

# Autels et sacrifices

Autor(en): **Etienne, Roland**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **37 (1992)**

PDF erstellt am: **21.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660851>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## VII

ROLAND ETIENNE

### AUTELS ET SACRIFICES

Le thème que l'on m'a demandé de traiter a fait l'objet récemment de publications importantes. S'est tenu à Lyon en 1988 un colloque sur «L'espace sacrificiel dans les civilisations du Bassin méditerranéen»<sup>1</sup>, où il a été beaucoup question d'autels et un peu du sacrifice. Par ailleurs, des livres récents ont renouvelé l'approche du sacrifice grec: un *Entretien* de la Fondation Hardt a été consacré en 1980 au sacrifice<sup>2</sup>; en 1986, Robin Hägg a réuni un colloque à l'Institut suédois d'Athènes pour traiter certains aspects du sanctuaire et, comme il se doit, il y fut aussi question d'autel et de sacrifice<sup>3</sup>. Enfin des livres comme celui de J.-L. Durand prolongent les recherches pionnières de J.-P. Vernant et du centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes<sup>4</sup>. A cause du caractère récent de cette bibliographie, il me semble que ma contribution doit plutôt faire le point sur l'état de nos

---

<sup>1</sup> Ce colloque est cité ci-dessous: *L'espace sacrificiel* (éd. R. ETIENNE-M.Th. LE DINAHET [Lyon 1991]).

<sup>2</sup> *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt, 27 (Vandœuvres 1981).

<sup>3</sup> *Early Greek Cult Practice*, edd. R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST (Stockholm 1988).

<sup>4</sup> *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979); J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (Paris 1986) (= *Sacrifice et labour*).

connaissances et mettre en valeur les problèmes en suspens. Il n'est pas possible de faire le tour de toutes les questions, mais celles que je souhaite aborder sont bien mises en valeur par la longue description que Pausanias donne des autels de l'Altis.

## 1. Pausanias et les autels de l'Altis

(*Description de la Grèce*, V 13-15)

Le Périégète se lance tout d'abord dans une description détaillée du célèbre autel de cendres de l'Altis: ce dernier comprend deux parties, un socle construit en dur — crépis ou prothysis — de 37 m de pourtour, et, au-dessus, le corps proprement dit de l'autel, un amas de cendres formant une ellipse de 9,50 m à la base pour une hauteur totale de 6,50 m (fig. 1). A la différence de Délos, où il est clair maintenant que l'autel de cornes a été inclus dans une architecture<sup>5</sup>, l'autel n'a reçu aucune forme architecturale particulière; on montait au sommet par des marches taillées à même la cendre; cette cendre avait été traitée de façon spéciale, puisqu'on l'avait mélangée à l'eau de l'Alphée pour obtenir «miraculeusement» une véritable argile. Ce n'est pas le seul caractère extraordinaire de cet autel: les milans n'ont pas coutume de venir voler les parts de victime, depuis un célèbre sacrifice d'Héraclès à Zeus «qui chasse les milans» (si jamais l'un de ces oiseaux touche aux victimes, c'est alors un présage défavorable). Pausanias signale aussi qu'il n'est fait usage que du peuplier blanc comme bois du bûcher. Quant au sacrifice proprement dit, deux détails méritent attention: les bêtes sont sacri-

<sup>5</sup> En attendant la publication définitive du monument à abside par Ph. Bruneau et Ph. Fraisse, on trouvera une mise au point sur les discussions concernant l'autel des Cornes (Kératon) dans Ph. BRUNEAU & J. DUCAT, *Guide de Délos*<sup>3</sup> (Paris 1983), 42 (cité désormais *GD*).

fiées (*thuein*) sur la crépis, et l'on fait ensuite brûler (*katagizein*) les parties dévolues au dieu au sommet de la construction. A ce sommet les femmes — qui sont par ailleurs admises à Olympie — n'ont pas accès.

Ce récit met en valeur plusieurs points qui intéressent l'autel et notre propos :

- le monument d'Olympie fait partie en tant que tel des *mirabilia*. Il a un intérêt en soi et n'a pas seulement une valeur religieuse. Pausanias lui oppose l'autel de Samos, pas plus intéressant, dit-il, que les autels — *escharai* — que les Athéniens appellent «*autoschedoi*», c'est-à-dire improvisés, à la fois grossiers et faits à la hâte. Dès le II<sup>e</sup> s. de notre ère, il y a donc une classification des autels en fonction de leurs qualités techniques;
- Pausanias lie à l'autel une série de mythes qui expliquent éventuellement sa nature (cendre et eau de l'Alphée), mais qui, surtout, mettent en place le paysage religieux et les éléments du rituel;
- ainsi, ce sont des oiseaux qui déterminent ce qui est ou qui n'est pas *aisios*, et le bois de sacrifice fait aussi l'objet d'interdit, puisqu'on ne peut utiliser que le peuplier blanc apporté par Héraclès de l'Achéron en Thesprotide. Le monde animal — sauvage — et le monde végétal sont soigneusement conjoints dans le rituel sacrificiel;
- enfin, la répartition des rôles entre les hommes et les femmes introduit la dimension sociale de la *thysia*.

Pourtant l'intérêt du passage n'est pas tant de mettre en valeur ces faits : on en connaît ailleurs de comparables. Par contre, les indications contenues dans le chapitre 14 (4) sont exceptionnelles. Par un vigoureux *φέρε δὴ* Pausanias invite ses lecteurs à le suivre dans une longue tournée des autels de l'Altis :

«mon discours suivra l'ordre selon lequel les Eléens ont coutume de sacrifier sur les autels», et, un peu plus loin, il précise que les Eléens sacrifient tous les mois ἀρχαῖόν τινα τρόπον, c'est-à-dire d'une façon ancienne, traduisons, non-sanglante: ils font brûler de l'encens sur les autels en même temps que des galettes de blé mélangées à du miel; ils mettent sur l'autel des branches d'olivier et font des libations de vin. Pourtant le vin est exclu sur les autels des Nymphes, des Despoines et sur l'autel de tous les dieux.

Même si l'on ne connaît pas parfaitement la topographie des autels de l'Altis, le texte permet de reconstituer avec une précision suffisante l'itinéraire de la *pompè* et donne même des indications sur l'organisation de la procession: la liste des prêtres que cite Pausanias (15, 10) pourrait bien en effet reproduire l'ordre hiérarchique du cortège, avec, en tête, le *théékolos* mensuel, les *manteis*, les *spondophores*, l'*exégète*, l'*aulète* et le *xyleus*, celui qui a la charge de fournir le bois. Ce cortège faisait le tour des 69 ou 70 autels de l'Altis en partant d'un autel d'Hestia, différent de celui du Prytanée, qui devait se trouver dans le sanctuaire<sup>6</sup> (fig. 2). Il sacrifie ensuite sur l'autel de Zeus Olympien qui est situé avec précision dans le *naos*. Jusqu'au paragraphe 9, les prêtres restent apparemment à l'intérieur du téménos; puis ils passent au stade pour allumer le feu sur les autels d'Hermès Enagônios et de Kairos<sup>7</sup>; immédiatement après est cité un autel

<sup>6</sup> Le plan de la fig. 2 se contente de replacer les 'stations' du cortège devant les autels qui ont été repérés par rapport à des monuments connus. Ces stations sont numérotées conformément à l'ordre d'exposition de Pausanias dans son exposé, qui, rappelons-le, suit le cheminement du cortège. Lorsque les repères topographiques ne sont pas sûrs, on a ajouté un point d'interrogation à côté du chiffre.

<sup>7</sup> Ce sacrifice pratiqué dans le stade donne l'occasion de nuancer les propos de B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos* (Lund 1967), 40: le stade n'est pas «en dehors du sanctuaire». D'une part, sa position a varié: à l'origine, la ligne de départ était proche de l'autel de cendre; enfin, le stade a toujours été intégré dans l'espace sacré par le parcours de la *pompè*.

d'Héraclès près du trésor de Sicyone, c'est-à-dire sur la plateforme au Nord de l'Altis; on retourne près du «grand autel» pour honorer Zeus Katabaitès; enfin c'est le Pélopion qui est pris comme référence. Le cortège sort à nouveau du téménos pour sacrifier sur les autels de l'atelier de Phidias, il passe devant le Léonidaion et rentre à nouveau par l'entrée des processions, avant de se diriger «en dehors de l'Altis et à droite du Léonidaion» vers l'autel d'Artémis Agoraia; il se rend ensuite à l'Hippodrome. Jusque-là, le parcours s'est déroulé d'une façon assez cohérente et a été effectué en sens inverse des aiguilles d'une montre — quel que soit le point de départ. Le cortège rentre une nouvelle fois dans l'Altis, puis revient vers l'Ouest, passe par le Théékoléon et achève son parcours au Prytanée devant l'autel d'Hestia.

