 31) [mit Beiträgen von B. Eder und N. Benecke].

Lafond Y., Michel V. (éds) (2016), *Espaces sacrés dans la Méditerranée antique*, Rennes.

Lanciani R. (1889), « Veio. Scoperte nell'area della città e nella necropoli veientana », *NSc*, p. 10-12 ; 29-31 ; 60-65 ; 154-158 ; 238-239.

Lapenna S. (2010), « Dalla devotio alla munificentia », dans E. Ceccaroni, A. Faustoferri, A. Pessina (éds), *Valerio Cianfarani e le culture medioadriatiche*, Comune Di Sesto Fiorentino (*Quaderni di Archeologia d'Abruzzo*, 2), p. 231-253.

Lapenna S. (1997), « Iuvanum », dans A. Campanelli, A. Faustoferri (éds), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Chieti, p. 64-65.

La Regina A. (2014), « Pietrabbondante e il Sannio antico », *Almanacco del Molise*, Campobasso, p. 161-214.

La Regina A. (1989), « I Marsi *apud finem Gallicum* », dans *Italia, omnium terrarum parens*, Milano, p. 399-401.

La Rocca A. (2017), « Dentro e fuori le mura. Evergetismo ed esclusione nel municipio di Veio », *Sc.Ant.*, 23/1, p. 223-235.

Lefebvre H. (1974), « La production de l'espace », *L'Homme et la société*, 31-32, p. 15-32.

Lenay Ch., Sebbah F.-D. (2001), « La constitution de la perception spatiale. Approche phénoménologique et expérimentale », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 32/1, p. 45-85.

Lewin K. (1936), *Principles of Topological Psychology*, New York-London.

Leroi-Gourhan A. (1965), *Le geste et la parole : la mémoire et les rythmes*, Paris.

Letta C. (2018), « The Marsi », dans G. D. Farney, G. Bradley (éds), *The Peoples of Ancient Italy*, Boston-Berlin, p. 509-518.

Letta C. (2012), « Nuove prospettive per lo studio di vici e pagi nell'Italia centrale appenninica », dans E. Ceccaroni, A. Faustoferri, A. Pessina (éds), *Valerio Cianfarani e le culture medioadriatiche*, Comune Di Sesto Fiorentino (*Quaderni di Archeologia d'Abruzzo*, 2), p. 65-69.

Letta C. (2001a), « Un lago e il suo popolo », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia. Catalogo della mostra*, Pescara, p. 139-155.

Letta C. (2001b), « Il complesso archeologico di Amplero », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia. Catalogo della mostra*, Pescara, p. 234-241.

Letta C. (1989), *Archeologia e storia di un centro italico-romano, 20 anni di ricerche. Mostra Collelongo*, Pisa.

Letta C. (1972), *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milano.

Letta C., D'Amato S. (1975), *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milano.

Letta C., Orfanelli E., Riccitelli P. (2001), « Materiali votivi », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia. Catalogo della mostra*, Pescara, p. 53-58.

Leveau Ph. (2012), « *Vicus*, "agglomération secondaire". Des mots différents pour une même entité ? », dans C. Cribellier, A. Ferdière (éds), *Agglomérations secondaires antiques en région Centre*, Tours, p. 165-175.

Leveau Ph. (2000), « Le paysage aux époques historiques : un document archéologique », *Annales*, 55/3, p. 555-582.

Leveau Ph. (1992), « Histoire du paysage », *Encyclopædia Universalis*, en ligne http://www.universalis.fr/encyclopedie/histoire-du-paysage/ [vu le 1er mars 2020].

Lévy C. (2014), « Roman Philosophy under Construction: the Concept of Spatium from Lucretius to Cicero », dans G. Ranocchia, Ch. Helmig, Ch. Horn (éds), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin-Boston, p. 125-140.

Liberatore D. (2014), « Il santuario di Ercole ad Alba Fucens: nuovi dati per lo studio delle fasi più antiche della colonia latina », dans T. D. Stek, J. Pelgrom (éds), *Roman Republican Colonization. New Perspectives from Archaeology and Ancient History*, Roma, p. 309-331.

