

EMMURER LES MYSTÈRES ?  
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES PRÉSUPPOSÉS  
À L'ŒUVRE DANS L'ANALYSE DES MYSTÈRES  
ET DE LEUR MISE EN ESPACE\*

WALLING IN THE MYSTERIES? SOME REFLECTIONS  
ON THE ASSUMPTIONS AT WORK IN THE ANALYSIS OF  
MYSTERIES AND THEIR SPATIALISATION

ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET  
UNIVERSITÉ DE GENÈVE  
anne-francoise.jaccottet@unige.ch

---

RÉSUMÉ

Peut-on reconnaître architecturalement un bâtiment utilisé pour des rites d'initiation ? Peut-on induire d'une forme architecturale une fonction rituelle voire initiatique de l'espace ainsi déterminé ? Les sanctuaires d'Éleusis et de Samothrace offrent ici le

ABSTRACT

Can we architecturally recognise a building used for initiation rites? Can we infer from an architectural form a ritual or even initiatory function of the space thus determined? The sanctuaries of Eleusis and Samothrace provide here the framework for

---

\* Cet essai s'inspire de la conférence donnée le 27 janvier 2016 dans le séminaire de Nicole Belayche à l'École Pratique des Hautes Études, cadre on ne peut plus propice à l'accueil de perspectives interprétatives qui prennent le risque de la liberté par rapport aux opinions communément admises et, parfois, celui de la provocation, deux risques que Nicole a toujours sus favoriser et rendre extrêmement féconds, par une approche méthodologique rigoureuse et un goût du jeu dialectique.

cadre d'une réflexion sur les *a priori* de la recherche à propos des rites mystériques et de leur impact sur l'identification des structures initiatiques. Il s'agit de mettre en évidence les blocages imaginaires et interprétatifs que certaines positions préétablies induisent, au détriment d'une vision plus ouverte et plus souple des mystères et de leur cadre rituel.

an investigation into the *a priori* assumptions of the research on mystery rites and their impact on the identification of initiatory structures. The aim is to point out the imaginaries and interpretative blockages that certain pre-established positions induce, to the detriment of a more open and flexible vision of the mysteries and their ritual framework.

---

#### MOTS CLÉS

Éleusis ; Forme et fonction ; Initiation ; Mystères ; Rituel vs. Architecture ; Samothrace ; *Telestêrion*.

#### KEYWORDS

Eleusis; Form and Function; Initiation; Mysteries; Ritual vs. Architecture; Samothrace; *Telestêrion*.

---

Fecha de recepción: 04/05/2023

Fecha de aceptación: 04/03/2024

---

« Mais le roi est nu ! »  
Hans-Christian Andersen,  
Les habits neufs de l'empereur

DANS UN ARTICLE PARU EN 2019, TOMMASO SERAFINI propose de définir la typologie architecturale des *telestēria*, compris fonctionnellement comme lieux d'initiation dans les sanctuaires de cultes mystériques.<sup>1</sup> Indépendamment des résultats de l'analyse, la démarche suppose ainsi une formule architectonique reconnaissable, répondant à une fonction rituelle identifiée. Cela rejoint le présupposé affiché d'emblée par Inge Nielsen en 2014 dans son approche du contexte architectural des groupes mystériques et des associations religieuses : « *Form follows function* ».<sup>2</sup> L'architecture antique serait donc essentiellement fonctionnelle, et ce non seulement dans le sens, évident, où une structure est forcément fonctionnelle du moment qu'il s'y passe quelque chose ; mais plus largement dans le sens où une fonction suscite et dicte la forme de la structure qui l'abrite. Cette affirmation qui peut paraître anodine est en fait un enjeu méthodologique majeur. Si la forme suit la fonction, on peut caresser l'espoir de remonter de la structure à son emploi, dans un processus d'induction, exact opposé de la déduction. Cette démarche peut être validée dans certains cas bien précis : les salles de banquets grecques en sont l'exemple le plus évident puisqu'elles sont immédiatement reconnaissables et identifiables à leur porte désaxée, rendue nécessaire par et pour l'installation harmonieuse des

---

1. Serafini, 2019. Titre de l'article : « *Telestērion*. Contributo alla definizione di una tipologia architettonica e funzionale ».

2. Nielsen, 2014, p. 3.

*klinai* le long des parois (Fig. 1). C'est ici une exigence matérielle (la forme et la disposition des *klinai*) tout autant si ce n'est plus que fonctionnelle qui dicte cette adaptation de la forme à l'usage. Toujours est-il que pour les archéologues, cette particularité structurelle engage le processus d'identification de la fonction.

L'axiome est-il pour autant transposable et extensible à tous les domaines ? Et que faire de la multifonctionnalité potentielle ou même avérée des espaces ? La question devient d'autant plus délicate avec les rituels et particulièrement avec les mystères. Appliquer aux sanctuaires mystériques l'axiome de Nielsen (« *form follows function* ») suppose une définition préalable des rites mystériques et des besoins que ceux-ci suscitent en matière de spatialité et de fonctionnalité. Jás Elsner exprime on ne peut plus clairement les données méthodologiques du débat :

*« How can we tell that it is appropriate to infer ritual from any given artifact or space? This was well articulate by Renfrew as "how do I know that this artifact had a ritual significance?"<sup>3</sup> And beyond the initial move of inference lies the problem of whether ritual is the only form of behavior we can infer, even in contexts where it may be a correct inference. In other words, what is the price of deciding for ritual? If we emphasize this, are we precluding other inferences or explanations? ».<sup>4</sup>*

C'est cette interrogation fondamentale que ces quelques pages explorent, pour revenir au travers d'un regard méthodologique sur le processus d'interprétation de quelques bâtiments dits initiatiques ou mystériques et sur les présupposés fondamentaux de ces identifications.

## **1. L'IMAGINAIRE DES RITES MYSTÉRIQUES ET SON IMPACT SUR L'IDENTIFICATION DE L'ARCHITECTURE INITIATIQUE. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODE**

À défaut de reposer sur des données claires et exploitables, les mystères nourrissent un imaginaire fécond et persistant. Cette tendance à broder sur les trous de notre documentation, en utilisant comme ferment les bribes éparses d'information, quelles qu'elles soient et d'où qu'elles proviennent, pour forger une image impressionniste et artificiellement unitaire des mystères en tant que catégorie, peut paraître pittoresque à certains égards, ou permettre une analyse intéressante des rapports que nous

---

3. Renfrew, 1985, p. 3.

4. Elsner, 2012, pp. 6-7.

entretenons avec l'Antiquité, au gré de nos ancrages culturels et sociétaux. Mais cet imaginaire a un impact lourd de conséquences sur la recherche.<sup>5</sup> Quelques citations, prises à titre d'exemple, permettront d'entrer dans la dynamique de pensée à l'œuvre dans la définition des espaces initiatiques ou mystériques au travers de la nature des rites supposés. Il ne s'agit absolument pas de stigmatiser les auteurs cités, mais seulement, sur la base d'exemples concrets, de mettre en lumière les mécanismes de notre imaginaire qui, inconsciemment et en toute bonne foi, imprègnent notre façon de concevoir les mystères et les traces qu'ils ont laissées. Et nous sommes toutes et tous concerné-es par cette question fondamentale de méthodologie.

« Comme l'indique la racine du mot grec *mystēria* (μυστήρια, sing. μυστήριον), de la même famille que celle du verbe *myō* (μύω), « se fermer », ou « fermer les yeux, la bouche », l'initiation à ce genre de culte impliquait le secret. Les mystères pouvaient concerner différentes divinités (Déméter et Corè, Dionysos, les Grands Dieux de Samothrace et les Cabires qui étaient des sortes de démons voyageurs, mais aussi Isis, la Grande mère Cybèle, Mithra...), de sorte que leur déroulement différait d'un sanctuaire à l'autre et que les bâtiments utilisés n'étaient pas tous de la même forme. Toutefois, un certain nombre d'entre eux avaient en commun de posséder, en plus de divers autels et puits sacrificiels, des bancs ou des gradins pour les initiés (les *mystes*), et, tout en étant clos, ces bâtiments étaient le plus souvent percés de plusieurs portes. Selon toute apparence il convenait de matérialiser clairement l'entrée et la sortie, car le propre de l'initiation était de permettre à chaque fidèle de renaître, de devenir un autre après avoir eu la révélation de la lumière qui l'attend au bout de son destin. (...) C'est sans doute pourquoi, au contraire des fidèles qui n'entrent pas dans un temple grec mais se rassemblent près d'un autel en plein air, les candidats et initiés aux mystères se réunissaient dans un édifice fermé, pour rester entre eux tout en échappant aux regards indiscrets, avant d'en ressortir transformés ».<sup>6</sup>

Ce sont ici les sept dernières lignes qui sortent de la description et de l'analyse scientifique *stricto sensu* pour entrer dans l'interprétation subjective des objectifs et des effets de rites initiatiques. On glisse ainsi dans l'induction des moyens spatiaux pour y parvenir, selon un schéma de pensée préétabli sur ce que les rites doivent apporter à l'initié : l'initiation est une renaissance, un espoir de devenir autre au travers d'une révélation, celle eschatologique d'une lumière après la mort. En tissant

---

5. On se référera par exemple à Belayche, 2011 (à propos des Mystères de Mithra de Cumont) et à Belayche & Massa, 2016b et 2021b.

6. Hellmann, 2006, p. 240 (chapitre 7 : « Les monuments des sanctuaires § 4 : Les bâtiments d'initiation à des mystères », pp. 240-249).

un lien d'évidence tacite avec l'étymologie donnée tout au début, qui insiste sur la dimension secrète des rites, on en arrive à la « conclusion » logique que des édifices fermés et strictement clos sont indispensables à cette mise en scène de la transformation de l'initié, sans interférence des regards extérieurs. C'est en ceci que les rites initiatiques se distinguaient des rites sacrificiels communs, pratiqués à l'air libre.

Dans cette même dynamique, on retrouve une définition similaire, avec un supplément d'éléments d'ambiance, dans l'approche des structures initiatiques ou mystériques des associations religieuses :

« *The atmosphere might have in fact been enhanced in the setting of a small dark room such as a crypt, a cave, or an adyton. The location could often symbolize the underworld and an initiation into death. (...) The celebrations would have been held in an enclosed building to ensure the secrecy of the rites* ». <sup>7</sup>

Et c'est encore le pouvoir transformateur qui est mis en avant pour décrire l'effet produit par l'architecture du sanctuaire de Samothrace :

« Autant les auteurs anciens restent évasifs sur les rites d'initiation et même sur la nature des Grands Dieux samothraciens, autant l'impression de grandeur qui émane du site et de ses monuments extraordinaires traduit de manière palpable leur pouvoir transformateur ». <sup>8</sup>

L'architecture et l'environnement sont ici investis d'un pouvoir intrinsèque initiatique et pallient expressément l'absence de données textuelles sur les rites. Est-ce à dire que toutes les structures architecturales de Samothrace possèdent ce « pouvoir » ? Comment ? Pourquoi ? Nous reviendrons plus bas sur l'analyse du sanctuaire de Samothrace. Mais de tels propos laissent perplexes sur les présupposés à l'œuvre dans les fouilles et dans la restitution des structures, rendues publiques par le biais d'un site internet officiel. <sup>9</sup> Et surtout au travers des vidéos du *3D Walkthroughs*<sup>10</sup> qui « *explore the progress of the pilgrim through the Sanctuary during the course of initiation* ». Tant le choix de l'ambiance nocturne que celui du terme *pilgrim*, sont déjà en eux-mêmes des interprétations subjectives et sujettes à caution, sans parler de la seule

---

7. Nielsen, 2014, p. 4.

8. Wescoat, 2014, p. 46.

9. <https://www.samothrace.emory.edu/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023).