L'intérêt de ce passage est de nous faire suivre une *pompè*. Le parcours répond sûrement à des nécessités rituelles que révèlent au moins deux détails: les célébrants vont d'un autel d'Hestia à l'autre<sup>8</sup> et empruntent une porte qui est privilégiée pour l'entrée des processions (*pompikè eisodos*). Pourtant, les raisons qui organisent plus précisément le déroulement de l'itinéraire échappent totalement à notre connaissance, mais elles ne relèvent pas, en tout cas, d'une logique simple qui aurait pu se soumettre à la topographie. Les prêtres cheminent en décrivant un cercle complet autour du sanctuaire et en liant concrètement par un sacrifice égalitaire, réservé aux seuls dieux grecs, les membres disparates d'un panthéon et les parties éclatées d'un espace monumental.

Dans ce panthéon, il n'y a vraiment pas de grandes surprises, comme il est naturel pour un centre du panhellénisme. Tous les

<sup>8</sup> Sur le rôle central d'Hestia, cf. J.-P. VERNANT, «Hestia-Hermès: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», in *Mythe et pensée chez les Grecs* I (Paris 1965), 97-143.

dieux sont représentés: Zeus est cité treize fois, Artémis dispose de cinq autels, Apollon en a quatre, alors que, pour Héra, il n'est fait état que de deux, moins que Pan qui dispose de trois *bômoi*. Les Eléens ont soin d'honorer tous les dieux et même ceux dont on ignore le nom, les *agnostoi theoi*. Pausanias mentionne aussi des autels de Zeus Ammon, d'Héra Ammonia et d'Hermès Parammon; mais ces lieux de cultes étrangers ne sont pas desservis par le cortège mensuel, qui ne visite que les dieux grecs (de même les héros sont laissés en dehors de cette célébration). Certaines de ces divinités relèvent de la mythologie locale comme l'Alphée et le Cladéos, ou les plus énigmatiques Despoines<sup>9</sup>; de nombreuses épicleses ont rapport avec les concours et avec les chevaux; ainsi, à l'entrée du stade, on sacrifiait sur les autels d'Hermès Enagônios et de Kairos.

Quant aux autels eux-mêmes, Pausanias est, comme à l'accoutumée, avare de détails: un autel d'Artémis est dit τετράγωνος ἀνήκων ἡρέμα ἐς ὕψος; doit-on entendre par là que la table parallépipédique était «surélevée» sur une crépis ou qu'elle était «plus haute» que les autres pour mériter cette mention? L'autel des Moires était ἐπιμήκης, «allongé», ce qui n'est certainement pas une caractéristique rare au point d'être signalée dans une périégèse. Pausanias note systématiquement les autels de cendre à cause, sans doute, de leur ancienneté, réelle ou supposée (à côté de celui de Zeus Olympien sont cités ceux d'Héra et de Gê); inversement, il signale qu'un autel de Dionysos est une consécration récente. L'autel de Zeus Katabaitès est entouré d'une clôture et celui de Thémis se trouve sur le Stomion, sans doute une faille dans le rocher comme à Delphes. Comme à Delphes aussi, il y avait un autel dans le temple.

<sup>9</sup> Sur les Despoines de l'Arcadie, cf. M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris 1985), s.v. *Despoina*.

Ces descriptions sont insuffisantes pour que l'on puisse fonder une typologie des autels qui serait conforme à celle des utilisateurs; le texte de Pausanias permet néanmoins de poser tous les problèmes relatifs aux autels: leur forme, leur place dans l'espace, leur lien, leur utilisation, les mythes qui y sont liés, les rituels sanglants ou non dont ils sont le siège. Ce sont certains de ces problèmes que nous aborderons.

## 2. Typologie des autels

Hormis l'autel de Zeus, le sanctuaire n'offrait guère de *bômoi* sortant de l'ordinaire, selon du moins les critères d'appréciation de Pausanias: le temps, la forme, l'importance, la situation; c'est ce que confirme l'archéologie, qui n'a, que je sache, rien mis au jour d'exceptionnel<sup>10</sup>. C'est ailleurs, comme à Tégée, qu'il faut aller chercher des autels sortant de l'ordinaire dans le Péloponnèse<sup>11</sup>.

Sur les autels grecs, la synthèse de Yavis en 1949 est encore le seul ouvrage d'ensemble<sup>12</sup>; mais ce livre, souvent cité et fort utile, mériterait pourtant d'être aujourd'hui remplacé, au moins pour deux raisons:

- le matériel disponible a beaucoup augmenté en quarante ans, et, ce qui revient au même, des monuments connus depuis longtemps ont été soumis à révision: c'est le cas des autels

<sup>10</sup> On ignore jusqu'à l'emplacement exact de l'autel de cendre: deux nouveaux autels d'Artémis ont été découverts en 1963-1964, cf. H. GROPENGIESSER, «Two altars of Artemis at Olympia», in *Early Greek Cult Practice*, 125-126.

<sup>11</sup> Sur l'autel de Tégée, cf. Paus. VIII 47, 5 et M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, 145-146 et 153-154.

<sup>12</sup> C.G. YAVIS, *Greek Altars* (St. Louis 1949).

de Samos, de Pergame ou de Magnésie, qui sont les têtes de série des *Monumentalaltäre*<sup>13</sup>.

- plus que l'augmentation du matériel, c'est la méthode de classement qui justifierait une révision du livre. Je me contente ici de résumer des critiques que j'ai développées lors du colloque de Lyon<sup>14</sup>. Le classement de Yavis se fait en suivant trois critères: l'histoire, la géographie, la typologie. Pourtant la périodisation est trop lâche pour être vraiment intéressante; les groupements géographiques sont, par ailleurs, mal exploités, sauf pour Chypre, et la typologie adoptée fait que des autels de même époque et construits sur les mêmes principes sont distribués dans des catégories différentes.

Depuis le livre de Yavis, quelques études d'ensemble sur une partie du matériel ont été publiées, mais ce sont, soit des travaux de seconde main, comme le livre de M.Ç. Şahin, soit des recherches qui n'intéressent qu'une région, comme celui de D.W. Rupp<sup>15</sup>. Je voudrais montrer sur un exemple que l'analyse des types n'est pas un exercice formel, mais intéresse l'histoire de l'architecture et l'histoire des religions.

Une série d'autels mérite une attention particulière, parce que le matériel a été renouvelé récemment. Ce sont des autels que, sans doute à tort, j'ai appelés «autels à antes», et que R. Ginouvès préfère qualifier d'«autels à table en pi», sans doute à

<sup>13</sup> Sur Samos, cf. H. KIENAST, in *Espace sacrificiel*, 99-102; sur Magnésie et Pergame, cf. W. HOEPFNER, in *AA* 1989, 601-634; et, pour Pergame, M. KUNZE, in *Espace sacrificiel*, 135-140, qui exprime des critiques sur la restitution précédente.

<sup>14</sup> R. ETIENNE *et al.*, *Espace sacrificiel*, 267-269.

<sup>15</sup> M.Ç. ŞAHIN, *Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre* (Bonn 1972); D.W. RUPP, *The Greek Altars of the Northeastern Peloponnese* (Diss. Bryn Mawr. Pa. College 1974).

juste titre<sup>16</sup> : en effet l'ante doit être l'aboutissement marqué d'un mur par épaissement et, de fait, les murs de flanquement de la table ne remplissent pas toujours cette condition. L'autel monumental de Ténos permet de dégager les caractéristiques de cette série (fig. 3)<sup>17</sup> :

- les murs de flanquement dépassent la table vers l'avant (c'est-à-dire du côté de la prothysis);
- cette table est surbaissée par rapport aux murets qui bordent le plateau.

Est-ce que ces autels ont été construits à l'imitation de trônes? C'est ce que soutient N. Stampolidis par les arguments suivants<sup>18</sup> :

- a) une analogie formelle entre ces bâtiments du culte et des trônes ou des exèdres;
- b) leur décoration (lion, sphinges, volutes ou frises en barrière) «rappellent une série de trônes dans les reliefs assyriens ou archaïques ou dans la peinture à figure rouge»;
- c) la barrière en forme de Pi se retrouve sur des autels rupestres qui sont certainement taillés en forme de trône;
- d) le fait que ces «autels-trônes» soient associés le cas échéant à des tables lui semble un bon argument pour en faire un objet de mobilier.

<sup>16</sup> R. GINOUVÈS, in *Espace sacrificiel*, 280.

<sup>17</sup> *Ténos I: Le sanctuaire de Poséidon et d'Amphitrite*, par R. ETIENNE & J.P. BRAUN, BEFAR Fasc. 263 (Paris 1986), 107-125; 170-175.

<sup>18</sup> L'argumentation que nous présentons a été développée par N. STAMPOLIDIS, «Βωμοί-θρόνοι», in *AAA* 1985 (publié en 1988), 231-245; mais l'auteur a composé une trilogie sur ce type d'autel; on ajoutera à l'article cité: N. STAMPOLIDIS, 'Ο βωμός του Διονύσου στην Κω (Athènes 1987) et «Altar Krateutes and Acroteria», in *Espace sacrificiel*, 291-296.

N. Stampolidis tire alors de cette assimilation trône-autel des conclusions en matière d'histoire des religions. Il signale qu'il y a depuis les Hittites et les Minoens un culte du «trône-vidé», comme l'avait vu Ch. Picard. Il enrichit les mentions de ce culte du trône en versant au dossier pour l'époque mycénienne la fête désignée comme *thornoegertérion* ou *thornoekcheutérion*. D'autres témoignages de ce culte sont attestés pour les siècles suivants: ainsi, sur une monnaie d'Ainos, est gravé un trône sur lequel est dressé un Hermès; à l'époque romaine, les insignes de l'empereur divinisé étaient déposés sur un trône vide; finalement, à l'époque byzantine, le Métropolitain s'asseyait sur le trône du Christ.