Liberatore D. (2011), « Il santuario di Ercole ad Alba Fucens. Scavi 2006-2009 », dans A. Campanelli (éd.), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità*, Avezzano, p. 272-294.

Liberatore D. (2007), « Statuaria di età repubblicana dal nemus angitiae », dans D. Liberatore, M. J. Strazzulla, *Fucino. Studi sulla cultura figurativa*, Bari, p. 7-56.

Liberatore D. (2006), « Statuaria di età repubblicana dal Nemus Angitiae », dans A. Campanelli, M. P. Pennetta (éds), *Fortuna e prosperità. Dee e maghe dell'Abruzzo antico. Catalogo della mostra*, Sulmona, p. 75-91.

Liberatore D. (2004a), *Alba Fucens. Studi di storia e di topografia*, Bari.

Liberatore D. (2004b), « Le dee del bosco di Angizia », dans A. Campanelli (éd.), *Le dee del bosco di Angizia*, Luco, p. 39-49.

Liberatore D. (2001), « Alba Fucens », dans A. Campanelli (éd.), *Il tesoro del lago. L'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia. Catalogo della mostra*, Pescara, p. 186-213.

Lindström G., Pilz O. (2013), « Votivspektren », dans I. Gerlach, D. Raue (éds), *Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund*, Rahden, p. 267-274.

Lippolis E. (2018), « Identità, culto e spazio insediativo nell'Italia tra IV e I secolo a.C. », dans E. Lippolis, R. Sassu (éds), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra 4. e 1. sec. a.C. : strutture, funzioni e interazioni culturali*, Roma, p. 17-64.

Lippolis E., Sassu R. (éds) (2018), *Il ruolo del culto nelle comunità dell'Italia antica tra 4. e 1. sec. a.C.: strutture, funzioni e interazioni culturali*, Roma.

Liverani P. (1987), *Municipium Augustum Veiens*, Roma.

Liverani P. (1984), « L'*ager veientanus* in età repubblicana », *PBSR*, 52, p. 36-48.

Malaspina E. (2011), « Quando il paesaggio non era stato ancora inventato. *Descriptiones locorum* e teorie del paesaggio da Roma a oggi », dans G. Tesio, G. Pennaroli (éds), *Lo sguardo offeso. Il paesaggio in Italia: storia, geografia, arte, letteratura*, Torino, p. 45-85.

Mauduit Ch., Luccioni P. (éds) (1998), *Paysages et milieux naturels dans la littérature antique. Actes de la table ronde du Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain de Lyon III*, Lyon.

McConnell R. J. *et al.* (2020), « Extreme Climate after Massive Eruption of Alaska's Okmok Volcano in 43 BCE and Effects on the Late Roman Republic and Ptolemaic Kingdom », *PNAS*, 117/27, p. 15443-15449 [https://doi.org/10.1073/pnas.2002722117].

Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris [réimpr. 2004].

Messineo G. (1977), « L'emissario di Claudio », dans *Fucino cento anni 1877-1977. Atti degli incontri e dei convegni svoltisi per il Centenario del prosciugamento del Fucino e per il venticinquennale della Riforma Agraria*, L'Aquila, p. 139-167.

Meyer E. (1950), « Pisa (Pisatis) », *Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaften*, XX, col. 1732-1755.

Moretti Sgubini A. M. (éd.) (2001), *Veio, Cerveteri, Vulci. Città d'Etruria a confronto. Catalogo della mostra*, Roma.

Murdoch J. (2006), *Post-Structuralist Geography. A Guide to Relational Space*, London-Tousand Oaks-New Delhi.

Murray Threipland L., Torelli M. (1970), « A Semi-Subterranean Etruscan Building in the Casale Pian Roseto (Veii) Area », *BSR*, 38, p. 62-121.

Mylonopoulos J., Roeder H. (2006), *Archäologie und Ritual : auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wien.

Niese B. (1910), « Drei Kapitel eleischer Geschichte », dans *Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910. Überreicht von der Graeca Halensis*, Berlin, p. 1-49.

Olivieri V. (2005), « Attorno al deposito votivo di Macchiagrande a Veio », dans A. Comella, S. Mele, *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi*, Bari, p. 179-187.