10. <https://www.samothrace.emory.edu/3d-walkthroughs/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023).

vision initiatique de ce sanctuaire dont on sait qu'il a accueilli des fêtes sans liens avec les mystères. Nous y reviendrons.

Dans chacun de ces trois exemples, le lien entre la nature des rites supposés et la forme et le caractère des structures qui les accueillent est explicitement exprimé. La coloration induite par la définition préétablie et subjective des rites imprègne de manière très significative le processus d'analyse des structures envisagées. En outre, ces affirmations partent du principe que les mystères présentent une unité et une permanence des rites, ou pour le moins de leurs effets sur l'initié, sans distinction de période, voire de sanctuaire, ce que la réalité dément clairement. Nous y reviendrons en conclusion.

Si ces quelques réflexions sur l'architecture des mystères et des présupposés de son interprétation ont été placées sous l'exergue de Hans Christian Andersen, c'est justement à cause de l'impact du regard formaté d'avance et de la contagion de ce formatage sur une analyse rationnelle – et scientifique, dans le cas des recherches qui nous occupent. *Les habits neufs de l'empereur* mettent en scène la roublardise de deux tisserands itinérants qui tablent sur la candeur du monarque, féru d'habits somptueux, pour lui promettre, contre monnaie sonnante et rébuchante, la plus fine étoffe, la plus chatoyante et décorée des motifs les plus fins. Une étoffe qui avait l'étonnante propriété d'être invisible aux yeux de ceux qui ne convenaient pas à leur fonction ou qui étaient simplement idiots. Tous les courtisans, et l'empereur lui-même, craignant de tomber dans la catégorie de ceux qui ne voient rien, avec le jugement qui s'ensuit, s'extasient naturellement sur les progrès du tissage de cette étoffe merveilleuse et bien sûr inexistante. Le bruit fait par ce concert d'éloges devient contagieux, par désir d'y croire, et s'étend à toute la population du royaume. À tel point que lors de l'inauguration des habits, dans un défilé en grande pompe, toute la foule s'extasie et s'émerveille en chœur au passage du roi, qui pavane, nu comme un vers. Seul un enfant dans la foule s'écrie : « Mais le roi est nu ! Tout nu ! ». C'est ce regard de l'enfant, non contaminé par l'imaginaire développé autour de cette prétendue étoffe de rêve, qui produit le retour vers la réalité et l'ébahissement puis les rires de la foule devant leur monarque dans son plus simple appareil. Il ne s'agit pas, évidemment, de prendre le conte à la lettre et d'imaginer des roublards ou des escrocs parmi les chercheuses et chercheurs cités. Mais simplement, par une lecture métaphorique des « habits neufs de l'empereur », de mettre en lumière des biais totalement inconscients dans l'interprétation, que

seul un regard non influencé par le contexte, historiographique en l'occurrence, peut révéler.<sup>11</sup>

On voit l'usage de cet exergue, dans la thématique qui nous occupe. Dans l'analyse qui suit, il s'agira de rompre avec une vision préétablie et contagieuse et de tenter de retrouver, autant que faire se peut au vu de notre programmation culturelle inévitable, l'innocence du regard face aux structures des sanctuaires dits mystérieux. Nous choisirons de décrire les structures et de les replacer dans leur contexte formel sans chercher dès l'abord les potentielles fonctionnalités des espaces, qu'elles soient rituelles, initiatiques ou non. Dans cette optique, nous nous focaliserons davantage sur les arguments utilisés dans la recherche pour soutenir telle ou telle interprétation des vestiges, que sur l'interprétation elle-même.

L'envergure d'un article ne permet d'aborder que deux cas ponctuels, Éleusis et Samothrace. Bien d'autres sanctuaires, bien d'autres aspects, notamment la question de la lumière dans les structures initiatiques,<sup>12</sup> mériteraient une recherche plus approfondie.<sup>13</sup> Nous nous focaliserons ici sur les mécanismes de pensée et sur les référents qui sous-tendent les interprétations des structures architecturales de ces deux sanctuaires sur la base de l'agencement général et intérieur des structures. L'analyse des vestiges archéologiques est dès lors mise en avant, comme une des pistes documentaires pertinente et féconde pour l'étude des sanctuaires et des rites initiatiques. Malgré cet aspect forcément partiel de l'étude, nous nous laisserons guider par des questions à portée plus générale, dans une optique méthodologique :

---

11. La lecture métaphorique de ce conte a d'ailleurs déjà été utilisée par le médecin Franck Gross, en 1971, pour définir un syndrome analytique qui consiste à reproduire des opinions scientifiques sans en vérifier le bienfondé, syndrome qu'il nomme justement « *The Emperor's clothes syndrom* » : « *Etiology and pathogenesis are obscure, but several factors are noteworthy. The incidence is highest in the middle grades of training (...), but no level is absolutely immune. (...) The prestige and dominance of the carrier is a major factor in the spread of the disease. (...) Because of the ubiquitous and multisystem nature of the syndrom, an autoimmune factor is thought to be responsible. Infection, possibly viral, is pointed to by the acute onset of the epidemics, and possible toxins found in teaching institutions cannot be disregarded. The effects of ECS are severe, leading to loss of diagnostic ability, which may be permanent. (...) Simply prophylactic measures are of value. First of all, (...) read as little as possible of the old record before obtaining fresh evidence. Secondly, take special precautions in high-risk areas. If one does not see it, feel it or hear it, say so. Hyperimmune persons, at all levels of training, will manifest this sign, risking the scorn of the group, but protecting themselves. Hyperimmunity, however, is often contagious and may be the ultimate weapon against this pernicious and dangerous disease* » (Gross, 1971).

12. Un article dédié à l'usage de la lumière dans les sanctuaires initiatiques, notamment par le biais des particularités architecturales, est en cours de préparation.

13. Une mise en contexte historiographique détaillée de chaque interprétation serait également intéressante. Mais seule une monographie pourrait permettre d'inclure tous ces paramètres.



- Quelles sont les structures nécessaires, obligatoires, optionnelles pour la tenue de rites mystériques ?
- Lorsque la convergence de séries documentaires distinctes permet l'identification fonctionnelle d'un lieu rituel mystérique construit, à quelles contingences répond la structure édifiée ? À l'aspect véritablement rituel ? Et, si oui, à quelle phase du rituel ? Répond-elle à la simple mais nécessaire gestion pratique des « foules » ? Ou s'inscrit-elle encore dans une dynamique d'autoreprésentation du sanctuaire ?
- Peut-on tisser une filiation ou parenté formelle entre les différents lieux rituels mystériques ? En un mot, peut-on parler d'une architecture des mystères et cerner les rites mystériques à partir de leur cadre formel et architectural ?

## 2. LE *TELESTĒRION* D'ÉLEUSIS. MATRICE CONCEPTUELLE ANTIQUE OU FIGURE MATRICIELLE DE L'IMAGINAIRE MODERNE ?

Éleusis s'impose au début de ce parcours comme le sanctuaire initiatique sur lequel notre documentation – textuelle, épigraphique, prosopographique, archéologique – est la plus fournie, toute lacunaire qu'elle soit par ailleurs, notamment sur les rites en eux-mêmes. Dans ce sanctuaire, l'élément qui attire tous les regards, par son ampleur et sa persistance au même endroit au travers des siècles, c'est bien évidemment ledit *Telestērion*. Le bâtiment classique du milieu du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère est, pour ce qui est de son enveloppe architecturale, un énorme quadrilatère (51,55 x 51,2 mètres) dont le toit est soutenu par un quadrillage de 6 x 7 colonnes ;<sup>14</sup> 7 à 8 rangs de gradins courent le long des quatre parois internes, permettant semblait-il une station debout plutôt qu'assise,<sup>15</sup> et deux portes s'ouvrent sur chacun des trois côtés qui ne sont pas adossés à la colline ; un portique monumental (*prostōon*) sera ajouté entre 356 et 329 avant notre ère à la façade sud-est. Cet édifice persistera sous cette forme jusqu'au deuxième siècle de notre ère (soit durant plus de six siècles), où, à la suite de destructions, il sera reconstruit à l'identique, avec toutefois un élargissement de son espace intérieur gagné sur la colline, par le recul de 2,20

---

14. Le plan initial, prévu peut-être par Ictinos prévoyait un espace intérieur plus dégagé avec seulement 4 x 5 colonnes. Sur la difficile reconstruction de l'intérieur en suivant les indications textuelles, notamment pour ce qui est d'un second étage de colonnes, cf., par exemple, des Courtils, 2021, pp. 27-29, avec bibliographie antérieure.

15. Noack, 1927, pp. 142 et 237 ; Shear Jr., 2016, p. 168.

mètres, du mur nord-ouest, et l'étagement subséquent du dernier rang de colonnes internes. La stabilité de cet espace est ainsi remarquable (Fig. 2a-b).

### 2.1. LE *TELESTĒRION* ÉLEUSINIEN TRANSCRIT EN MOTS

Avant de s'interroger sur sa fonction, et sur les éléments internes ou externes qui en feraient la spécificité rituelle, il est intéressant de regarder la manière dont les textes et les inscriptions en parlent. Vitruve, à la fin du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, place cet édifice éleusinien dans une série de quatre « temples (*aedes*) sacrés en marbre dont les dispositions et l'ornement confèrent à leurs noms mêmes une gloire exceptionnelle » et dont « la perfection et la somptuosité maîtrisée de la conception manifestent une admiration respectueuse pour la demeure des dieux ». <sup>16</sup> Les trois autres exemples cités par Vitruve sont le temple d'Artémis d'Éphèse, le temple d'Apollon à Didymes et le temple de Zeus Olympien à Athènes. On remarquera ainsi que ce ne sont pas les fonctions qui rapprochent ces quatre exemples, dans la perspective de l'architecte, puisqu'il cite sur un même pied trois temples monumentaux, dont un à fonction oraculaire, et l'édifice éleusinien dont on peut assurer qu'il ne fonctionne pas comme temple. Ce n'est pas non plus l'aspect formel en lui-même qui suscite l'intérêt de Vitruve, mais avant tout le caractère grandiose de ces édifices, et les prouesses techniques qu'ils manifestent. C'est bien un œil de technicien que Vitruve pose sur ces quatre édifices et, pour ce qui nous intéresse, sur le *Telestērion* d'Éléusis. Il poursuit d'ailleurs :

« À Éléusis, Ictinos fit l'immense *cella* de Cérès et Proserpine, en style dorique, avec un toit la couvrant entièrement, sans colonnes extérieures, pour réserver l'espace à la célébration des sacrifices. Mais par la suite, au temps où Démétrios de Phalère exerçait le pouvoir à Athènes, Philon disposa des colonnes en façade devant ce temple (*templum*), et ainsi le rendit prostyle ; ayant du même coup agrandi le vestibule, il assura plus d'espace aux candidats à l'initiation, et au temple (*operi*) un très grand prestige (*summam auctoritatem*) ». <sup>17</sup>

16. Vitruv., *De arch.* VII 16 (traduction personnelle) : *Nam quatuor locis sunt aedium sacrarum marmoreis operibus ornatae dispositiones, e quibus proprie de his nominationes clarissima fama nominantur. Quorum excellentiae prudentes cogitationum apparatus, suspectus habent in deorum sessimonio.*

17. Vitruv., *De arch.* VII 16-17 (trad. B. Liou & M. Zuinghedau, Les Belles Lettres, 1995) : *Eleusine Cereris et Proserpinae cellam immani magnitudine Ictinos dorico more sine exterioribus columnis ad laxamentum usus sacrificiorum pertexit. 17. Eam autem postea, cum Demetrius Phalereus Athenis rerum potiretur, Philo, ante templum in fronte columnis constitutis, prostylon fecit : ita aucto vestibulo laxamentum initiantibus operique summam adiecit auctoritatem.*

Qu'il attribue à Ictinos la conception et la couverture de l'édifice est un point sur lequel nous ne reviendrons pas ici.<sup>18</sup> Au-delà de l'émerveillement technique de l'architecte, ce sont les termes qu'il emploie pour désigner l'édifice qui nous intéresseront ici : *cella* et *templum*. C'est l'ajout au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère du *prostōon* devant ce *templum* qui confère plus d'*auctoritas* à l'édifice (probablement en le faisant davantage ressembler à un temple vu de face). Tout en reconnaissant la fonction initiatique de cet édifice, Vitruve en parle avec les termes usuels pour décrire un temple traditionnel. Et tout en parlant de l'espace intérieur extraordinaire créé par la structure de l'édifice pour la tenue des rites sacrés, espace qui n'a rien formellement de celui d'un temple traditionnel, il emploie un vocabulaire formel renvoyant aux temples. Le mélange entre perception ou expression fonctionnelle et formelle de l'édifice révèle probablement l'embarras de l'architecte face à une structure dont la forme et la fonction échappent au vocabulaire usuel du technicien. Il se voit contraint d'employer des termes qui renvoient à une fonction admise (*templum*, *cella*) pour désigner une structure formelle. C'est le caractère grandiose de l'édifice, son *prostōon* de façade et son inscription dans un cadre rituel qui font basculer le vocabulaire dans le registre des *aedes* et *templa* avec *cella*.