J'ai dû développer cette démonstration pour bien mettre en évidence les dangers du raisonnement et le risque que l'on prend à faire intervenir sans critique suffisante ou de façon naïve un terme comme celui de trône dans une modeste typologie des autels. Peut-être N. Stampolidis serait-il prêt à abandonner une catégorie qu'il a sans doute trop vite créée, si j'ai bien compris ce qu'il en a dit au colloque de Lyon; mais le terme «autel-trône» risque pourtant de faire son chemin<sup>19</sup>. Il n'est donc pas inutile de montrer que cette notion ne repose sur aucune réalité matérielle et qu'elle entraîne des confusions dangereuses.

Il est dit (a) que ces autels ressemblent à des trônes ou à des exèdres; n'est-ce pas introduire une première confusion, car la référence à l'exèdre n'a pas lieu d'être puisque ce genre de bâtiment n'apparaît qu'au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., alors que le pseudo-autel-trône existe depuis longtemps. Que les mêmes ornements

<sup>19</sup> L'étude de N. Stampolidis est citée sans critique — ni approbation — par W. HOEPFNER, *art. cit.* (n. 13), 634. L'archéologue allemand fait intervenir un nouveau terme, «Prunkaltäre», qui n'est ni plus juste — ni moins — que les autres (autels «d'apparat»), mais que l'on serait bien venu d'éviter pour ne pas multiplier les fausses catégories.

se retrouvent sur les trônes et les autels ne fait pas avancer la démonstration, puisque, aussi bien, ce genre de décor est utilisé dans la grande architecture et sur des types d'autels que l'on ne peut revendiquer comme trônes: le décor ne peut donc créer un lien spécifique entre les deux séries. Qu'à cela ne tienne: N. Stampolidis considère qu'avec le temps, la forme ou la fonction premières sont oubliées: «With the results that some of its elements are now missing (the backrest), others remained as decoration (the armrests or couch endboards) and others acquired new forms». Si je comprends bien l'auteur, les autels en simple table sont des dérivés de l'autel-trône par suppression du dossier. N'est-on pas conduit, dans ce cas, à céder à tous les mirages du transformisme? Pourquoi ne dirait-on pas, à ce titre, qu'un cercueil n'est rien d'autre qu'un pétrin sans pieds? L'argument (c) n'est guère plus recevable, mais, cette fois-ci, pour des raisons historiques: les «autels-trônes» rupestres sont un type phrygien à haute époque et rien ne prouve qu'il y ait un rapport quelconque avec les monuments dont nous discutons; en tout cas, en Grèce, ce type d'autel rupestre n'existe pas, si bien que la chaîne qui conduirait du rupestre au monumental reste à établir. Le dernier argument est enfin des plus curieux: l'autel finit par être un meuble du type trône parce qu'on lui adjoint une table. Comment s'en étonner et comment recourir à un tel argument, alors que la *trapeza* d'offrande ou de découpe accompagne *toujours* l'autel de sacrifice, quelle que soit sa forme?

Concluons clairement: les autels «à table en pi» constituent une catégorie particulière d'autels, dont la forme s'explique pour des raisons à la fois pratiques (protéger le foyer) et esthétiques. Ce n'est pas parce que l'on peut éventuellement s'asseoir sur un autel que l'on en fait un trône, pas plus que n'est un fauteuil une cuisinière, même si l'on peut éventuellement l'utiliser en ce sens, quand elle est éteinte. Cette série d'autels trouve certainement son origine en Ionie et comporte une version plus proprement

cycladique<sup>20</sup>. Il y a peut-être une valorisation du trône vide dans la religion grecque — ce qui reste à mon sens à prouver —, mais, si c'est le cas, elle est totalement indépendante de la nature et de l'histoire de l'autel «à table en pi». Histoire de l'architecture et histoire religieuse ne se rejoignent pas autour d'un trône vide ou d'un autel occupé. La rigueur qui est requise dans l'analyse des catégories d'autels doit s'appliquer aussi à l'étude de ces monuments dans l'espace.

### 3. Les autels dans l'espace

Dans son grand livre de 1967, *The Archaic Greek Temenos*, B. Bergquist a apporté de la clarté dans l'organisation des sanctuaires archaïques. Toute une partie de son travail concerne la place de l'autel dans le téménos et sa localisation par rapport, notamment, au temple et à l'entrée: sur ces deux points, qui me paraissent les plus importants, je reprends les conclusions de l'ouvrage avant de les confronter au cas que je connais le mieux, c'est-à-dire à Délos.

#### 1) *Rapport temple-autel*

B. Bergquist a établi que la concordance des axes entre temple et autel représente le cas le plus fréquent: en règle générale, le temple est orienté à l'Est et l'autel axé Est-Ouest<sup>21</sup>.

Si l'autel est disposé parallèlement au temple, c'est, en général, qu'ils ne sont pas dédiés à la même divinité, comme c'est le cas à Délos, à Olympie et à Kalydon.

Une position perpendiculaire des axes du temple et de l'autel est due à une déviation de l'axe du temple, qui doit être expliquée par des circonstances locales.

<sup>20</sup> Sur cette version cycladique, cf. R. ETIENNE, *Ténos II* (Paris 1986), 170-175, et *Espace sacrificiel* (Paris 1986), 75-84.

<sup>21</sup> B. BERGQUIST, *The Archaic Greek Temenos*, 80.

2) *Rapport entre l'entrée du sanctuaire et le couple temple-autel*

De façon générale, l'entrée du téménos est située perpendiculairement à l'ensemble temple-autel. Les cas de déviation par rapport à la règle s'expliquent par des circonstances locales. De façon tout à fait exceptionnelle, dans le cas de l'Héracléion de Thasos, l'entrée est en face, du côté Ouest de l'autel.

Ces conclusions paraissent encore aujourd'hui globalement justes, et, en même temps, l'histoire de l'espace sacrificiel ne se laisse pas facilement ramener à des schémas aussi simples quand on peut la restituer dans le détail, comme c'est le cas à Délos (fig. 4).

On doit rendre hommage à B. Bergquist pour la perspicacité avec laquelle, il y a trente ans, elle a tenté d'interpréter les données archéologiques de Délos. Sans doute aussi, avec la même perspicacité, a-t-elle douté qu'il y eût un temple d'Apollon avant le milieu du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Je serais volontiers de son avis, malgré les discussions récentes auxquelles ce premier temple d'Apollon a donné lieu<sup>22</sup>. Pourtant, les plans et les conclusions donnés dans *The Archaic Greek Temenos* méritent d'être profondément révisés.

Contrairement à ce qu'indiquent les dessins 9 et 10, il n'y a pas un seul hiéron à Délos, mais plusieurs sanctuaires: celui d'Artémis a dû être séparé assez tôt de celui d'Apollon; le sanctuaire de Létô ne devait guère être plus récent. On sait aussi maintenant à peu près sûrement, grâce aux recherches de Ph. Bruneau et de Ph. Fraisse, que l'autel d'Apollon est placé dans

<sup>22</sup> On trouvera un résumé commode des débats dans *GD* 6; il faut sans doute tirer un trait sur le 'pré-oikos' des Naxiens, car des arguments assez solides ont été donnés pour nier l'existence d'un tel bâtiment; cf. Th.E. KALPAXIS, «Naxier-Oikos I' und andere Baugerüste», in *AA* 1990, 149-153.

le bâtiment à abside (*GD* 39)<sup>23</sup>, ce qui condamne l'oïkos des Naxiens (*GD* 6), bien trop loin, comme temple d'Apollon, et redonne vraisemblance à une interprétation de ce bâtiment comme salle de banquet. Artémis avait son propre autel, dès le milieu du VI<sup>e</sup> s., comme nous avons pu le montrer avec Ph. Fraisse<sup>24</sup>. Nous pouvons alors tirer des réalités déliennes des conclusions qui enrichissent les schémas établis par B. Bergquist.

### 1) *Rapport temple-autel*

A Délos, où que soit le *Kératinos Bômos* (en *GD* 39 plutôt qu'en *GD* 42), sa localisation suffit à expliquer l'absence d'autels particuliers pour les trois temples d'Apollon, et l'orientation à l'Ouest de ces trois temples.

Dès l'époque archaïque, des autels ont été disposés suivant un axe Nord-Sud, comme le prouvent deux exemples sûrs, dont celui de l'Artémision: dans ce dernier cas, l'axe du temple est perpendiculaire à celui de l'autel; on trouve une disposition comparable à l'Héraion, mais l'autel est plus récent que le temple de près d'un siècle<sup>25</sup>. Dans les Cyclades, une disposition orthogonale des axes du temple et de l'autel apparaît donc comme un mode normal de composition des éléments d'un sanctuaire. La concordance des axes entre le temple et l'autel n'est attestée que tardivement par rapport aux autres régions de la Grèce.