Paci G. (2003), « La nascita dei municipi in area centro-italica. La scelta delle sedi », *Histria antiqua*, 11, p. 33-38.

Pallottino M. (1938-39), « Scavo di un'area sacra a Veio », *Le Arti*, 1, p. 402-403.

Papi E. (2000), *L'Etruria dei Romani*, Roma.

Paquot Th. (2016), *Le Paysage*, Paris.

Patera I. (2010), « Espace et structures cultuels du sanctuaire grec : la construction du vocabulaire », *RHR*, 4, p. 535-551.

Pensabene P. (2005), « Contributo delle terrecotte votive alla storia dei culti di Praeneste e dei suoi rapporti con altri centri etrusco-laziali », dans A. Comella, S. Mele, *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi*, Bari, p. 127-138.

Pensabene P., Sanzi Di Mino M. R. (1983), *Museo Nazionale Romano. Le terrecotte*, III, 1, *Antefisse*, Roma.

Perna R., Antolini S. (2013), « Le attestazioni dei culti nella regio V e nell'Umbria adriatica in età romana », dans G. Paci (éd.), *Epigrafia e archeologia romana nel territorio marchigiano. Atti del convegno di studi*, Tivoli, p. 493-570.

Pernot L. (1981), « Topique et topographie : l'espace dans la rhétorique épidictique grecque à l'époque impériale », dans C. Jacob, F. Lestringant (éds), *Arts et légendes d'espaces. Figures du voyage et rhétoriques du monde*, Paris, p. 99-109.

Pesando F. (2012), « Nuove ricerche nell'isolato della Domus di Via del Miliario », dans J.-C. Balty (éd.), *Belgica et Italica. Atti del Convegno in memoria di Joseph Martens*, Bruxelles, p. 201-211.

Piaget J., Inhelder B. (1948), *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris.

Pirenne-Delforge V. (2008), « Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias », *Archiv für Religionsgeschichte*, 10, p. 143-178.

Pitte J.-R. (2003), *Histoire du paysage français. De la préhistoire à nos jours*, Paris.

Plebani F. R. (2009), « Il tempio a doppia cella », dans F. Coarelli, F. Diosono, *I templi e il Forum di Villa S. Silvestro. La Sabina dalla conquista romana a Vespasiano*, Roma.

Polignac F. de (1984), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris.

Подосинов А. В. (1979), « Из истории античных географических представлений », *VDI*, 1/147, p. 147-166.

Raja R., Rüpke J. (éds) (2015), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World, Chichester*, West Sussex.

Ranocchia G., Helmig Ch., Horn Ch. (éds) (2014), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin-Boston.

Reggiani Massarini A. M. (1988), *Santuario degli Equicoli a Corvaro: oggetti votivi del Museo Nazionale Romano*, Roma (*Lavori e Studi di Archeologia Pubblicati dalla Soprintendenza Archeologica di Roma*, XI).

Riccitelli P. (2004), « Il santuario sul lago: dati preliminari sullo scavo in corso », dans A. Campanelli (éd.), *Le dee del bosco di Angizia*, Luco, p. 35-37.

Robert S. (2011), *Sources et techniques de l'archéogéographie*, Besançon.

Roger A. (1997), *Court traité du paysage*, Paris.

Rohn C. J., Heiden J. (2009), « Neue Forschungen zur antiken Siedlungstopographie Triphyliens », dans A. Matthaei, M. Zimmermann (éd.), *Stadtbilder im Hellenismus*, Berlin, p. 348-364.

Romagnoli A. (2013), « I santuari del distretto nursino durante l'età repubblicana », dans S. Sisani (éd.), *Nursia e l'ager Nursinus. Un distretto sabino dalla praefectura al municipium*, Roma, p. 39-44.

Romanelli P. (1948), « Tarquinia », *NSc*, 73, p. 193-270.

Roy J. (2002), « The Pattern of Settlement in Pisatis. The 'Eight Poleis' », dans Th. H. Nielsen (éd.), *Even More Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, p. 229-247.

Rudhardt J. (2001), « La perception grecque du territoire sacré », *MEFRA*, 113/1, p. 175-188.