Légalement plus tard, Strabon contournera l'obstacle de la dénomination de l'édifice en évoquant « l'enceinte sacrée des mystères » (*mustikos sēkos*), au sein du sanctuaire de Déméter éleusinienne. Son point de vue sera également celui de l'espace intérieur et de sa contenance impressionnante :

« Ensuite vient la cité d'Éleusis où se trouve le sanctuaire de Déméter éleusinienne et l'enceinte sacrée des Mystères, construite par Ictinos de façon à pouvoir contenir une grande masse de spectateurs (*okhlon theatrou*) ».<sup>19</sup>

Si l'expression « enceinte sacrée des mystères » contient un élément formel – celui d'une enceinte –, et un élément fonctionnel – les cérémonies mystérieuses –, présenté sous forme adjectivale, la formule en elle-même reste très vague. Même s'il attribue l'édifice à Ictinos, Strabon n'évoque en rien l'aspect architectural, puisque le terme *sēkos* renvoie certes parfois à la partie intérieure d'un temple, mais avant tout à une délimitation d'un espace, souvent à l'air libre. C'est davantage sur l'as-

---

18. Cf. *supra*, n. 14.

19. Str., IX 12 (trad. F. Lasserre, Les Belles Lettres, 1981) : Εἶτα Ἐλευσίς πόλις, ἐν ἧ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας, καὶ ὁ μυστικὸς σηκός, ὃν κατεσκεύασεν Ἴκτινός, ὄχλον θεάτρου δέξασθαι δυνάμενον.

pect fonctionnel que s'appuie Strabon, insistant sur la capacité impressionnante de la structure et employant à cet effet la comparaison avec la foule du théâtre, c'est-à-dire une masse de spectateurs au sens propre du terme : ceux qui viennent regarder.<sup>20</sup> La forme est donc absente de la formule de Strabon, l'essentiel étant d'évoquer un espace délimité à l'intérieur du sanctuaire, et dans lequel une foule énorme peut se rassembler, pour des rites mystérieux.

C'est Plutarque qui donnera à l'édifice le nom de *telestērion*, terme très directement fonctionnel, même si le propos de l'auteur est avant tout formel par sa description des étapes et des points phares de la construction de l'édifice.

« Callicratès et Ictinos construisirent le Parthénon de cent pieds. À Éleusis, la salle des initiations (*telestērion*) fut commencée par Coroebos, qui éleva les colonnes du rez-de-chaussée et les relia par des architraves ; après sa mort, Métagénès de Xypète plaça la frise (*diazōma*) et les colonnes de l'étage ; quant au lanterneau (*opaion*), c'est Xénoclès de Cholarges qui en couronna l'*anactoron* ».<sup>21</sup>

Ce passage continue d'alimenter les hypothèses sur le sens à donner au *diazōma* et sur la reconstruction de la structure interne sur deux niveaux de colonnes de l'ensemble. Nous n'entrerons pas ici sur cet épineux dossier.<sup>22</sup> Il suffira pour notre propos de souligner l'ingéniosité technique reconnue qu'a réclamée l'édification d'un espace construit et couvert énorme pouvant accueillir près de 3000 personnes<sup>23</sup> rien que sur les gradins, sans parler des espaces de circulation que l'on peut supposer dans cette structure.

Plutarque choisit deux termes pour parler de l'édifice. Un directement fonctionnel, *telestērion*, et un autre, qui renvoie à la majesté des divinités concernées, *anactoron*. On remarquera que c'est ce dernier terme uniquement qui apparaît dans la documen-

20. On notera que le premier emploi que nous connaissons du terme *theatron* nous est donné par Hérodote (VI 21) et signifie non pas l'espace du théâtre, mais la foule des spectateurs : « Quand Phrynichos, ayant composé une pièce sur la prise de Milet, la fit représenter, les spectateurs fondirent en larme » (litt. le théâtre fondit en larmes : ἐς δάκρυά τε ἔπεσε τὸ θέητρον ; trad. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1963).

21. Plut., *Per.* XIII 7 (trad. E. Chambry, Les Belles Lettres, 1964) : Τὸν μὲν γὰρ ἑκατόμπεδον Παρθενῶνα Καλλικράτης εἰργάζετο καὶ Ἰκτίνος, τὸ δ' ἐν Ἐλευσίῃ τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν, καὶ τοὺς ἐπ' ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλίοις ἐπέζευξεν· ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Εὐπειταίων τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε, τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκοτύφωσε.

22. Cf. récemment des Courtils, 2021, pp. 27-29, avec bibliographie antérieure.

23. Le chiffre de 3000 est avancé par Noack, 1927, p. 235 ; Clinton, 2017, p. 328, n. 19, n'est pas aussi optimiste, considérant que les candidats à l'initiation tiennent des torches.

tation épigraphique éleusinienne pour désigner l'édifice en question.<sup>24</sup> D'autre part, le terme *telestērion*, ne sera employé qu'à cinq reprises dans les textes antiques, trois fois chez Plutarque, dont deux pour évoquer directement Éleusis et une pour le sanctuaire de Phlya (Chalandri, en Attique), qui dépend du *genos* sacerdotal des Lycomides, liés rituellement à Éleusis.<sup>25</sup> Les deux autres occurrences sont au pluriel, *telestēria*, une fois chez Pollux dans une liste de lieux sacrés (*hiera*) situés hors des villes et une fois chez Clément d'Alexandrie stigmatisant les « *telestēria* de l'erreur ». <sup>26</sup> Si en désignant l'édifice éleusinien d'*anaktoron* Plutarque s'inscrit totalement dans la pratique langagière attestée de son temps, en choisissant *telestērion* comme désignation-titre, si l'on peut dire, à l'orée de son petit développement, il crée un lien essentiel avec la fonction de l'espace sans que l'on puisse déterminer si ce choix de vocabulaire est personnel ou s'il répond à une coutume que nos documents ne nous révéleraient pas.

On le voit, l'édifice éleusinien ne renvoyait pas de manière claire à une appellation univoque, du moins dans la littérature antique. Il ne saurait être question d'imputer ce flou dans la nomenclature à une « conspiration du silence » imposée au nom même de l'édifice. Et ce même si Pausanias préfère une pirouette pour évoquer tant l'édifice que ce qui s'y passe :

« Ce qui se trouve à l'intérieur du mur d'enceinte du sanctuaire, un songe m'a détourné d'en rien écrire ; et ceux qui n'ont pas reçu l'initiation n'ont même pas le droit, c'est bien évident, d'avoir des informations sur tout ce dont la vue est interdite ». <sup>27</sup>

C'est un neutre pluriel, « les choses (*ta*) à l'intérieur de l'enceinte », qui doit résumer le bâtiment monumental et ce qui s'y passe, avec une insistance sur le « droit de regard » (*thea*) réservé aux seuls initiés. Cette retraite facile du périégète n'est pas

24. Si le terme *telestērion*, au singulier n'apparaît pas dans la documentation épigraphique, on notera que le pluriel *telestēria* apparaît bel et bien, toutefois pas dans le sens d'édifices consacrés à l'initiation, mais dans celui de rites initiatiques. Cf. Clinton, 2016 ; Serafini, 2019, p. 132, n. 15 et 16.

25. Ce sanctuaire est peut-être identique à celui mentionné par Pausanias (IV 1, 7), en tant que *klision* des Lycomides ; il précise ailleurs que les Lycomides entonnaient des hymnes orphiques durant leurs rites (*drōmena*) : Paus., IX 30, 12.

26. Pollux, *Onomasticon* IX 15 : *telestēria, megara, anaktora, chresteria, herōa, heria, mnemata, polyan-dria, taphoi* ; Clem. Al., *Protr.* I, 2. Outre le passage déjà mentionné de la *Vie de Périclès* (Plut., *Mor.* 621C), évoquant la parodie des mystères éleusiniens de la part d'Alcibiade, et Plutarque (*Vie de Thémistocle*), pour le sanctuaire de Phlya.

27. Paus., I 38 (trad. J. Pouilloux, Les Belles Lettres, 1992) : Τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τείχους τοῦ ἱεροῦ τό τε ὄνειρον ἀπέιπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν, ὁπόσων θεὰς εἴργονται, δῆλα δῆπου μὴδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφισιν.

un cas isolé et doit être comprise comme un effet de style qui met en avant la piété scrupuleuse de l'auteur tout en lui permettant d'éviter le piège des termes précis.

Il est plus raisonnable de penser que le choix des termes dépend du point de vue, formel ou fonctionnel, architectural ou rituel, qui importe à l'auteur qui en parle et qu'il n'y a pas une manière toute faite et consensuelle d'évoquer une structure formelle autant que fonctionnelle telle que celle d'Éleusis et ce quelle que soit l'époque ou le référent architectural pris en compte : tous les auteurs cités avaient sous les yeux l'édifice tel qu'il était au I<sup>er</sup> siècle avant ou de notre ère,<sup>28</sup> tout en faisant remonter sa conception au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, sans changer pour autant de vocabulaire référentiel.

## 2.2. LE TELESTĒRION ÉLEUSINIEN ENTRE FORME ET FONCTION

Cette structure, formelle, comment en prendre la mesure notamment rituelle, et donc fonctionnelle ? Qu'est-ce qui, dans le plan, dans l'agencement, dans les ouvertures, dans la couverture peut permettre d'induire un fonctionnement rituel et en l'occurrence initiatique ? Cette forme est-elle une création pour les besoins spécifiques du sanctuaire éleusinien et sinon, à quoi cette forme fait-elle référence dans le paysage architectural grec ?

Pour poser les prémisses de cette interrogation fondamentale, un détour par les structures qui ont précédé, au même endroit, l'édifice classique s'impose. Les fouilles ont mis au jour les vestiges de trois phases antérieures que nous détaillons brièvement ici. Sans remonter jusqu'à l'âge du Bronze, dont l'interprétation des vestiges et le lien direct avec les rituels mystérieux fait débat,<sup>29</sup> le plus ancien édifice remonte au début du VI<sup>e</sup> siècle et a été attribué conventionnellement à Solon (Fig. 3). De plan rectangulaire, avec une entrée sur le petit côté nord-ouest, ce premier édifice attesté mesure 24 x 15,5 mètres ; qu'il ait comporté une colonnade centrale ne peut relever que de l'hypothèse. La présence également d'un espace séparé au fond, sur le côté sud-ouest, est également sujet à discussions, car sans vestige archéologique clair – nous y reviendrons.<sup>30</sup>

Un deuxième édifice viendra remplacer celui-ci à la fin du VI<sup>e</sup> siècle (Fig. 4a). De plan carré cette fois (25,3 x 27,1 mètres), et avec trois portes d'accès placées sur la

28. On ne prend pas en compte ici Pausanias, qui ne décrit rien.

29. L'analyse spécifique de Cosmopoulos, 2015, apporte des données de fouilles précieuses. Pour autant son interprétation reste hypothétique. Cf. *infra* pour quelques exemples.