<sup>23</sup> Ces recherches sont encore inédites; sur l'emplacement du *Kératinos Bômos*, cf. pour l'instant *Guide de Délos*<sup>3</sup> (1983), 42.

<sup>24</sup> R. ETIENNE & Ph. FRAISSE, «L'autel archaïque de l'Artémision de Délos», in *BCH* 113 (1989), 451-466.

<sup>25</sup> Pour l'Artémision, cf. note 24; sur l'Héraion, cf. A. PLASSART, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*, Exploration archéologique de Délos XI (Paris 1928), 145-214.

## 2) *Rapport entre l'autel et l'entrée du sanctuaire*

Les orientations Nord-Sud des autels de Délos s'expliquent sans doute par la présence d'une entrée au Sud, face à l'autel. On soulignera une disposition intéressante entre un autel et une entrée monumentale: il s'agit du Pylône au Sud-Est du hiéron contre le Prytanée et l'autel (GD 25), où j'ai quelques raisons de reconnaître l'Autel des rois, construit par Antigone le Borgne et Démétrios Poliorcète à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. L'autel se dressait face à l'entrée monumentale. Il est à noter que la création d'un tel «axe sacralisant», unissant une entrée et un autel, a pu exister, dès l'époque archaïque, entre les Propylées et l'Autel des Cornes, s'il s'agit bien de GD 39. Mais, dans ce cas, l'évolution des constructions est venue perturber la clarté du projet initial. Les autels sont bien, en tout cas, les points forts autour desquels s'organise toute la topographie du hiéron délien.

A la différence de B. Bergquist, je ne pense pas que le couple temple-autel soit un élément primordial — au sens fort — dans l'aménagement d'un sanctuaire; les éléments qu'elle appelle «secondaires», arbres, sources, sinon même *oikoi*, me paraissent tout aussi importants, rituellement, et ce sont eux qui définissent l'espace sacré. Pour reprendre l'exemple de Délos, ce qui semble primordial, ce sont les rites qui concernent l'Autel des Cornes et qui déterminent les parcours sacrés: danses des Déliades, ronde des marins qui se flagellent ou flagellent l'autel avant d'aller mordre l'olivier de l'Artémision<sup>27</sup>. Nous n'avons pas la

---

<sup>26</sup> Sur la localisation de cet autel: R. ETIENNE, «Deux notes de topographie délienne», in *Hommages à G. Roux* (Lyon 1989), 45-47.

<sup>27</sup> Sur ces rites et leur localisation, Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Paris 1970), 19-38.

chance, à Délos, d'avoir un témoignage, comme c'est le cas à Olympie, sur le cheminement de la *pompè* qui allait allumer le feu sur les autels du sanctuaire; on ne peut douter qu'il en allait chez Apollon comme chez Zeus et que l'espace sacré tel qu'il était vécu dans le rite n'obéissait en rien à l'esprit de géométrie et n'était même pas strictement circonscrit par des périboles<sup>28</sup>. Il va sans dire que cet esprit de géométrie intervient pour ordonner les Trésors en arc de cercle ou pour donner des angles droits à un mur d'enceinte qui n'en comportait pas auparavant; pourtant ces tentatives de régularisation ne font que superposer l'ordre du géomètre à l'organisation du sacré, qui n'obéit pas à la même rationalité. C'est à une lecture moins formelle de l'aménagement d'un sanctuaire que nous conduit tout l'effort des anthropologues de la Grèce qui se sont intéressés aux autels et aux sacrifices.

#### 4. Autour du Sacrifice

Les éléments que nous venons d'évoquer — l'autel et son environnement — sont conjoints dans le sacrifice. Le sacrifice — comme acte constitutif de la religion — a toujours retenu l'attention des savants. Son étude a progressé récemment dans une triple direction: la mise en ordre des mythes du sacrifice, l'utilisation des images, l'attention au rituel, gestes et pratiques concer-

---

<sup>28</sup> L'étude de la *pompè* d'Olympie montre que le parcours sacré traverse le péribole à plusieurs reprises (fig. 2); le cheminement de la procession n'est pas défini par un «dedans», le téménos proprement dit, et un «dehors», au-delà du péribole. On aurait pu penser, «en bonne logique», que l'on allumait le feu sur les autels à l'intérieur de l'Altis, puis sur ceux du dehors. Force est de constater que ce n'est pas l'ordre choisi, et que l'on ignore tout des raisons qui ont fixé le parcours.

nant l'abattage et la préparation des viandes<sup>29</sup>. Il est hors de propos de passer en revue tout l'apport, dans ces dix dernières années, de l'anthropologie, surtout française, mais je voudrais souligner les acquis les plus importants, et, dans la mesure de mes compétences, indiquer les lacunes qui pourraient fournir des pistes de recherche ou de discussion.

C'est sur le sacrifice sanglant qu'a porté essentiellement la recherche, le sacrifice non-sanglant n'étant envisagé qu'en rapport avec le précédent. Dès l'Antiquité, la *thusia* non-sanglante est considérée comme un état antérieur au sacrifice sanglant: Pausanias parle à Olympie, comme je l'ai indiqué, d'un *palaion tropon* pour l'oblation de l'encens et des gâteaux de miel. Il est évident qu'il ne s'agit pas là d'un savoir sur l'histoire de la pratique, mais d'une donnée de l'anthropologie antique de la *thusia*. Le sacrifice non-sanglant appartient par ailleurs en propre à des sectes particulières qui refusent de faire couler le sang et de manger la viande, tels les Pythagoriciens dans leur volonté de différenciation<sup>30</sup>.

Le rituel du sacrifice comprend trois moments importants, si l'on néglige la préparation proprement dite, c'est-à-dire l'achat des bêtes, la confection des couronnes, la réunion du matériel (couteau, corbeille, vases). La *pompè*, la procession, réunit les participants, fixe leur ordre dans le cortège et décrit un parcours rituel, comme on l'a vu à Olympie. Il manque une bonne étude de tous les aspects de cette *pompè*, que J.L. Durand pourrait nous révéler. C'est à lui et à M. Détiénne que l'on doit des études remarquables sur la deuxième phase du sacrifice, qui se déroule

<sup>29</sup> Cf. la bibliographie citée ci-dessus notes 1-4 et particulièrement J. SVENBRO, «Bibliographie du sacrifice grec», in *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 309-323 (cité *Cuisine*).

<sup>30</sup> M. DÉTIENNE, «La cuisine de Pythagore», in *Archives de sociologie des religions* 29 (1970), 141-162; *Cuisine*, 13-15.

autour de l'autel et sur l'autel. Ils ont minutieusement distingué les différents moments de la liturgie: rituel du consentement de la bête, obtenu par l'eau et les graines, abattage, découpe, séparation des parts pour les dieux et pour les hommes, cuisson des *splanchna* en brochettes, alors que les autres parties consommables sont mises dans le chaudron à bouillir ou mises à la vente; on connaît maintenant parfaitement non seulement le déroulement du rituel, mais la justification des différentes phases de la liturgie<sup>31</sup>; G. Berthiaume a écrit une étude intéressante sur un personnage à la fois central — mais pourtant pas indispensable —, le *mageiros*, sacrificateur, boucher et cuisinier<sup>32</sup>. Les représentations du sacrifice sur les vases, ioniens ou attiques, rendent sensible ce que les Grecs tenaient à valoriser dans le processus sacrificiel.

Des différents moments qui viennent d'être évoqués, il n'y en a qu'un qui soit marqué d'un interdit, c'est le temps de l'égorgeage proprement dit, c'est-à-dire le temps de la violence; on est avant ou après. Ce n'est pas peur du sang, puisque ce sang marque les autels ou coule des blessures à la guerre. Si l'on occulte le meurtre, c'est que sa représentation mettrait en avant des valeurs contraires au sens du sacrifice, où tout tend à établir un équilibre entre hommes et dieux, et où les bêtes mêmes sont consentantes pour participer à cette juste distribution dont elles sont comme les vecteurs. Tout est fait dans l'image, ou le rituel, pour éliminer la violence du meurtre<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> M. DÉTIENNE, «Dionysos orphique et le rôti bouilli», in *Dionysos mis à mort* (Paris 1977), 161-217; J.-L. DURAND, «Bêtes grecques», in *Cuisine*, 133-157, et *Sacrifice et labour*. Sur la difficulté à identifier exactement la part du prêtre, cf. B. LE GUEN-POLLET, in *Espace sacrificiel*, 13-23.

<sup>32</sup> G. BERTHIAUME, *Les rôles du mageiros. Etude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Leiden 1982).

<sup>33</sup> Cf. notamment J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, qui étudie les mythes non prométhéens du sacrifice sanglant.