Ruggeri C. (2004), *Gli stati intorno a Olimpia. Storia e costituzione dell'Elide e degli stati formati da perieci elei (400–362 a.C.)*, Stuttgart.

Salcuni A. (2012), *Pitture parietali e pavimenti decorati di epoca romana in Abruzzo*, Bonn.

Sapelli Ragni M., Mari Z. (2011), « Il termalismo terapeutico antico nel Lazio. Stato della ricerca ed esemplificazioni », dans M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (éds), *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio Euganeo e in Italia. Atti del I convegno nazionale*, Padova p. 281-296.

Sassi M. M. (2001), *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago.

Sauron G. (2017), « Messages visuels et destinataires dans les espaces publics et privés de la Rome antique », dans M. Corbier, G. Sauron (éds), *Langages et communication : écrits, images, sons*, Paris, p. 89-99.

Sauron G. (2009), « La villa de Tibère à Sperlonga », *Dossiers d'archéologie*, 336, p. 94-97.

Scheid J. (2006), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles.

Scheid J., Diez de Velasco F., Xella P. (2006), « Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda "Definizioni dello spazio consacrato el Mediterraneo antico" », dans X. Dupré-Raventos, S. Ribichini, S. Verger (éds), *Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma, p. 713-720.

Scheid J., Polignac F. de (2010), « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR*, 4, p. 427-434.

Sisani S. (éd.) (2013), *Nursia e l'ager Nursinus. Un distretto sabino dalla praefectura al municipium*, Roma.

Sisani S. (2011), « *In pagis forisque et conciliabulis*. Le strutture amministrative dei distretti rurali in Italia tra la media Repubblica e l'età municipale », *Memorie Accademia dei Lincei*, 27/2 (ser. 9), p. 543-778.

Sisani S. (2007), Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV secolo a.C. e la guerra sociale, Roma.

Small J. P. (1999), « Time in Space: Narrative in Classical Art », *The Art Bulletin*, 81/4, p. 562-575.

Söderlind M. (2004), « Man and Animal in Antiquity: Votive Figures », dans B. Santillo Frizell (éd.), *Central Italy from the 4th to 1th Centuries B.C., in Pecus. Man and Animal in Antiquity*, Roma, p. 281-298.

Soricelli G. (2008), « Intramurani/Extramurani », dans E. Lo Cascio, G. D. Merola (éds), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari, p. 59-69.

Souza M. de (2004), *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint Étienne.

Stefani E. (1953), « Veio. Tempio detto dell'Apollo. Esplorazione e sistemazione del santuario », *NSc*, 7, p. 29-112.

Stefani E. (1922), « Veio – Esplorazioni dentro l'area dell'antica città », *NSc*, p. 379-404.

Stek T. D. (2018), « Early Roman Colonization beyond the Romanizing Agro-Town: Village Patterns of Settlement and Highland Exploitation in the Abruzzi Mountains, Central Italy », dans B. Düring, T. D. Stek (éds), *The Archaeology of Imperial Landscapes*, Cambridge, p. 145-172.

Stek T. D. (2009), *Cult Places and Cultural Changes in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*, Amsterdam.

Strazzulla M. J. (2010), « I santuari italici: le prime fasi dell'emergere del sacro », dans E. Ceccaroni, A. Faustoferri, A. Pessina (éds), *Valerio Cianfarani e le culture medioadriatiche*, Comune Di Sesto Fiorentino (*Quaderni di Archeologia d'Abruzzo*, 2), p. 255-272.

Strazzulla M. J. (2006), « Magia e votivi », dans A. Campanelli, M. P. Pennetta (éds), *Fortuna e prosperità. Dee e maghe dell'Abruzzo antico. Catalogo della mostra*, Sulmona, p. 39-45.

Tarpin M. (2002), *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Roma.

Thomas J.-F. (2006), « Sur l'expression de la notion de paysage en latin : observations sémantiques », *RPh*, 50, p. 105-125.

Tilley Ch. (1994), *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*, Oxford.

Tilley C., Cameron-Daum K. (éds) (2017), *Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*, London.

Todisco E. (2011), *I vici rurali nel paesaggio dell'Italia romana*, Bari.