30. Cf. Lippolis, 2006, p. 159 : « *Una traccia muraria molto ridotta mostra forse l'esistenza di divisori interni di piccolo spessore, idonei a una particolare articolazione planimetrica oppure a sostenere altri apprestamenti* ».

façade sud-est, il offre à peu près le double de surface interne par rapport à son prédécesseur ; le *prostōon* de près de 6 mètres de profondeur (5,91 mètres) placé devant les entrées ajoute encore à son importance au sol. L'espace intérieur est jalonné d'un quadrillage de colonnes (5 x 6), alors que des gradins (dont le nombre n'est pas assuré) garnissent le fond de l'espace sur les trois côtés. Les restitutions antérieures faisaient état de la persistance, au même endroit topographique de la structure restituées au fond de l'édifice du début du siècle. Celle-ci est restituée à la place des gradins sud-ouest, à l'angle de la façade ouest (Fig. 4b et 5).

Détruit lors de l'invasion perse entre 480 et 479 avant notre ère, cet édifice sera reconstruit. Les avis des archéologues divergent pourtant sur une phase communément nommée cimonienne, édifiée directement après la destruction, de plan rectangulaire avec une extension de 17,5 mètres vers l'Ouest, prise sur la colline (Fig. 6).<sup>31</sup> Cette phase, jamais complétée, comptait 3 x 7 colonnes probablement ioniques pour une dimension approximative de 50 x 27 mètres. Des gradins entouraient l'espace le long des parois, à l'exception de la paroi sud-est, ouverte par deux portes. La structure rectangulaire interne ne semble pas ici non plus reposer sur des indices suffisamment clairs.<sup>32</sup> Elle est restituée à la même place topographique, figurant cette fois-ci le long du mur sud-ouest du nouveau complexe. Après l'ostracisme de Cimon, le chantier serait resté en panne et ce n'est que sous l'impulsion de Périclès, puisque décidément on aime beaucoup attribuer les édifices éleusiniens à l'initiative des hommes forts du moment, que l'édifice que nous avons évoqué en préambule sera édifié, doublant sur le côté sud la surface des plans de l'édifice cimonien pour former un carré presque parfait. Des gradins sont attestés le long des quatre parois, laissant simplement libre l'espace des portes qui s'ouvrent à raison de deux par côtés, sur les façades qui ne sont pas adossées à la colline. La fameuse structure rectangulaire, bien attestée à ce niveau-là, sera alors à peu près au centre de l'édifice, comme le montre le plan général des différentes phases (Fig. 7).

La succession des différents édifices montre bien l'attachement au lieu précis, malgré l'inconfort qu'il y a à envisager des agrandissements successifs, qui ne peuvent se faire qu'à grands renforts de travaux de terrassement en direction du Sud-Est pour prolonger la terrasse, et de creusement de la colline au Nord-Ouest pour gagner dans l'autre direction. Cette permanence topographique est bien sûr à souligner et elle ne fait que faire ressortir les différences manifestes entre ces édifices : pas de forme déterminée (rectangle ou carré), pas d'orientation fixe et pas d'accès

---

31. Voir, par exemple, les doutes émis par Lippolis, 2006, p. 177.

32. Lippolis, 2006, p. 177.



privilegié d'un côté ou de l'autre des différents édifices. Cela nous laisse penser que ces éléments ne jouaient pas un rôle fonctionnel déterminant. Seule la structure rectangulaire, que la recherche moderne a pris l'habitude de nommer abusivement *anaktoron*, serait le point fixe à respecter, bien que celui-ci trouve une place différente dans chacun des plans successifs. On l'a vu, sa restitution aux phases antérieures à l'époque classique est tout sauf évidente. Même si l'on admettait sa permanence topographique et son effectivité dans toutes les phases successives, ce ne serait pas son placement relativement à l'espace qui compterait mais bien sa seule présence. Il faudrait donc imaginer que le rôle rituel qu'on lui accorde généralement n'engendrait pas une mise en scène rituelle fixe, puisqu'il se trouve soit au fond, soit sur un long côté, soit au centre de l'espace déterminé par les phases successives. C'est-à-dire que la relation entre la position des personnes sur les gradins et cette structure n'est pas fondamentale ; les gradins ne sont pas disposés, sauf dans la phase classique, de sorte à favoriser un regard dirigé sur cette structure. Si cette structure a traversé les phases et est bien fonctionnelle sur le plan rituel, ce qui resterait à démontrer, sa place et sa relation à la visibilité depuis les gradins ne l'est en tout cas pas.

Si donc l'ancrage topographique des structures successives est bien important, on voit que leurs seuls liens directs entre eux sont, d'une part, cette possible permanence d'une structure fixe dans le sol, dont l'effectivité et le rôle rituel restent à évaluer, et, d'autre part, la capacité d'accueillir une foule toujours plus importante, sur des gradins le long des parois, laissant un vaste espace central libre. Car c'est bien pour répondre à un accroissement de la fréquentation que ces structures ont évolué, vers une surface autre, disposant d'autres critères d'orientation, de circulation et de visibilité. Si l'on excepte la structure rectangulaire interne dans ces espaces variables, doit-on considérer la forme de ces édifices successifs comme originale, et potentiellement dictée par un besoin rituel précis, ou plus commune et fiable, formellement au moins, à des schémas architecturaux connus ailleurs ?

La définition formelle de ces édifices, du moins à partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, répond à la catégorie des salles hypostyles, dont plusieurs spécimens sont bien connus. Le premier à mentionner est le fameux Odéon attribué à Périclès. Situé au pied de l'Acropole d'Athènes, directement au Nord-Est du théâtre de Dionysos, il représente une salle immense pratiquement carrée de 62,40 mètres de côté, dont le toit à pans était supporté par 9 rangs de 10 colonnes (Fig. 8). Sa construction peut être replacée, sur des critères littéraires et épigraphiques, aux années 440 avant notre ère,<sup>33</sup>

---

33. Nous revoyons à l'étude très fouillée et sérieuse de Shear Jr., 2016, pp. 197-228, pour une analyse précise, dans ses moindres détails, de la structure, de ses référents (tente de Xerxès) et de sa fonction.



soit dans les mêmes années que la construction du *Telestērion* classique d'Éleusis. Si formellement les deux édifices contemporains sont très semblables, qu'en est-il de la fonction dudit Odéon ? Malgré les doutes souvent émis par la critique moderne sur l'adéquation entre l'immensité de la structure, sa forme et la tenue de concours de musique (et donc de poésie chantée), l'analyse détaillée des textes et des inscriptions permet à T. Leslie Shear Jr. d'affirmer, avec des arguments indiscutables, que cet édifice à bel et bien fonctionné dès son origine comme lieu de concours musicaux, notamment lors des Grandes Panathénées, et a accueilli le *proagōn* de deux concours dramatiques, les *Lēnaia* et les Grandes Dionysies.

« *The evidence clearly points to the use of the Odeion in connection with major Athenian festivals because the vast area of the hall could accommodate a huge crowd of spectators. The question, then, is not whether the building served its function, for it assuredly did, but rather why it seemed appropriate. (...) To observe that the architectural design of the hall was ill-suited to its function as a concert hall is to miss the point. What the various ceremonies in the Odeion had in common was the enormous audience* ». <sup>34</sup>

La fonction de cet Odéon ne peut ainsi pas être logiquement et rationnellement, selon nos critères actuels, induite de sa forme. Nous devons simplement admettre que ses différentes fonctions, effectivement attestées, ne nous paraissent pas adaptées aux dimensions et à la forme de l'édifice telles que nous pouvons les restituer. La ou les fonction(s) des salles hypostyles (Argos, Délos, Thersilion de Mégalopolis, Thasos, Sicyone) est toujours délicate à préciser sur des seuls critères architecturaux ou archéologiques. Des indices tendent dans certains cas (Sicyone, Argos) à privilégier une utilisation politique et publique (*bouleuterion*, par exemple). Mais le point fonctionnel commun à ces dispositifs formels très semblables est simplement une manière de gérer une foule relativement statique, avec ou sans sièges dédiés.

« À la fois géomètres et architectes, les bâtisseurs des divers monuments évoqués ici ont imaginé et expérimenté des formules qui vont de la plus simple à la plus audacieuse pour aménager des lieux de rassemblement aussi fonctionnels que le permettaient les moyens techniques à leur disposition. La prise en compte des mouvements de foule ou des déambulations de nature religieuse ajoutait à la difficulté des problèmes qu'ils devaient affronter ». <sup>35</sup>

---

34. Shear Jr., 2016, p. 225.

35. des Courtils, 2021, p. 29.

Les dispositifs formels proposés à Éleusis s'inscrivent ainsi dans une pensée fonctionnelle de la gestion des foules avant même toute question rituelle *stricto sensu*. La première fonction dudit *Telestērion* est ainsi bien d'accueillir un nombre de plus en plus important de personnes. Les gradins sont un aménagement garantissant avant tout la gestion statique de la foule et probablement une meilleure appréciation visuelle et/ou auditive.<sup>36</sup>

Reste que ledit *Telestērion* éleusinien est, comme toutes les salles hypostyles, un espace fermé, accessible de multiple manière, sans orientation spéciale dans l'espace et conçu pour l'accueil d'une foule. Sa fonction rituelle ne saurait être induite de sa forme. Ce qui ne signifie pas, bien évidemment, qu'il n'ait pas de fonction rituelle, et même initiatique, puisque celle-ci est bel et bien attestée d'autre part. Cet espace a pris une signification particulière par l'ancrage mystérieux du bâtiment. Ce côté fermé, qui dans l'Odéon athénien peut être considéré comme une marque de prestige par l'ampleur du bâtiment, ou une expression de la victoire grecque, et surtout athénienne, sur les Perses, puisque cet édifice est censé imiter la tente de Xerxès, ou encore une offre de simple confort, devient, du fait de la conscience des rites mystérieux qui se déroulent à Éleusis, une contrainte rituelle. Il faut que les rites soient préservés du regard extérieur des non-initiés.

Cette focalisation sur la protection du secret, visuel en particulier, fait même oublier d'autres installations du sanctuaire, comme les escaliers latéraux qui donnent accès à une terrasse qui surplombe le *Telestērion* et dont on n'imagine que trop rarement qu'ils aient pu constituer un espace rituel, voire initiatique.<sup>37</sup> On occulte également de manière inconsciente d'autres fonctions rituelles de cet espace monumental. On sait pourtant que le sanctuaire était le cadre d'autres célébrations importantes du calendrier athénien. Pourquoi cette immense salle hypostyle n'aurait-elle pas servi aussi à un moment ou un autre de ces cérémonies ? La question de la multifonctionnalité rituelle de cette salle doit au moins rester ouverte, même s'il n'est pas possible en l'état d'y apporter de réponse claire et univoque.

Le respect du secret des mystères reste, dans la recherche actuelle, la raison d'être principale de la construction successive des édifices accueillant une partie des rites éleusiniens. Il est ainsi significatif de voir que cette relation directe entre ferme-

---

36. Aucune trace de gradins n'a été relevée dans l'Odéon athénien. Plutarque mentionne des sièges nombreux dans la version du bâtiment qu'il a pu connaître. Il est peut-être envisageable que des gradins en bois aient été installés dans l'Odéon pour les festivités comme les Grandes Panathénées ou les *proagōnes* des *Lēnaia* et des Grandes Dionysies.