Si elles cachent la violence, les images donnent à voir les éléments fixes — autels et tables — autour desquels s'organise l'espace du sacrifice, et les éléments mobiles ou outils que l'on introduit dans cet espace<sup>34</sup>: *canoun* avec *machaira* et graines d'orge mêlées au sel, *chernips* pour l'eau, *sphageion* pour récupérer le sang des victimes; découpage et cuisines, rôtiage des *splanchna* évoquent ce qui est le temps fort du rituel, le repas en commun. Pourtant, la scène du repas elle-même, ou la distribution des chairs dans le public, ne sont pas représentées. Est-ce que les scènes de banquets privés, bien souvent figurées sur les vases, ont épuisé le thème des réunions conviviales, ou peut-on, à la rigueur, penser que certaines de ces scènes pourraient être en rapport avec un sacrifice public?<sup>35</sup>

Les mythes viennent expliquer le sens des rituels, comme l'a montré J.-P. Vernant en étudiant Prométhée, voleur de feu et fondateur du sacrifice où les dieux semblent recevoir la moins bonne part<sup>36</sup>. En fait, le processus du sacrifice, qui unit le monde du végétal, par les céréales, le monde animal, par la victime, enfin hommes et dieux sous le signe d'un juste partage, exprime les conditions requises pour un bon fonctionnement de la communauté civique. D'autres mythes donnent réponse à ce qui reste tout de même un acte de violence fondamental: le meurtre d'animaux domestiques. J.-L. Durand, qui vient d'étudier ces récits, en conclut: «La cité grecque est une société pacifique; le sacrifice, malgré le sang qui coule, est, comme le labour, un acte pacifique et le groupe qui se fonde par le bœuf mangé et labou-

<sup>34</sup> Sur ces éléments, J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, 103-127, et *Espace sacrificiel*, 45-55.

<sup>35</sup> C'est une hypothèse que se propose d'examiner P. PANTEL-SCHMITT, *La cité du banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques* (Thèse inédite Univ. de Lyon II-Lumière, 1987).

<sup>36</sup> J.-P. VERNANT, «À la table des hommes», in *Cuisine*, 37-132.

reur ne se fonde pas sur la violence.»<sup>37</sup> Il ne manque pourtant pas de récits pour exprimer cette violence et la situer en marge de la cité: mythe orphique des Titans dévoreurs de Dionysos enfant; pratiques de sacrifice aberrantes chez les Scythes; sacrifice humain chez les Egyptiens, dont Héraclès faillit être la victime<sup>38</sup>. Pour comprendre ce qu'est le sacrifice, il faut parcourir toute la chaîne des récits qui disent ce qu'il n'est pas. On aimerait sans doute une étude d'ensemble de tous les mythes en rapport avec le sacrifice: malgré le désastre de toute une littérature perdue, on perçoit la multiplicité des histoires locales à Athènes, à Thèbes, à Lindos ou à Chypre<sup>39</sup>.

Sur les Thesmophories, M. Détiénne réclamait aussi une synthèse. La «race» des femmes ne se détermine-t-elle pas par rapport au sacrifice? A Olympie, les femmes accompagnent les victimes jusqu'à la crépis de l'autel de Zeus, mais elles ne montent pas au sommet porter les offrandes au dieu. C'est une façon d'exprimer leur place à part dans le rituel sanglant, comme l'a bien souligné M. Détiénne en étudiant les récits concernant les Thesmophories: «il ne s'agit de rien d'autre que de maintenir le privilège masculin de verser le sang, quand il semble le plus menacé par un ordre rituel, celui des Thesmophories, qui prescrit à la fois l'éviction des mâles et l'instauration d'une société de femmes, sacrifiant souverainement des victimes animales.»<sup>40</sup>

Après avoir évoqué les images mentales du sacrifice, par définition a-historiques, je voudrais, en conclusion, dire un mot

<sup>37</sup> J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, 195.

<sup>38</sup> Sur Dionysos, cf. M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*; sur les Scythes, Fr. HARTOG, «Le bœuf 'autocuisseur' et les boissons d'Arès», in *Cuisine*, 251-269; sur Héraclès, J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, 118-122.

<sup>39</sup> Ce sont ces récits «locaux» qui sont étudiés par J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*.

<sup>40</sup> M. DÉTIENNE, «Violentes 'eugénies'», in *Cuisine*, 208.

d'histoire. L'un des problèmes qui restent ouverts est celui de la mise en place de la *thusia* grecque, comme banquet communautaire ritualisé. Il est clair, d'un côté, que les textes homériques font état d'un plein épanouissement de la pratique, mais il est bien difficile de définir dans le temps la société à laquelle renvoie l'épopée. En fait, autour de l'archéologie du sanctuaire, se renoue, comme on le voit dans le colloque de 1986, le problème de la continuité entre Mycènes et l'Âge du Fer, et, autour d'une question d'autel, risquent encore de s'obscurcir les débats. B. Bergquist a développé à l'occasion de cette réunion des idées fort intéressantes sur la façon d'interpréter l'archéologie du sanctuaire de Katô Symi en Crète et d'Apollon Maléatas à Epidaure<sup>41</sup>. Je suis d'accord avec notre collègue suédoise sur la thèse d'ensemble — la continuité de l'espace sacré entre Mycènes et l'Âge du Fer n'implique pas l'identité des rites — même si je n'adhère pas à tous les aspects de la démonstration. Je me contenterai de souligner trois faits :

- a) les sacrifices d'animaux, et même sans doute des repas plus ou moins sacrés, sont attestés à l'époque mycénienne, si, comme cela semble être le cas, il y a bien une permanence de lieu sacré à Katô Symi comme à Epidaure;
- b) comme on ne sait ni qui consomme, ni sous quelle forme, ni s'il y a partage entre les hommes et les dieux, on ne peut porter que des jugements hasardeux sur la continuité entre Mycènes et l'Âge du Fer. De même que les tombes à crémation, ou l'usage de fer, n'étaient pas inconnus dans le monde mycénien, de même le repas sacrificiel a pu être pratiqué. Cela ne veut pas dire qu'il présentait la même forme et qu'il revêtait la même valeur qui furent les siennes au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.;

---

<sup>41</sup> B. BERGQUIST, «The Archaeology of Sacrifice: Minoan-Mycenaean versus Greek», in *Early Greek Cult Practice*, 21-34.

- c) deux éléments me paraissent par contre décisifs pour «dater» le rituel grec: l'apparition d'autels «bien construits», c'est le terme même d'Homère, à la fin de l'époque géométrique à Katô Sympi (je laisse de côté les autels de Samos, dont la chronologie est mal assurée), et l'exaltation de la broche à cuire qui est consacrée dans les sanctuaires ou dans les tombes, de même, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>42</sup>. La présence d'*obeloi* semble la preuve indubitable que le rituel est en place. D'aventure l'archéologie pourrait bien aider à régler un problème d'histoire, où se rejoignent les origines de l'autel et du sacrifice.

---

<sup>42</sup> Quelle que soit la signification de certains *obeloi*, la plupart des broches trouvées dans les sanctuaires devaient servir pour les repas sacrificiels: cf. P. COURBIN, «Obéloi d'Argolide et d'ailleurs», in *The Greek Renaissance of the eighth century B.C. Tradition and Innovation* (Stockholm 1983), 149-156, et K. KILIAN, «Weihungen aus Eisen und Eisenverarbeitung im Heiligtum zu Philia (Thessalien)», in *op. cit.*, 131-146.