Tolias G. (2019), « The World under the Stars: Astrological Geography and the Bologna 1477 Edition of Ptolemy's *Cosmographia* », *Imago Mundi*, 71, p. 125-150.

Tomei D. (2008), *Gli edifici sacri della Sardegna romana: problemi di lettura e di interpretazione*, Ortacesus.

Torelli M. (1999), *Tota Italia. Essays in the Cultural Formation of Roman Italy*, Oxford.

Torelli M. (1998), « Stata Mater in Agro Veientano. La riscoperta di un santuario rurale veiente in loc. Casale Pian Roseto », *Studi Etuschi*, 64, p. 117-134.

Torelli M. (1988), « Aspetti ideologici della colonizzazione romana più antica », *DialA*, s. III, 6, p. 65-72.

Torelli M. (1982), « Veio, la città, l'*arx* e il culto di Giunone Regina », dans H. Blanck, S. Steingräber (éds), *Miscellanea archaeologica Tobias Dohrn dedicata*, Roma, p. 117-128.

Torelli M. (1975), *Elogia Tarquiniensia*, Firenze.

Torelli M., Pohl I. (1973), « Veio – Scoperta di un piccolo santuario etrusco in località Campetti », *NSc*, 27, p. 40-258.

Trevsky B., Franklin N., Taylor H. A., Bryant D. J. (1999), « Spatial Mental Models from Descriptions », *Journal of the American Society for Information Science*, 45/9, p. 656-688.

Trinquier T. (2007), « La mosaïque Barberini de Palestrina et l'image de la faune éthiopienne dans l'Égypte lagide », dans F.-H. Massa-Pairault, G. Sauron (éds), *Images et modernité hellénistiques : appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César*, Rome, p. 23-60.

Tuan Y.-F. (1974), *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs.

Vagnetti L. (1971), *Il deposito votivo di Campetti a Veio*, Firenze.

Van Andringa W. (2014) (éd.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du IIIe au Ve siècle apr. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris (*Gallia*, 71/1).

Van Andringa W. (2009), *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque Romaine*, Rome.

Van Wonterghem F. (1992), « Il culto di Ercole fra i popoli osco-sabellici », dans C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin (éds), *Héraclès : d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, Roma, p. 319-351.

Vauchez A. (dir.) (2000), *Lieux sacrés, lieux de culte et sanctuaires*, Rome.

Verger S. (2011), « Dévotions feminines et bronzes de l'extrême nord dans le thesmophorion de Gela », dans F. Quantin (éd.), *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*, Pau, p. 15-76.

Vikatou O. (2012), « Olympia und sein Umfeld während der mykenischen Zeit », dans W. D. Heilmeyer, N. Kaltsas, H.-J. Gehrke, G. E. Hatzi, S. Bocher (éds), *Mythos Olympia – Kult und Spiele. Katalog zur Ausstellung im Berliner Martin-Gropius-Bau 2012*, Berlin, p. 69-73.

Villa D. (2016), « Forme di devozione a Luco dei Marsi », dans U. Irti *et al.*, *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità. Archeologia e rinascita culturale dopo il sisma del 1915*, Avezzano, p. 288-294.

Villa D. (2011), « I bronzetti del santuario di Ercole ad Alba Fucens », A. Campanelli (éd.), *Il Fucino e le aree limitrofe nell'antichità*, Avezzano, p. 295-300.

Von Urlichs L. (1846), « Vejentische Terracotten in Besitze des Unterzeichneten », *BJb*, 8, p. 123-128.

Wall E. (2017), « Post-landscape or the Potential of Other Relations with the Land », dans E. Wall, T. Waterman (éds), *Landscape and Agency: Critical Essays*, Routledge, p. 144-163.

Ward Perkins J. B. (1961), *Veii. The Historical Topography of the Ancient City*, London (*BSR*, 29).

Yalouris N. (1972), « The City State of Elis », *Ekistics*, 33/195, p. 95-96.

Zanovello P. (2011), « Il termalismo come risorsa economica », dans M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (éds), *Aquae Patavinae. Il termalismo antico nel comprensorio Euganeo e in Italia. Atti del I convegno nazionale*, Padova, p. 211-221

View publication stats