37. Sur ces escaliers et cette terrasse, couverte ou non, cf. dernièrement des Courtils, 2021, pp. 24-29, avec la bibliographie antérieure.

ture d'un espace et tenue de rites mystériques pousse Michael Cosmopoulos, dans son analyse pourtant rationnelle et scientifique des vestiges mycéniens placés sous les différentes phases du *Telestērion* éleusinien, à insinuer subtilement, sans pour autant les affirmer, des rites exclusifs remontant à l'âge du Bronze (Fig. 9), malgré le flou entourant le caractère des rites de cette époque et leur lien tout sauf évident avec les rites du VI<sup>e</sup> siècle et plus avant :

« Based on the evidence presented above, ritual activity, involving burned animal sacrifices took place in the Megaron B Complex. The setting in which those sacrifices took place is a residential building with special architectural features: an elevated open-air altar (platform) rising in front of a paved courtyard and a peribolos wall enclosing the entire complex. (...) The peribolos would have served *de facto* as a means of restricting access to the rituals, perhaps allowing only select community members, supporters, or groups to participate, thus enhancing the bonds between the group and its supporters. (...) It is tempting to notice the parallel between the sacrifice of pigs in the Mycenaean period and the later association of this animal with fertility and with Demeter. However, the retrojecting from later periods is not a viable method of establishing the content of a cult, especially since Demeter is not included in the deities of the Mycenaean pantheon ».<sup>38</sup>

Malgré ses affirmations méthodologiques, et la distance qu'il veut prendre, formellement avec les interprétations de Kouroniotis, Mylonas et Travlos qui lient sans solution de continuité les rites du Bronze récent avec les rites mystériques attestés bien plus tard, l'auteur utilise des affirmations qui ne doivent rien au hasard. Pourquoi le péribole – pour autant que sa réalité soit définitivement attestée<sup>39</sup> –, entourant ce complexe résidentiel et religieux serait-il *de facto* une mesure restreignant l'accès expressément aux rites et pas simplement l'accès à la résidence de ce groupe de l'élite sociale ? Pourquoi les traces de sacrifices de porc du Bronze récent sont-ils mis en relation avec les rites purificateurs liés à Déméter dès l'époque archaïque, alors que l'auteur s'empresse d'ajouter que Déméter n'est pas mentionnée parmi les divinités mycéniennes et qu'il ne faut pas rétroprojeter des interprétations à partir des époques

---

38. Cosmopoulos, 2015, p. 105.

39. Voir l'essai très intéressant méthodologiquement de Darque, 1981, qui cherche à montrer que la liaison des fragments de murs pour en faire un péribole coupé du reste des vestiges est une interprétation dictée par des a priori fondés sur la position du *Megaron* « B » juste sous le *Telestērion*. Il tente ainsi de démontrer qu'en liant autrement les vestiges de murs, on arrive à une suite d'édifices sans mise en exergue dudit *Megaron* « B ». *Contra* Cosmopoulos, 2015, pp. 90-93 qui avance des résultats non publiés de fouilles prouvant selon lui la cohérence stratigraphique des fragments du péribole restitué autour du *Megaron* « B ».

ultérieures ? De telles remarques auraient-elles été faites si ces vestiges mycéniens ne s'étaient pas trouvés sous les futurs *telestēria* ?

Au vu de leur immense aura, dans l'Antiquité déjà, les rites éleusiens ont eu un impact énorme sur la recherche moderne jusque dans le subconscient des chercheurs. L'impératif mainte fois répété de maintien du secret des rites éleusiens a été transcrit directement et inconsciemment en une nécessité absolue de cacher les rites aux yeux des non-initiés et donc d'emmurer les mystères. Un détour par un autre sanctuaire initiatique aux vestiges bien connus permettra de jauger et de mesurer, en positif comme en négatif, cet impact des présupposés issus d'Éleusis sur notre perception actuelle des espaces initiatiques et mystériques.

### 3. SAMOTHRACE ET LES MYSTÈRES DES GRANDS DIEUX MIS EN ESPACE

Le sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace a l'avantage d'avoir été et d'être encore soigneusement fouillé et publié, cela depuis les débuts des fouilles par les Autrichiens en 1880, leur développement par l'Université de New York dès 1938, sous la conduite de Karl Lehmann et de Phyllis William Lehmann, puis de James McCredie. Actuellement le site est soutenu par l'Université Emory d'Atlanta et axé notamment sur une modélisation 3D du site. Bonna D. Wescoat en assure la direction.

#### 3.1. UNE MONUMENTALISATION MASSIVE ET TARDIVE

Le plan interactif proposé sur le site internet dédié d'Emory permet de se faire d'un coup d'œil une image fiable du développement de l'architecture de ce sanctuaire (Fig. 10).<sup>40</sup> On remarquera d'emblée, en contraste avec Éleusis, qu'il n'y a pas d'enceinte, pas de mur de *temenos* à ce sanctuaire. On souligne encore la densité des bâtiments avec une répartition que l'on taxe usuellement de plus ou moins fonctionnelle : le versant est comprendrait des édifices plus en lien direct avec les rituels et initiations,<sup>41</sup> tandis que le versant ouest compterait davantage d'édifices utiles à la vie du sanctuaire et l'accueil des visiteurs, tels que salles de banquet (n° 6, 2<sup>e</sup> moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère ; mais peut-être aussi n° 16), offrandes monumentales (comme la

---

40. <https://www.samothrace.emory.edu/interactive-plan/> (consulté en dernier lieu le 25/04/2023). Les petites fiches techniques qui apparaissent en cliquant sur les différents bâtiments du plan fournissent les données de base et une bibliographie sur presque chaque structure.

41. Wescoat, 2017, sur ces divers monuments du versant est.

fameuse Victoire n° 12, première moitié du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ou le *Neorion* n° 29, première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère), stoa (première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère) ou encore un théâtre (n° 13, milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère ?), en lien fonctionnel probable avec ce que Lehmann a nommé *Altar Court* (n° 14, fin IV<sup>e</sup> – début III<sup>e</sup> siècle avant notre ère). Quoi qu'il en soit des identifications fonctionnelles des divers bâtiments et de leur localisation respective sur un versant ou l'autre, il convient bien évidemment de ne pas établir de hiérarchie selon un critère d'utilité directement rituelle ou non d'un édifice. Tout ce qui ne serait pas directement rituel ou initiatique ne doit jamais être déclassé, étant donné que toutes les fonctions, rituelles comme celles d'accueil, d'offrande, de banquets sont également importantes et participent toutes directement au fonctionnement bel et bien rituel de l'ensemble.

On remarquera d'ailleurs que la monumentalisation se fait des deux côtés du vallon de manière parallèle à chaque époque. Une activité édilitaire intense se manifeste entre le IV<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle avant notre ère (bleu foncé et vert sur le plan), ce qui dénote une installation rapide et massive de la monumentalité. Que celle-ci soit en lien direct avec le pouvoir macédonien n'est pas une surprise. On attribue communément et sur des critères variables les principaux bâtiments comme suit, en conservant les dénominations usuelles depuis Lehmann des diverses structures et cela même si ces noms induisent souvent de manière non fiable une fonction :

Philippe II (350-336) : le *Hall of Choral Dancers* (n° 17), le *Hieron* (n° 15)

Philippe III et Alexandre IV (323-317) : le porche ionique (n° 24)

Arsinoé II (288-270, qui a épousé Lysimaque) : la rotonde (n° 20)

Ptolémée II (troisième époux d'Arsinoé II, sa sœur 285-281) : les Propylées (n° 26).

### 3.2. DES MYSTÈRES SANS BÂTIMENT POUR LES ABRITER

Nous assistons donc à une arrivée subite de la monumentalité et même de toute construction ou presque sur un sanctuaire qui existe et fonctionne comme sanctuaire mystérique bien avant le premier bâtiment. Hérodote mentionne les origines qu'il considère comme pélasgiques de ce sanctuaire et fait référence aux rites pratiqués par les termes d'*orgia* et de *mustēria*, en employant les verbes *muesthai* (être initié) et *epiteleîn* (accomplir une *teletē*).<sup>42</sup> Quant à Aristophane dans *La Paix* (421 avant notre

---

42. Hdt., II 51 : Ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτέλεουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνήρ οἶδε τὸ λέγω. (...) Οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρήικῃ μυστηρίοισι δεδήλωται // « Quiconque est initié aux mystères que célèbrent les Samothraciens et qu'ils ont reçu des Pélasges sait ce que je veux dire (...). Les Pélasges ont conté à

ère), il fait dire à son héros Trygée, paniqué face à l'arrivée imminente de Polemos (la Guerre) armé d'un pilon :

« Allons, si quelqu'un parmi vous se trouve avoir été initié (*memuēmenos*) à Samothrace, c'est maintenant qu'il convient de prier comme il faut (*kalon*) pour qu'en revenant il se donne une bonne entorse double ».<sup>43</sup>

Non seulement les mystères de Samothrace étaient connus à Athènes dans le dernier tiers du V<sup>e</sup> siècle, mais l'usage comique qu'en fait Aristophane nous prouve que le citoyen moyen était en mesure de comprendre l'allusion aux mystères et à leur pouvoir particulier salvateur, puisque l'effet comique espéré repose sur cette connaissance partagée.<sup>44</sup> S'il y avait bel et bien des rites expressément mystérieux à Samothrace, et ce depuis un temps suffisamment long pour que les pratiques de ce sanctuaire soient utilisées comme référence commune, quel visage présentait alors le sanctuaire au moment de ces rites initiatiques avérés ? Les vestiges matériels de bâtiment sont inexistantes pour le V<sup>e</sup> siècle.<sup>45</sup> La seule structure bâtie est une aire circulaire d'environ neuf mètres de diamètre à l'air libre (n° 25) dont trois rangs de gradins subsistent des cinq qu'elle comportait originellement. Sa datation à la fin du V<sup>e</sup> siècle est certifiée par les tenons des blocs encore en place. Cette structure sera bordée à l'Ouest d'un porche ionique vers 323-317 (dédicace conjointe de Philippe IV et d'Alexandre III). Cette adjonction modifiera la circulation à l'entrée du sanctuaire, demandant un détour pour contourner le porche (Fig. 11).<sup>46</sup> Si nous avons là bel et bien une structure bâtie, en dur, cela ne représente absolument pas un bâtiment fermé. Cela n'empêche de loin pas l'imaginaire lié au secret absolu des mystères et au contrôle minutieux et strict que cela implique de s'exprimer. Même le pionnier du « dépoussiérage » méthodologique des mystères et de leur conception moderne s'y laisse prendre. Walter Burkert précise en effet à propos de cette structure circulaire du V<sup>e</sup> siècle :

---

ce propos une histoire sacrée, ce qui a été mis en spectacle dans les fêtes des mystères de Samothrace » (trad. Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, 1972).

43. Aristoph., *La Paix* 277-279 (trad. H. van Daele, Les Belles Lettres, sixième tirage revu et corrigé, 1969) : ἀλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκη τυγχάνει | μεμνημένος, νῦν ἐστὶν εὖξασθαι καλὸν | ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τῷ πόδε. Pour l'interprétation magique et apotropaïque du mouvement tournant induit par le dernier vers mentionné, cf. Faraone, 2005. Cette interprétation démontrerait une connaissance précise des rites et de leurs pouvoirs à Athènes en 421 avant notre ère.