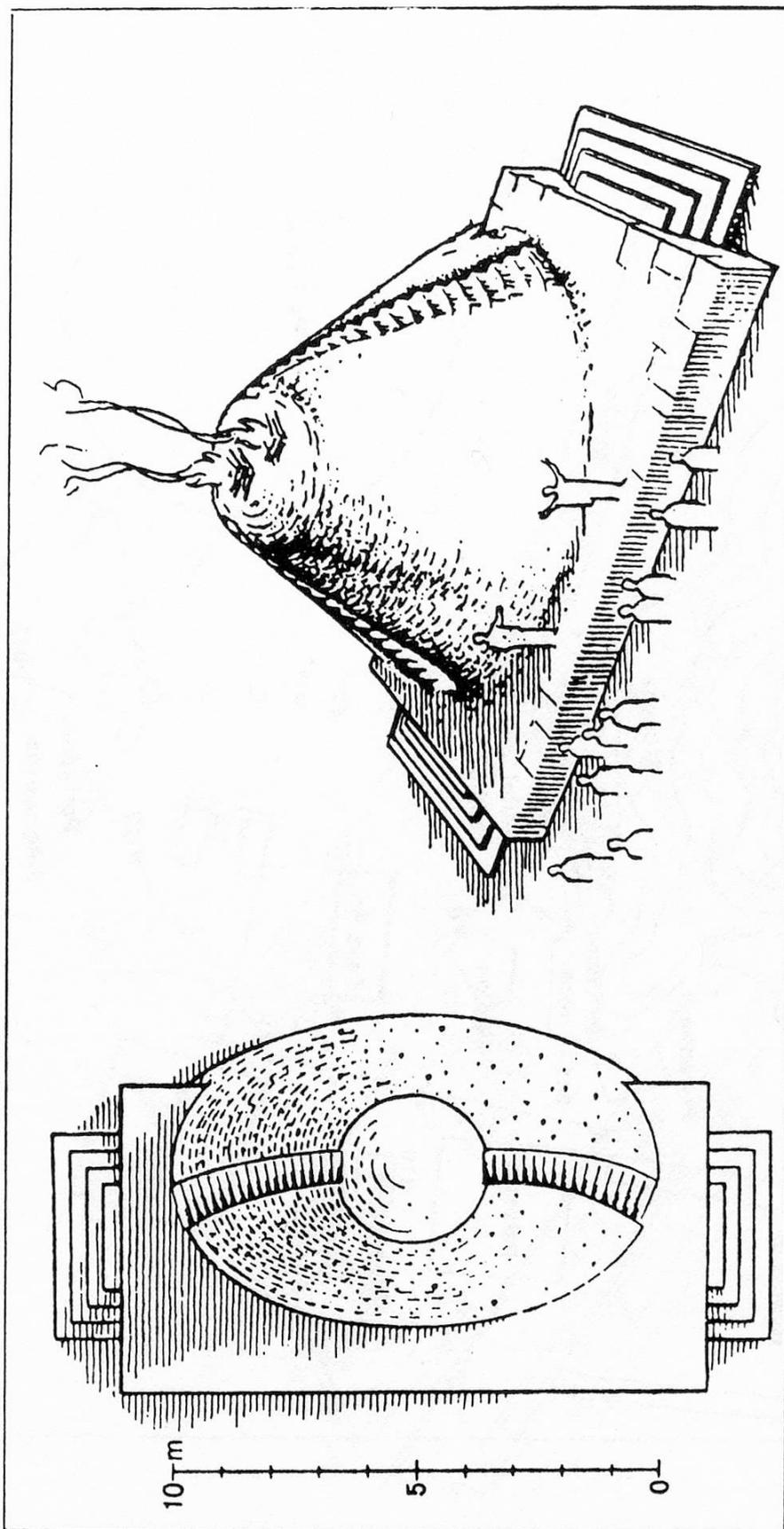


Fig. 1: Olympe, Autel de cendre (Restitution dans N. Papahatsis, Pausanias, 1979).

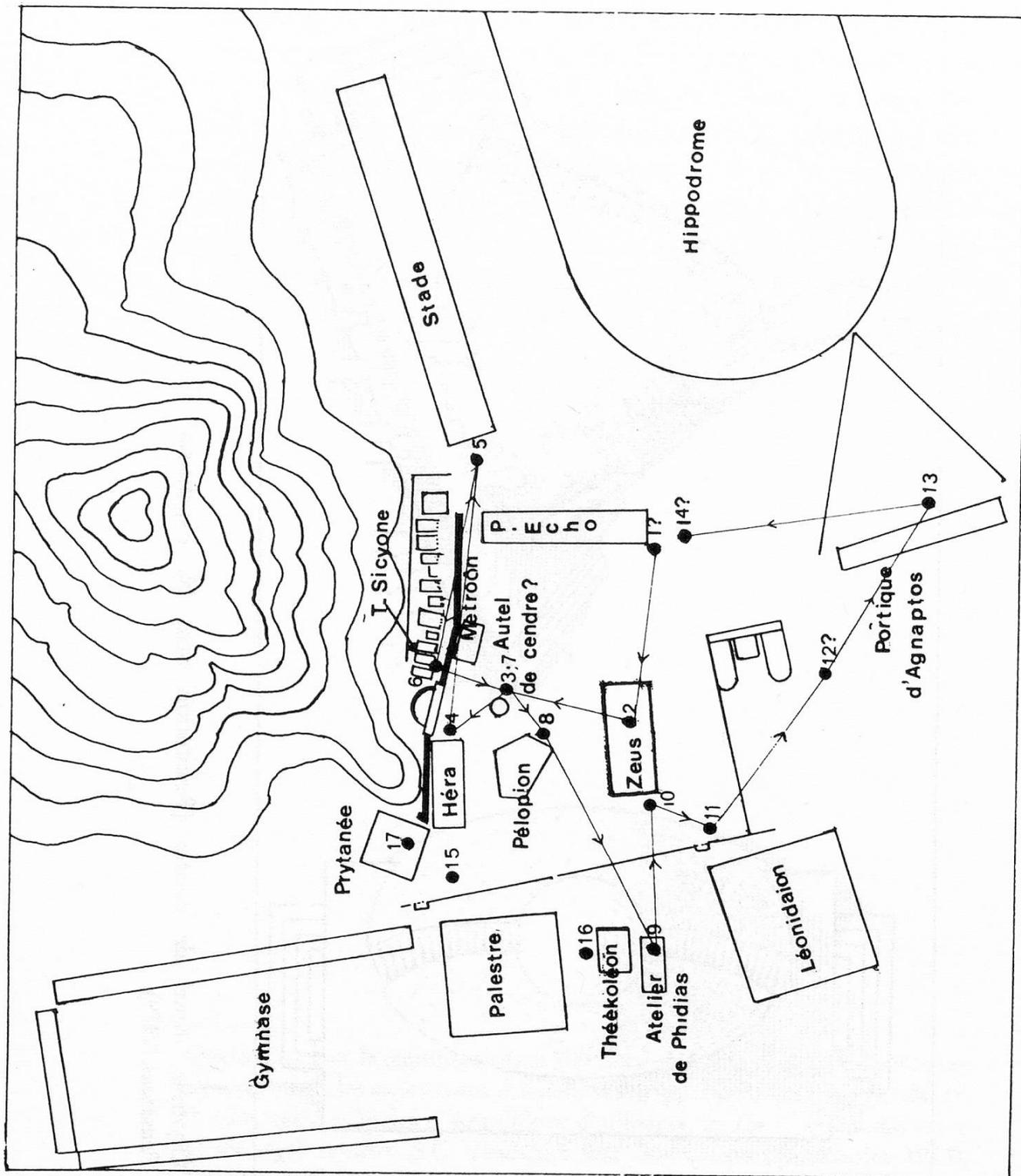


Fig. 2: Olympie, parcours de la pompe mensuelle.

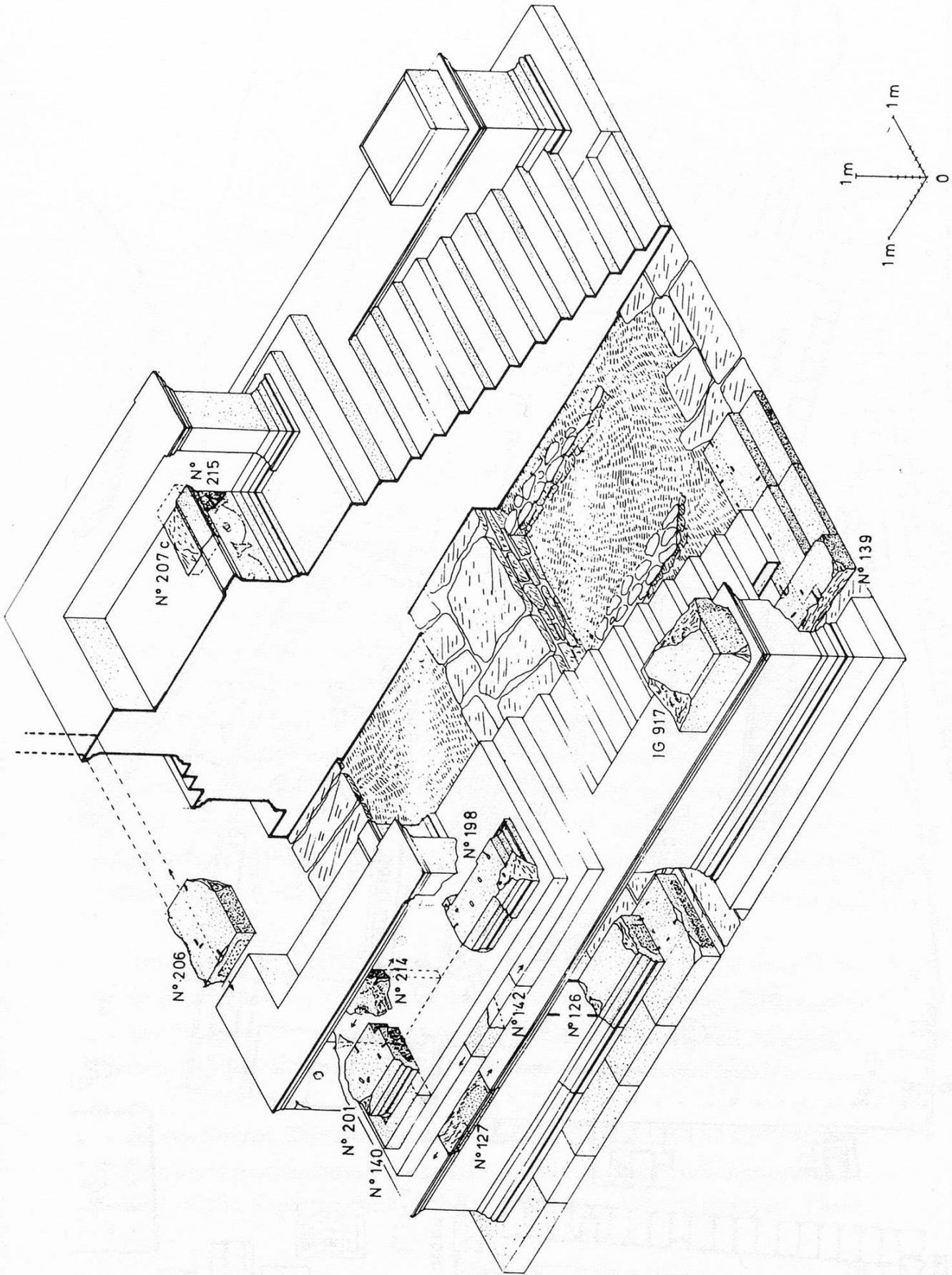


Fig. 3: Ténos: autel de Poseidon et d'Amphitrite.