44. Cf. *supra*, notre précédente, et l'interprétation de Faraone, 2005.

45. Vestiges de rituels dans la future structure n° 17. Cf. *infra*.

46. Sur cette aire circulaire, son évolution et son influence sur le parcours des visiteurs, cf. Wescoat, 2012.

« The structure (i.e. the theatral area at the entrance) is in fact blocking the access; special buildings were erected afterwards for even more effective control of the entrance. We can take this building programme as an indication of *aporrheton*, of secret rites, screened from the common worshippers by now – in other words, of *Mysteries*. We can do this with all the more confidence because we know from the literary sources that *Samothracian Mysteries* had become famous by then ». <sup>47</sup>

L'imaginaire des mystères est capable de susciter une interprétation en termes de fermeture, de blocage, de contrôle, sur la base d'une structure parfaitement ouverte. Quels rites étaient-ils pratiqués sur ces gradins, sous le ciel ouvert de Samothrace ? Faut-il y voir une *praefatio sacrorum* comme le met en scène Tite-Live (XLV 5) en présentant Persée réfugié à Samothrace pour parlementer avec les Romains par le biais des Samothraciens ?<sup>48</sup> Un sacrifice initial ?<sup>49</sup> Une *Thronōsis* de style corybantique, en donnant au cercle central un sens fort de place véritablement orchestrale ?<sup>50</sup> La structure reste énigmatique et sa fonction, outre celle, induite de sa forme, de permettre un rassemblement de personnes à l'entrée du sanctuaire, n'est de loin pas explicite.

Si donc, comme il est avéré, les rites mystériques ont lieu dans ce sanctuaire au V<sup>e</sup> siècle, force est de constater qu'il se pratiquent alors en dehors de tout bâtiment fermé ; non seulement il n'y a pas d'enceinte à Samothrace, mais il n'y a pas, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, de bâtiment susceptible de cacher les rites mystériques aux yeux des non-initiés. Samothrace s'inspire bel et bien de la terminologie éleusinienne avec des initiations en deux stades, la *muēsis* et l'époptie, comme en témoignent les listes d'initiés que nous possédons,<sup>51</sup> et si nous ne pouvons rien dire de l'effectivité d'un modèle éleusinien dans les rites en eux-mêmes, au moins pouvons-nous affirmer que le modèle topographique d'un sanctuaire fermé par une enceinte monumentale et possédant une structure fermée pour accueillir des rites initiatiques n'a pas fait florès sur l'île, du moins au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cette absence de toute structure bâtie pour accueillir des rites mystériques fait autant réfléchir sur les clichés liés au secret, qui ne serait garanti que par des murs, qu'elle n'interroge sur les objectifs premiers de la construction des différents édifices initiatiques éleusiens.

---

47. Burkert, 1993, pp. 180-181.

48. Cole, 1984, p. 26.

49. McCredie, 1968, p. 219 ; Burkert, 1993, p. 180.

50. Clinton, 2003, pp. 62-65, réexaminant l'hypothèse de Nock, 1941.

51. Dimitrova, 2008.

On en vient donc à se demander à quoi peuvent bien servir les bâtiments dans un sanctuaire mystérieux qui sait très bien fonctionner sans, voire même à quoi ils servent dans un sanctuaire qui en bâtit régulièrement de plus en plus grands pour accueillir les rites initiatiques.

### 3.3. QUELS BÂTIMENTS POUR LES RITES INITIATIQUES ?

Pour en revenir à Samothrace, et sans passer en revue de manière systématique et exhaustive les nombreux bâtiments de ce sanctuaire, il convient de se demander lequel ou lesquels ont servi potentiellement aux rites initiatiques et sur quels critères la recherche moderne s'appuie pour déterminer cette fonction rituelle particulière ; cela nous mènera à nous interroger dans un deuxième temps, et autant que faire se peut, sur la fonction des autres bâtiments et, partant, sur l'économie spatiale du sanctuaire dans son ensemble.

Parmi les bâtiments du versant est, trois ont été interprétés comme lieux d'initiation par les différents chercheurs :

- Le bâtiment d'époque impériale (I<sup>er</sup> siècle de notre ère) n° 23, nommé *Anaktoron* par Lehmann,<sup>52</sup> ainsi que ses deux prédécesseurs : du début du troisième siècle avant notre ère sous le bâtiment n° 23 et encore avant cela, dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, sous la future Rotonde d'Arsinoé (n° 20), en bleu ciel sur le plan.
- Le bâtiment n° 15, daté du milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, nommé *Hieron* par Lehmann.<sup>53</sup>
- Le *Hall of Choral Dancers* (n° 17), remontant à 340-330 avant notre ère, et ainsi nommé à cause de la longue et gracieuse frise extérieure représentant des danseuses se tenant par la main.

---

52. Sur la base d'un texte du chrétien Hyppolite, *Haer.* V 8, 9 : "Ἔστηκε δὲ ἀγάλματα δύο ἐν τῷ Σαμοθρακῶν ἀνακτόρῳ ἀνθρώπων γυμνῶν, ἄνω τεταμένως ἐχόντων τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας εἰς οὐρανόν, καὶ τὰς αἰσύνας ἄνω ἐστραμμένως καθάπερ ἐν Κυλλήνῃ τὸ Ἑρμοῦ // « Dans l'*anaktoron* de Samothrace sont dressées deux statues d'hommes nus qui ont les deux mains tendues en haut vers le ciel, et les sexes dressés en haut, comme la statue d'Hermès au Mont Cyllène » (trad. personnelle).

53. À cause d'une borne interdisant l'accès au *hieron* découverte à proximité mais non *in situ*. Cf. *infra* et notes 57 et 58.



### 3.3.1. LE BÂTIMENT 23 « ANAKTORON » ET SES PRÉDÉCESSEURS

Les trois phases du bâtiment placé à l'Ouest du versant est du sanctuaire ont la même forme oblongue (Fig. 12). Le premier, chronologiquement, est situé sous la rotonde d'Arsinoé II et a été recouvert par cette structure, entre 288 et 270 avant notre ère. Il s'agit d'une structure à orthostates d'environ 30,5 x 12 mètres orientée Nord-Sud remontant à la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Deux murs de refend divisent l'ensemble en trois parties, une grande partie centrale et deux plus petites aux extrémités Nord et Sud, sans que l'état des vestiges ne permette plus de précision sur son agencement intérieur, ses accès ou même sa couverture éventuelle. Une fosse sacrificielle a été signalée dans la partie sud de la structure. Une terrasse placée sur le côté est de l'édifice et soutenue par un mur de soutènement est peut-être antérieure à l'édifice.

La construction de la rotonde semble avoir nécessité le déplacement du bâtiment plus au Sud. C'est en tout cas du début du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère qu'est daté l'édifice qui se trouve au Nord de la structure à orthostate. Ses vestiges, à la fois érodés et supplantés par la construction du troisième bâtiment ne permettent que peu de constatations. Long d'environ 31 mètres, sur une largeur impossible à déterminer, il est orienté Sud-Est/Nord-Ouest, soit totalement différemment de la structure à orthostate et légèrement plus incliné au Sud que son successeur et remplaçant, le bâtiment du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Seule cette dernière étape a un état de conservation qui permet quelques remarques. Sa taille (environ 27 x 11,58 mètres) le rapproche des deux édifices précédents. Trois portes s'ouvrent sur la façade Ouest. L'intérieur, partiellement stuqué en blanc, révèle la présence d'une couverture, et la structure des murs invite à restituer un toit en bois. Un muret d'orthostates semble délimiter une partie au Nord de l'édifice, soit fermée soit simplement signalée par une césure basse. La partie nord-ouest a un sol également plus haut que le reste de l'édifice. Les murs des longs côtés de la partie principale étaient garnis de banquettes. Une petite structure fermée est placée au Sud-Est, sur environ la moitié de la largeur de l'édifice et est accessible par l'extérieur, sur son côté ouest. De nombreuses lampes ont été découvertes dans cet espace.

Karl Lehmann interprète cette structure comme le lieu de la *muēsis*, soit le premier stade initiatique. La raison en est la découverte, non loin de là au Sud-Ouest du bâtiment, d'une borne, trouvée hors contexte, datée du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle de notre ère, interdisant l'accès aux non-initiés :

*deorum · sacra / qui non acceperunt · non intrant. / ἀμύητον μὴ εἰσιέναι.*<sup>54</sup>

Le terme *amuēton* renverrait à la *muēsis*, premier stade de l'initiation. Lehmann laisse planer le doute, dans ses publications, sur la localisation de la borne pour l'imaginer placée sur la limite interne qui sépare l'espace central de l'édifice de sa partie légèrement surélevée au Nord-Ouest. Cela lui permet d'interpréter la salle principale dudit *Anaktoron* comme l'espace consacré au premier stade initiatique, avec, à la fin de la cérémonie, l'accès enfin permis aux initiés à la salle nord-ouest. Quant à l'épopée, il la situe dans le bâtiment qu'il a nommé *Hieron*.

### 3.3.2. LE BÂTIMENT 15 « *HIERON* ». DES MARQUEURS RITUELS OU INITIATIQUES ?

De forme également rectangulaire et dans une orientation légèrement plus nord-sud que ledit *Anaktoron* impérial, mais très proche du proto-*anaktoron* du III<sup>e</sup> siècle, cet édifice remonte à 325 au plus tôt (Fig. 13). Un porche monumental (*pronaos* hexastyle et *prostōon*, tous deux doriques) sera aménagé au II<sup>e</sup> siècle (?), lui conférant une allure monumentale qui le rapproche de face, d'une façade de temple, notamment avec le plafond à caissons et le fronton orné (largeur 12,75 mètres ; longueur sans le porche 39,25 mètres, profondeur du porche 14 mètres). La datation de ce complexe est rendue délicate par les multiples phases de construction et de rénovation. Une abside inscrite termine l'espace interne au Sud et se compose d'une plateforme surélevée, accessible par deux marches avec au centre un *bothros* (Fig. 13, n° 6 et 7). Si l'entrée principale est bien au Nord, par le porche ultérieur, deux portes latérales s'ouvrent, une sur chaque long côté. Sa construction est nettement plus luxueuse que celle dudit *Anaktoron*, puisque le marbre y est employé, même pour le dallage, alors que l'*Anaktoron* avait un sol en terre battue et des murs en calcaire.<sup>55</sup> Le dallage de marbre est interrompu par une fosse (*eschara* ?) dans laquelle des restes de volaille carbonisés ont été retrouvés (Fig. 13, n° 4). Un aménagement pour l'eau est prévu directement à droite de l'entrée, dans l'angle nord-ouest (Fig. 13, n° 5). Des bancs longeaient les longs côtés intérieurs (Fig. 13, n° 3). À quelque distance du porche d'entrée, une autre borne inscrite a été retrouvée, portant l'inscription :

ἀμύητον

54. Lehmann-Hartleben, 1939, p. 138 (fig. 6) ; *AE* 1939, p. 2 ; Fraser, 1960, p. 63 ; *SEG* XIX 593 ; Sokolowski, 1962, n° 75a ; Dimitrova, 2008, n° 168. Sur cette borne et la suivante, Clinton, 2017, pp. 325 et 336 ; Jaccottet, 2022.

55. On remarquera également les caissons sculptés du porche, Sowder, 2010.

μη εισιέναι  
εἰς τὸ ἱερόν.<sup>56</sup>

C'est de cette inscription que Karl Lehmann a tiré le nom de cet édifice, sans vouloir imaginer que le terme de *hieron* puisse désigner autre chose, de plus générique que cet édifice.<sup>57</sup> Il en fait le lieu de l'épopée, second stade initiatique, auxquels n'accèderaient que celle et ceux qui ont déjà reçu la *muēsis*, alors que les non-initiés au premier stade seraient interdits d'entrée dans le bâtiment.

Les particularités structurelles de l'édifice – probable *bothros*, *eschara* avec vestiges animaux calcinés, installation hydraulique, banquettes latérales – semblent indiquer un usage rituel. Mais cela suffit-il à en faire un édifice initiatique ? Les avis divergent. Dans la lignée de Lehmann, de nombreux chercheurs ont repris l'interprétation initiatique. Mais Kevin Clinton<sup>58</sup> propose d'y voir le cadre, somptueux, de banquets rituels : les banquettes servent alors à installer les convives et n'ont pas en elles-mêmes une signification initiatique. C'est l'interprétation des banquettes qui est intéressante, car selon les points de vue, celles-ci pourraient être ou non des marqueurs de rituel initiatique. Et l'analyse du dernier bâtiment considéré par la critique comme potentiellement initiatique soulève justement cette problématique.

### 3.3.3. LE BÂTIMENT N° 17 « *HALL OF CHORAL DANCERS* » ET LES BANQUETTES COMME POTENTIELS MARQUEURS INITIATIQUES

Les fouilles menées dans les années 1990 par James McCredie dans cet édifice ont radicalement changé sa restitution ; à la place d'un *temenos* à ciel ouvert avec un porche ionique et une seule cour dallée, il convient aujourd'hui d'envisager l'espace comme une double chambre couverte, formant avec le porche, un ensemble de 23 mètres de large sur 34 mètres de long et datant des années 340-330 avant notre ère (Fig. 14a-b). Chacune des salles mesure environ 10 x 24 mètres et est accessible indépendamment par le porche. L'orientation Nord-Ouest Sud-Est est nettement plus marquée que ledit *Hieron* ou l'*Anakoron*. La frise sculptée qui court autour de l'ensemble et qui présente une succession de femmes dansant et se tenant par la main (entre 912 et 920 danseuses) est attribuée à Scopas par Phyllis Lehmann et a donné

---

56. Lehmann, 1953, pp. 14-15 (pl. 6c) ; *SEG* XII 395 ; Fraser, 1960, p. 62 ; *SEG* XIX 593 ; Sokolowski, 1962, n° 75 ; Dimitrova, 2008, p. 168. Cf. Jaccottet, 2022.

57. Sur cette question, cf. Clinton, 2017, p. 336 ; Jaccottet, 2022, p. 4 et n. 5.

58. Clinton, 2017, pp. 346-353.

son nom à l'édifice.<sup>59</sup> La finesse et la richesse du décor ont fait considérer l'ensemble comme une initiative royale de Philippe II.

Les deux salles ont un sol de marbre et le pavement de la salle sud-est est interrompu à deux endroits par des espaces quadrangulaires (*bothroi* ?). Cette salle se trouve à environ 44 cm en dessous du niveau du sol de la salle nord-ouest. Il est à noter que c'est sous cette structure qu'ont été découvertes les plus anciennes traces d'activité rituelle de tout le sanctuaire, remontant au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère : trois *bothroi*, avec notamment des canthares du type de ceux découverts sur la côte ou à Lesbos et des traces de sacrifices animaux.<sup>60</sup> L'espace investi au milieu du IV<sup>e</sup> siècle par le somptueux édifice orné représente donc vraisemblablement le premier centre culturel du sanctuaire, sans que ses premiers vestiges ne permettent d'induire un rituel initiatique de quelque ordre que ce soit, ni de restituer un bâtiment archaïque : seul un fragment de *geison* archaïque a été découvert à proximité. Est-ce suffisant pour restituer un bâtiment archaïque ? C'est la clause du besoin d'un bâtiment fermé pour accueillir des rites initiatiques avérés au V<sup>e</sup> siècle qui pousse Kevin Clinton à cette restitution car en l'absence de toute phase archaïque dudit *Hieron* il faut absolument un bâtiment fermé au V<sup>e</sup> siècle pour accueillir les rites initiatiques attestés :

*« It is impossible to argue that the « hieron » could have been a hall of initiation; for in this case the sanctuary would have lacked a hall of initiation in the Archaic period and most of the Classical period ».*<sup>61</sup>

C'est sur ces éléments, ainsi que sur la place centrale de l'édifice dans l'espace du sanctuaire, au bout de la voie sacrée qui sillonne le vallon depuis les propylées que K. Clinton<sup>62</sup> fonde son interprétation initiatique de ce complexe accueillant la *muēsis* et l'époptie. Les deux salles seraient séparées l'une de l'autre non par un mur élevé, mais par un muret ou une colonnade permettant aux candidats à l'initiation de regarder depuis la salle basse les rites proposés dans la salle haute. Se basant sur l'emprunt probable à Éleusis des termes initiatiques, *muēsis* et *epopteia*, par les Samothraciens, et en liant cette analogie linguistique à un emprunt d'au moins certains traits rituels, K. Clinton postule que les candidats à l'initiation, et en particulier à l'époptie, devaient, à Samothrace comme à Éleusis, assister à un «

---

59. Sur la restitution de cette frise, cf. Marconi, 2010, pp. 107-122, et pp. 125-133 pour l'interprétation de la frise.

60. Marconi, 2010, pp. 123-124 ; Lehmann & Spittle, 1982, pp. 289-292.

61. Clinton, 2017, p. 327 et n. 13.

62. Clinton, 2017 et 2003.

spectacle » rituel présenté sur un point plus élevé : c'est sur sa propre interprétation de la structure rectangulaire placée dans le *Telestērion* classique d'Éleusis comme plateforme sur laquelle représenter ce que les candidats devaient contempler, qu'il se fonde pour proposer que la différence de niveau entre les deux salles du *Hall of Choral Dancers* s'explique comme une mise en scène entre ceux qui regardent, dans la salle la plus basse, et le rituel présenté, dans l'espace supérieur. C'est ainsi le parallèle tracé entre Éleusis et Samothrace qui induit l'interprétation initiatique de ce grand et luxueux bâtiment.

De la même manière, ce sont davantage les arguments employés que l'hypothèse de restitution en elle-même proposée de ce même espace par Clemente Marconi qui nous intéressera.<sup>63</sup> Si pour lui il n'est pas plausible que cet ensemble ait abrité les initiations, c'est à un manque qu'on le doit : l'absence de banquettes.

« *Here I would like to focus on the identification of the Hall of Choral Dancers as a Telestērion. The crucial piece of evidence that would lend support to this identification is missing: no evidence for benches or bench supports has ever been found in the two, long aisles of the Hall of Choral Dancers. Here it may be added that seats or benches were an important feature of Telestēria* ». <sup>64</sup>

Il mentionne à l'appui de ses dires le chapitre consacré aux « bâtiments d'initiation à des mystères » du manuel d'architecture grecque de Marie-Christine Hellmann,<sup>65</sup> dont nous avons cité l'introduction en début de cet article. Il insiste également sur l'exemple parallèle selon lui du sanctuaire cabirique de Lemnos (Chloi),<sup>66</sup> et sur les banquettes qui y apparaissent, accompagnées d'une *eschara* et de beaucoup de vaisselle. On notera pourtant que les banquettes qui sont restituables pour la période archaïque, ne le sont pas du tout pour le bâtiment hellénistique.<sup>67</sup> Ce seraient donc, à Samothrace, les deux bâtiments pourvus de banquettes qui seraient marquées rituellement comme lieux d'initiation (*Hieron* et *Anaktoron*). Quant au *Hall of Choral Dancers*, il servirait aux festivités liées aux grand festival estival des *Theoriai*.

Les banquettes deviennent ainsi, pour Marconi, comme avant lui pour Lehmann, des marqueurs d'initiation. Pas d'espace initiatique sans banquette ou gradins, du

---

63. Marconi, 2010.

64. Marconi, 2010, p. 123.

65. Hellmann, 2006, pp. 240-249.

66. Sur les structures de ce sanctuaire de Lemnos, cf. notamment Beschi, 2003 et 2004 ; Clinton, 2017, pp. 329-334 et 348-351 ; Serafini, 2019, pp. 140-144.

67. Cf. *supra*, note précédente.

moins dans les sanctuaires qu'il lie par le culte aux Grands Dieux. Cette argumentation dénote une vision fonctionnelle très étroite des banquettes qui place au centre des initiations (mais desquelles parle-t-on ?) une révélation à laquelle les candidats assistent ; ils doivent ainsi être assis (ou debout) sur des gradins ou installés sur des banquettes. Les banquettes n'ont-elles qu'un seul usage ? La présence à Lemnos, comme à Samothrace dans les deux bâtiments à banquettes, de vaisselle montre en tout cas que des banquets rituels étaient pratiqués, comme le souligne d'ailleurs Clinton.<sup>68</sup>

Si les arguments des uns et des autres pour soutenir les interprétations fonctionnelles des différents bâtiments ne convainquent pas véritablement, on retiendra deux traits importants apportés respectivement par chacun des deux chercheurs. Kevin Clinton, dans son interprétation du *Hall of Choral Dancers*, suppose que les deux stades de l'initiation ont été abrités par un seul et même bâtiment ; il rompt ainsi la vision forcément séparée des deux stades initiatiques, dans deux bâtiments distincts, qui avait cours depuis les interprétations de Lehmann, reprises largement après lui. Reste que si l'initiation, dans son ensemble, était pratiquée dans un seul bâtiment, tout prestigieux fût-il, à quoi servaient donc tous les autres bâtiments ? De son côté, Clemente Marconi réintroduit dans le débat une autre ritualité que celle des initiations et donne sa place aux grandes manifestations publiques et annuelles qui réunissaient une foule cosmopolite dans le sanctuaire, puisque des théores y étaient envoyés de nombreuses cités du monde grec.<sup>69</sup> Ces deux points ouvrent le débat et permettent de considérer autrement le sanctuaire Samothracien et son architecture grandiose.

#### 3.4. L'INITIATION, LA VIE RITUELLE DU SANCTUAIRE DE SAMOTHRACE ET SON ARCHITECTURE FOISSONNANTE

Une constatation s'impose : le sanctuaire comprend beaucoup trop de bâtiments pour les fonctions qu'on lui reconnaît. Et c'est probablement en partie pour occuper les espaces à disposition que les chercheurs ont imaginé une séparation spatiale des deux stades initiatiques, faisant de la profusion de bâtiments un argument pour une répartition des divers stades de rituel. Quoi qu'il en soit, les espaces restent très voire trop nombreux pour y loger les rituels. À ceux déjà mentionnés, il convient évidemment d'ajouter la rotonde d'Arsinoé, le théâtre, et d'autres espaces comme les bâtiments n° 14 et 16. La rotonde notamment interpelle par sa taille (plus de 20 mètres de diamètre) et sa restitution qui semble exclure toute lumière naturelle à l'intérieur.

---

68. Clinton, 2017, pp. 346-353.

69. Cf. Dimitrova, 2008.

Doit-on y imaginer des danses circulaires, en prenant sa forme comme indice de sa fonction ? Ou comme lieu sacrificiel en lien avec le décor de bucrânes qui en orne l'intérieur ? L'architecture est-elle vraiment parlante ?

Tous les bâtiments de ce sanctuaire ont certainement un sens, une fonction, et même certainement plusieurs fonctions. En ce sens, très superficiel, ils sont tous des produits d'une architecture fonctionnelle. Mais le sens de leur présence sur ce site ne s'arrête pas là, puisque les mystères et autres célébrations rituelles ont pu se développer et connaître une aura « internationale » au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, sans aucune structure architecturale. L'architecture n'est pas une nécessité rituelle, elle est une option. L'intervention décisive et massive du pouvoir macédonien pour monumentaliser de manière grandiose ce sanctuaire doit bien évidemment être prise en compte. La plupart des bâtiments construits, du moins sur le versant est du vallon, représentent des défis techniques majeurs, avec notamment la portée des charpentes pour les espaces n° 15 (*Hieron*), n° 23 (*Anaktoron*) et celle de la plus grande rotonde grecque jamais construite (n° 20) ; ou brillent par un décor sculpté des plus raffinés (n° 17 : *Hall of Choral Dancers*). Sans oublier les propylées qui offrent pour la première fois un usage de colonnes corinthiennes à l'extérieur d'un édifice.<sup>70</sup>

Une des fonctions majeures de ces bâtiments exceptionnels est bien évidemment de placer ce sanctuaire sur pied d'égalité avec les autres grands centres panhelléniques et de tenter d'opérer un redéploiement vers le Nord des centres religieux d'importance dans le monde grec. Les formules architecturales proposées sont novatrices, offrent des espaces intérieurs d'un dégagement exceptionnel et une densité de structures somptueuses inégalée. Ce sanctuaire a ainsi été conçu comme une vitrine formidable du pouvoir macédonien.