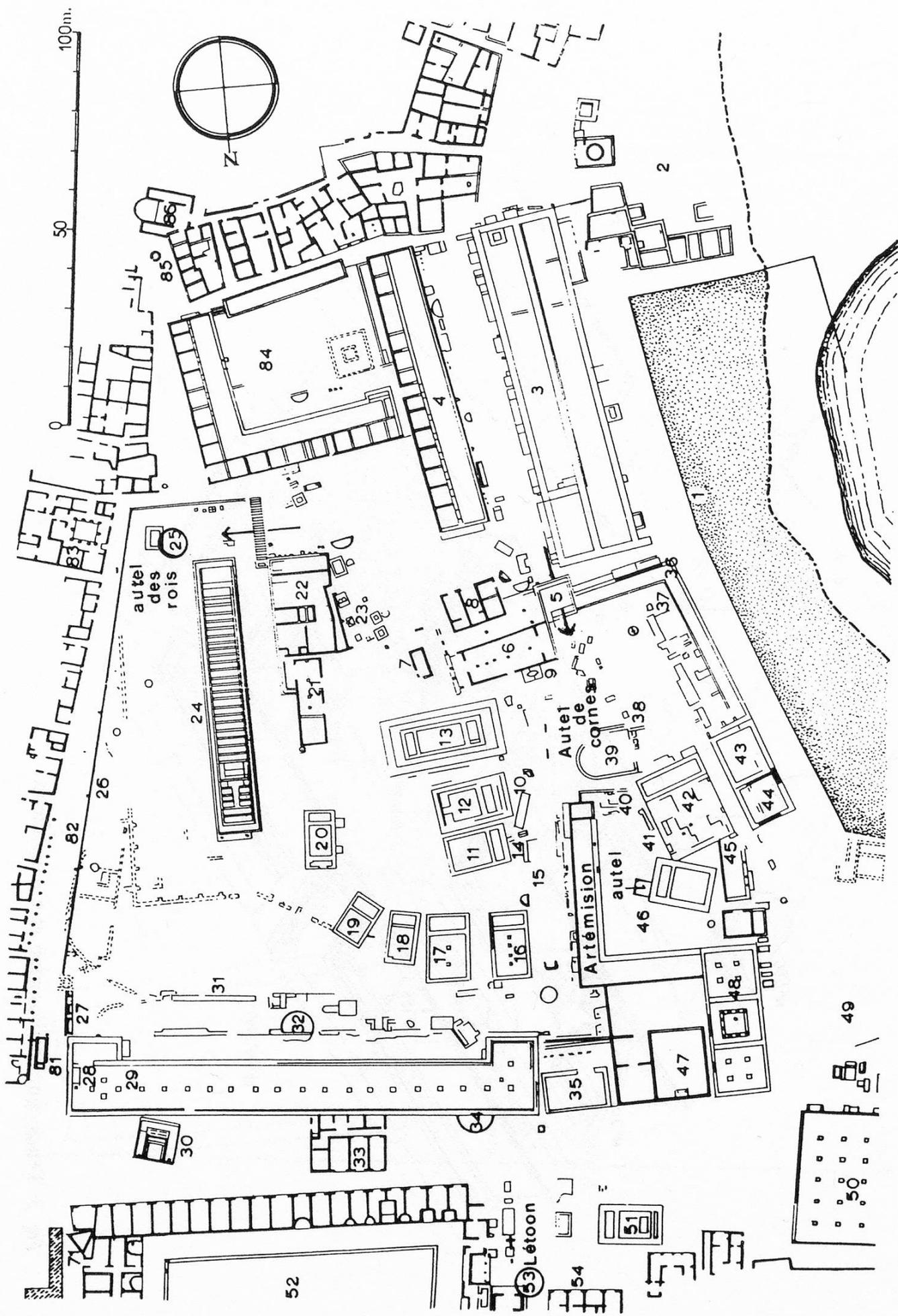


Fig. 4: Délos: plan du hiéron (d'après *Guide de Délos*, 1983).

## DISCUSSION

*Mme Jost:* Suppose-t-on pour les autels monumentaux une utilisation particulière (mis à part les cas où ce sont des monuments de prestige, ils apparaissent aussi dans de petits sanctuaires isolés, par exemple Glanitsa d'Arcadie)?

*M. Etienne:* Je n'ai pas de réponse sûre à cette question. Il se peut que l'on ait allumé plusieurs foyers pour cuire les brochettes. Il faudrait retrouver des autels qui auraient été abandonnés après usage pour obtenir des indications précises, et ce n'est pas jusqu'à présent le cas. Je citerai pourtant deux exemples: à Cyrène, S. Stucchi a mis en évidence un autel dont la longue table était divisée en plusieurs compartiments («L'espace sacrificiel», dans les *Civilisations méditerranéennes*, Colloque Lyon 1988 [1991], 175-178.). D'un autre côté, B. Alroth a émis l'hypothèse raisonnable que des figurines votives pouvaient se trouver sur l'autel au moment même de la combustion (*Early Greek Cult Practice* [Stockholm 1988], 195-203). Ces exemples n'expliquent pas vraiment les raisons pour lesquelles on construisait des autels 'démésurés', mais suggèrent que, dans certains cas, la longue table peut avoir une justification fonctionnelle.

*Mme Bergquist:* I remember having seen statements that the sizes of the really huge altars, e.g. the altar of Hieron at Syrakousai, were due to their double function, i.e. serving not only the sacrifice but also the subsequent roasting of the meat for numerous and large groups of worshippers.

*M. van Straten:* The idea that the size of the altars was increased to accommodate more participants in the sacrificial ritual perhaps finds support in the parallel of the 'Opferrinnen' in the Archaic Kerameikos cemetery. These

indicate that, especially in the 7th century B.C., very long pyres were built next to the grave to allow as many people as possible to cast in their funeral gifts at the same time.

*M. Tomlinson:* One altar with which I am concerned is that at the Menelaion outside Sparta, where Hector Cathing has invited me to study the architectural material from his excavations there. In my attempt to understand that monument I have also had to look at Amyklai, where of course you have a sanctuary which is essentially an altar with appurtenances which *was* termed a 'throne' in Antiquity (and which has obvious connections with Ionia since the architect/sculptor responsible for it was Bathykles of Magnesia). At the Menelaion it seems the arrangement was of an altar (of which no trace survives) in front of a shrine building from which architectural material has now been recovered, and which presumably contained the cult images of Menelaos and Helen (whether or not these were seated: from the evidence of votives elsewhere in Lakonia, I rather suspect they were). This was a small anta building, without columns, fronting the altar. There is, however, also a surround to the lower part of the mound on which the shrine was built, with projecting side walls, which is later, and served to enlarge, or perhaps rather conserve the platform of altar and shrine.

This may well be influenced by the throne of Apollo at Amyklai, though that is very difficult to elucidate (there have been restorations published showing it literally as a throne), but which must essentially have consisted of a colossal cult-statue, standing in the open air with the altar in front. I suspect that 'throne', with its decoration of relief sculpture, is the popular term given to the outer surround to all this, rather than the altar itself. (One might compare the *New Testament* [*Book of Revelations*] name for, probably, the Great Altar at Pergamum as 'Satan's Seat', which again obviously refers to the surround, rather than the actual altar.)

*M. Etienne:* Il y a eu plusieurs propositions de restitution du trône d'Amyclées, la dernière en date étant celle de R. Martin (in *RA* 1976, 205-218=R. MARTIN, *Architecture et urbanisme* [Rome 1987], 369-387. D'après le texte de Pausanias, il semble bien que le support du vieux xoanon avait une forme de siège, comme sur la monnaie d'Ainos.

*M. Bingen:* Je crois qu'on ne saurait assez insister sur l'inadéquation du terme autel-trône comme dénomination typologique, sauf à le réserver pour l'un ou l'autre cas spécifique, hellénique ou non. En fait, on identifie un trône, objet d'adoration, à l'autel, support de rituel. Dans l'exemple cité de l'Hermès Perpheraios (cf. Call. *Iamb.* 197,1 et *Diegeseis* VII 32 Pfeiffer) des tétradrachmes d'Ainos, il ne s'agit ni de trône, ni d'autel, mais du siège sur lequel le vieux xoanon est porté dans la *pompè*.

*M. Graf:* Mit Ihrer Ablehnung von 'Thronaltären' gehe ich sehr einig, insbesondere auch mit der Ablehnung jeder Verbindung mit den phrygischen Felsthronen. Das Entscheidende jener Monumente ist, dass sie aus dem anstehenden Fels gehauen sind und die Verbindung der Μητήρ Ὀρεία mit ihrem Berg demonstrieren: funktionell gleichwertig ist der chiotische Naiskos auf der sogenannten 'Daskalopetra', wo die Göttin selber in der Front thront. Mit Altären hat das alles wenig zu tun.

Eine Frage möchte ich an die interessante Klassifikation der Altäre anschliessen. Das klassifikatorische Schema ist offensichtlich rein formal orientiert: inwieweit überschneiden sich damit funktionelle Kriterien? Gibt es auch Formen, die fest bestimmten Funktionen zugeordnet werden können — etwa Arulae dem blossen Verbrennen von Weihrauch?

*M. Etienne:* On trouvera dans *L'espace sacrifié* (Actes du Colloque de Lyon, sous presse) une explication de notre typologie des autels. Nous avons été guidés par des principes strictement constructifs, et nous avons voulu éviter les difficultés de vocabulaire, comme celle que j'ai évoquée.

*Mme Bergquist:* In opposition to my previous interpretation (*The Archaic Greek temenos. A study of structure and function*, ActaAth-4°, 13 [Lund 1967], 27), you maintain that the structure immediately adjoining the east façade of the Artemision formed a N.-S.-oriented altar, in relation to which the entrance was not perpendicular or cross-axial in my terminology. I have seen but not yet seriously studied your article about this in *BCH*. Together with the relevant, primary literature, I will consider your archaeological re-interpretation and the potential consequence of an instance of a non-cross-

axial relation between altar and entrance. If I agree with you, it will not be the first time, nor will it be the last, that one of my archaeological interpretations has been superseded. Personally, I am neither surprised nor shocked at this state of things, in view of the large amount of often very thorny material that I treated a quarter of a century ago.

You have also advocated a concept of 'espace sacré', which would differ from my 'sacrificial area' of 1967. As a matter of fact, I have changed my mind. Today I would rather speak of a much larger 'festal area', in which the altar is the focus but which also serves various other functions in the cult (see also G. Kuhn, «Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit», in *JdI* 100 [1985], 169-317). This festal area seems to consist of an 'inner' part west of the altar and of an 'outer' one around the altar on the other sides.

Since you argue *from* one particular site and *against* formal relations, I would like to emphasize that I deliberately set my concepts (and the schematic illustrations to them) on a high and very formalized level of abstraction, because they were intended precisely to abstract from several instances the generic features of the basic structure of the phenomenon of the *temenos* (*op. cit.*, 8-12) (incidentally, I have not called *sacred* trees and springs secondary elements, cf. *op. cit.*, 9 and 107).

*M. Etienne:* Pour moi, la notion d'«espace sacrificiel» recouvre la disposition dans l'espace de tout ce qui est mis en jeu par le rituel du sacrifice; le temple, s'il existe, n'en est qu'un élément.

*Mme Jost:* A quand remontent les premiers autels fixes retrouvés dans les fouilles?

*M. Etienne:* La série la mieux représentée est celle des autels de Samos, qui sont antérieurs au grand autel de Rhoikos (milieu du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). On date le premier du début du IX<sup>e</sup> siècle, mais la chronologie de ces bâtiments frustes est-elle bien assurée? L'autel, 'bien construit', de Katô Symi est certainement l'un des plus anciens: il remonte à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.; et l'autel de cendres d'Apollon Maleatas est de la même époque.

*Mme Bergquist*: With reference to my contribution to the 1986 symposium at Athens (*Early Greek Cult Practice. Proceedings of the fifth international symposium at the Swedish Institute at Athens, June 1986*, ActaAth-4°, 38 [Stockholm 1988], 21-34), you bring up the issue of whether there is continuity or not between the Bronze Age and the Iron Age animal sacrifice. We seem to be pretty well agreed. There was, in my opinion, no continuity between the Bronze Age animal sacrifice, the ritual of which we do not know, and the Iron Age *burnt*-animal sacrifice, the anomalous ritual of which was shared only by the Hebrews (see also my forth-coming article, «Bronze Age sacrificial *koine* in the eastern Mediterranean? A study of animal sacrifice in the ancient Near East», in *Ritual and sacrifice in the ancient Near East. Proceedings of the International Conference in Leuven, April 1991*). For you, the criteria are the altar structures and the finds of spits. For me, the criterion is still the altar structures. Spits could have been used for the worshippers' sacred meals, irrespective of whether, prior to them, animal sacrifices with an unknown ritual or *burnt*-animal sacrifices had been performed.

Apropos the utensils for the worshippers' sacred meals, I cannot resist the temptation to bring up an idea that I have played with for a long time. In addition to spits, sharp, pointed weapons (swords, spears, lances, arrows, etc.), which are frequently found in sanctuaries, may also have been used both for the roasting of *splanchna* and for the worshippers' meat portions. Such a usage would have been all the more natural, if the ancient equivalent to formal or 'evening dress' was to be dressed in full armour (see also my forth-coming article, «A particular Western Greek cult practice? The significance of stele-crowned sacrificial deposits», in *OpAth* 19, ActaAth-4°, 41 [1992], n. 25).

*M. Schachter*: Professor Bergquist's remarks on the need to distinguish between animal sacrifice and *burnt* animal sacrifice, and her statement that the Greeks of the Early Iron Age and the Hebrews were anomalous in performing burnt sacrifices, are perceptive and important. I hope that she will pursue this further. It might be added that the reservation of a portion of the sacrificed beast for the god and the roasting and eating of the *splanchna* ought to be regarded as two separate acts.

*M. Graf:* Das ganze Kontinuitätsproblem ist äusserst komplex — und auch widersprüchlich. Übernimmt man die auf Karl Meuli zurückgehende Vorstellung, dass Form und Ideologie des Tieropfers auf Traditionen jägerischer Kulturen zurückgehen, muss man schon dort die Verbindung der drei konstitutiven Elemente — Tötung eines Lebewesen, gemeinsamer Verzehr, Stiftung von Gemeinschaft in Akt des Tötens und des Verzehrs — eigentlich voraussetzen: dann ist man gezwungen, eine ununterbrochene Kontinuität seit neolithischer Zeit anzusetzen: das steht in einem gewissen Widerspruch zur Annahme, konstitutive Elemente des Tieropfers seien aus dem Orient übernommen worden.

Das andere Problem sind Fragen der Chronologie. Im 8. Jhdt. sieht das Tieropfer in seinen Elementen bereits vollständig ausgebildet aus (Homer ist doch wohl Zeuge für die Religion seiner eigenen Zeit, wenn auch in epischer Stilisierung); die ersten Kontakte mit dem Orient setzen aber kaum früher als das spätere 9. Jhdt. ein: das lässt ganz wenig Zeit für die Ausbreitung eines so zentralen Rituals in einem zudem noch stark zersplitterten Griechenland. Die archäologische Demonstration, dass das Tieropfer in der späteren Form bereits mykenisch ist, würde von daher nicht überraschen, sondern zahlreiche Probleme lösen können.

*M. van Straten:* We should also keep in mind that any attempt to establish continuity for elements of ritual from the Bronze Age into the Iron Age is severely hampered by the fact that our view of Mycenaean religion (and civilization in general) is a distorted one. The information in the tablets is limited with regard to scope and social stratum. Mycenaean imagery is largely borrowed from Minoan, to the effect that in this special case iconography obscures rather than elucidates typical Mycenaean-Greek ritual.

*M. Etienne:* Je crois que l'on est amené à repenser l'ensemble des données du sacrifice en rapport avec les nouveaux acquis et les nouveaux débats qui concernent le passage de l'Âge du Bronze à l'Âge du Fer. Il semble clair que le rituel complexe du sacrifice est en place dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle; c'est du moins ce que semble dire aujourd'hui l'archéologie. Que certains éléments du rituel se retrouvent à Mycènes ou dans d'autres sociétés

ne prouve nullement qu'il y ait continuité ou transfert. Le moment que j'indique comme temps de formation du rituel est celui aussi de la création des premières cités. A cela rien d'étonnant, puisque la *thysia* sanglante est justement l'un des temps forts exprimant la solidarité de la communauté civique.

*Mme Kearns:* This is perhaps a side-issue to your paper, but your mention of bloodless sacrifice as *complementary* to animal sacrifice, rather than as the Greeks often thought, as its historical predecessor, prompts me to refer back to Delos, where this complementarity seems to be illustrated in a particularly striking way. The literary sources refer chiefly to two altars on Delos, obviously because they were the most striking and unusual: the Altar of Horns and the ἄρνός βωμός. At the second of course animal sacrifice was forbidden, only bloodless offerings being made. The first seems to express a divergence from the norm of communal, festive sacrifice in the opposite direction, in that the fact of the animal's death is expressed in an emphatic and permanent manner — the altar itself is composed of parts of the sacrificed animals. Thus the opposition is expressed in a distinction of altars. At Olympia, on the other hand, the distinction is a temporal one, in that as you showed the monthly bloodless sacrifices take place at the altars which at other times (this is certain in at least some of the cases) were the location of the sacrifice of animals. I wonder if you have a view on the difference between Delos and Olympia here, or on the role of the altar itself in differentiating between these major types of sacrifice?

*M. Etienne:* Je ne pense pas que l'autel puisse apporter un élément de réponse: les sacrifices, sanglants ou non, se font sur le même type d'autel (l'autel des cornes, à Délos, n'est, pour moi, qu'un autel de cendre un peu particulier). Je ne crois pas, par ailleurs, que l'on ait à rapprocher ou à opposer les rituels de Délos et d'Olympie; dans la perspective où vous vous placez, il me semble que l'histoire et la fonction des deux rituels sont différents.