D'autre part, la seule dimension initiatique ne suffit pas à expliquer cette débauche de merveilles architecturales. On sait en outre que les initiations, loin d'être cantonnées à une seule occasion dans l'année, étaient proposées durant toute la saison de navigation, d'avril à octobre, au gré des passages. La grandeur des espaces intérieurs créés ne peut s'expliquer ici par des rites initiatiques centrés sur une seule période annuelle, forcément denses en présence, comme à Éleusis, mais doit être comprise comme une réponse autant à un besoin de frapper le visiteur que d'accueillir des foules plus importantes, notamment lors de la fête des *Theoriai*. Le caractère représentatif des bâtiments est ainsi indéniable.

---

70. Comme ces colonnes corinthiennes sont placées sur le côté « intérieur » des propylées, celui qui donne sur le sanctuaire, on a pu aussi comprendre ces colonnes comme un jeu subtil sur la dialectique intérieur-extérieur.

Mais comment comprendre leur adéquation aux fonctions rituelles et initiatiques qu'ils ont également endossées ? Une reprise, pour conclure, des différents points abordés dans ces pages ouvrira le débat, sans chercher des réponses définitives.

#### 4. INITIATION, MYSTÈRES. FORMES ET FONCTION ARCHITECTURALES

Il ne saurait être question ici que de poser des questions, d'ouvrir des possibles, de toucher du doigt des a priori handicapants. Le cœur de la question, on le rappelle, est bien celui des arguments avancés pour telle ou telle interprétation sur la base de l'espace intérieur examiné et de la vision de l'initiation que ces arguments sous-entendent. Le problème vient non seulement de la documentation extrêmement lacunaire dont nous disposons sur les rites initiatiques mais également du fait qu'on ne comprend l'initiation que comme une cérémonie unitaire de révélation, sans imaginer d'autres rituels concomitants et faisant partie intégrante du processus initiatique dans son ensemble. Pourquoi ne pas envisager un repas rituel commun, une déambulation extérieure, des danses, comme des étapes du déroulé rituel de l'initiation ? Pourquoi chercher un bâtiment spécialisé qui n'ait connu qu'un type de rituel bien précis et qui réponde ainsi à une forme particulière dictée par cette fonction rituelle ? Quatre a priori sous-tendent cette recherche d'adéquation entre forme architecturale et fonction initiatique : une conception unitaire de l'initiation, le respect du secret des rites, la notion de révélation et le pouvoir transformateur de l'initiation.

Ces quatre axiomes, non vérifiés scientifiquement, mènent fatalement à la nécessité d'emmurer les mystères, dans le sanctuaire, pour garantir le secret et l'efficacité des rites, mais amènent également un emmurement intellectuel<sup>71</sup> qui ferme des options, qui élimine dans l'œuf des conceptions autres, comme par exemple l'existence avérée de rites initiatiques à l'air libre, ou une cérémonie initiatique en plusieurs étapes rituelles réparties spatialement dans le sanctuaire. Le modèle éleusinien, avec sa documentation plus fournie qu'ailleurs, et la focalisation spatiale, en partie exagérée, sur le seul *Telestērion*, a contribué largement à installer cette vision figée de l'initiation. Une autre vision des rituels initiatiques est envisageable. Et les travaux de Nicole Belayche et Francesco Massa,<sup>72</sup> pour citer des exemples majeurs et récents, sont là pour nous le prouver. Le cadre associatif fournit également un éclair-

---

71. Nous ne sommes pas loin ici, dans ce positionnement intellectuel inconscient, d'une mise en abyme de l'image préconçue des mystères comme cérémonies cachées et secrètes.

72. Cinq parutions majeures sont venues couronner le programme quinquennal AnHiMA (UMR 8210) consacré aux mystères, sous la direction de Nicole Belayche et Francesco Massa : Belayche & Massa, 2016b ; 2021b ; 2021c ; Belayche, Hofmann & Massa, 2021 ; Massa & Nelis, 2022.



rage original, montrant la diversité des rites mystériques pratiqués par des groupes différents, autour d'une même divinité, en l'occurrence Dionysos.<sup>73</sup> Que les mystères et les initiations aient été aussi multiples et variés que les autres rituels du système polythéiste ouvre des voies d'interprétation, tout en nous détournant de transcrire les vagues connaissances acquises pour un sanctuaire donné dans un autre cadre rituel, supposé tributaire d'un modèle, et ce quel qu'il soit. Chaque sanctuaire doit être conçu comme un cas unique qui a trouvé ses propres solutions, compte tenu de paramètres non seulement rituels mais aussi représentatifs. Si Serafini peut proposer, en conclusion de son étude formelle et fonctionnelle des *telestēria*, une planche montrant des structures relativement semblables issues de sanctuaires mystériques,<sup>74</sup> c'est une réponse formelle à une question biaisée. La forme des bâtiments a comme point commun la mise à disposition d'un espace intérieur permettant l'accueil d'une masse plus ou moins importante de personnes. Cette structure architecturale en elle-même ne nous dit rien du contenu rituel des cérémonies ; et, inversement, il serait dangereux d'induire de la présence d'une telle structure dans un sanctuaire, la tenue de rites initiatiques, comme cela a été le cas pour la salle hypostyle de l'*Heraion* d'Argos.<sup>75</sup>

D'autre part, la focalisation extrême des chercheurs sur le caractère mystérique d'un sanctuaire induit une course aux indices pour identifier les structures qui auraient pu accueillir – et cacher aux non-initiés – les rites initiatiques, en omettant d'envisager d'une part les autres rites célébrés dans ce même sanctuaire, et de l'autre la possible multifonctionnalité des espaces rituels, même des espaces initiatiques. Faire d'une structure initiatique un saint des saints qui ne saurait être dédié à une autre fonction est très probablement une vision moderne et anachronique des choses, si l'on se reporte à la multifonctionnalité avérée des espaces rituels en général. Investir l'initiation d'une aura d'exclusivité spatiale repose sur la valeur surajoutée dont la recherche a voulu parer ce genre de rituels particuliers, pour toutes les raisons déjà évoquées.

Et si on faisait simplement « rentrer dans le rang » les rites mystériques en les considérant comme les autres rituels, dans leur cadre de conception polythéiste ? Si l'on désinvestissait les mystères de ce hiératisme sacré pour les réintégrer dans une vie rituelle fluide au sein des sanctuaires ? Et si l'on disait simplement, face aux structures architecturales des sanctuaires initiatiques : « Mais le roi est nu » ?

---

73. Jaccottet, 2006 et 2016.

74. Serafini, 2019, p. 156, tav. 1.

75. Serafini, 2019, p. 145, sur la base de l'hypothèse interprétative de Waldstein, 1902.

## LISTE DES ILLUSTRATIONS

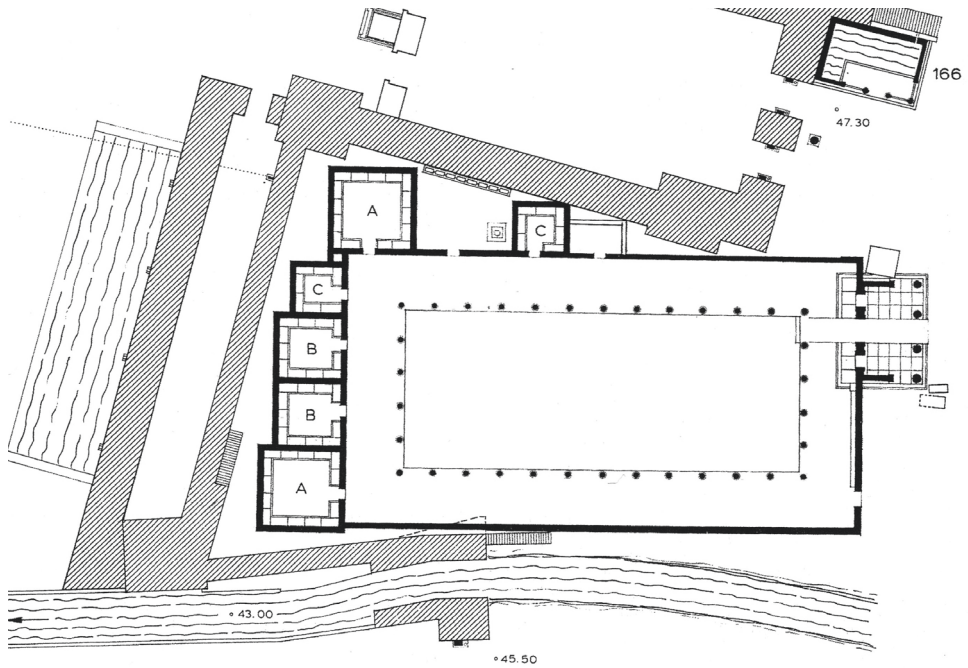


Fig. 1. Athènes, *Pompeion*. Plan restitué vers 300 avant notre ère. D'après Travlos, 1971, fig. 602.

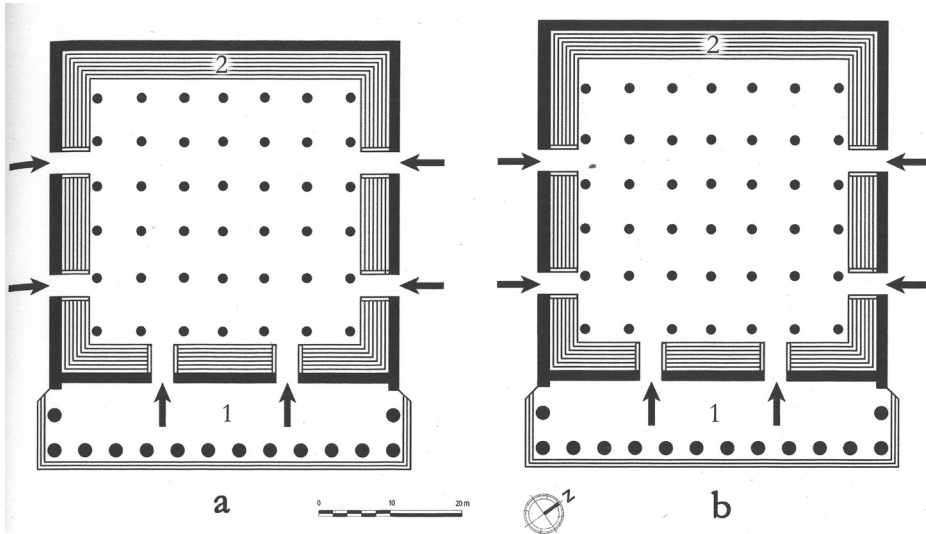


Fig. 2. Éleusis, *Telestērion*. 2a : époque classique ; 2b : époque impériale.  
D'après Serafini, 2019, p. 135, fig. 4.

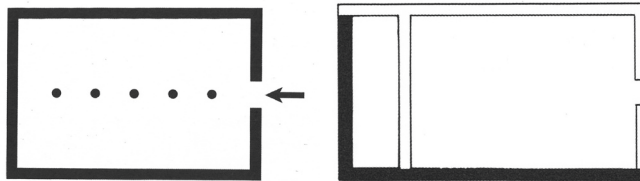
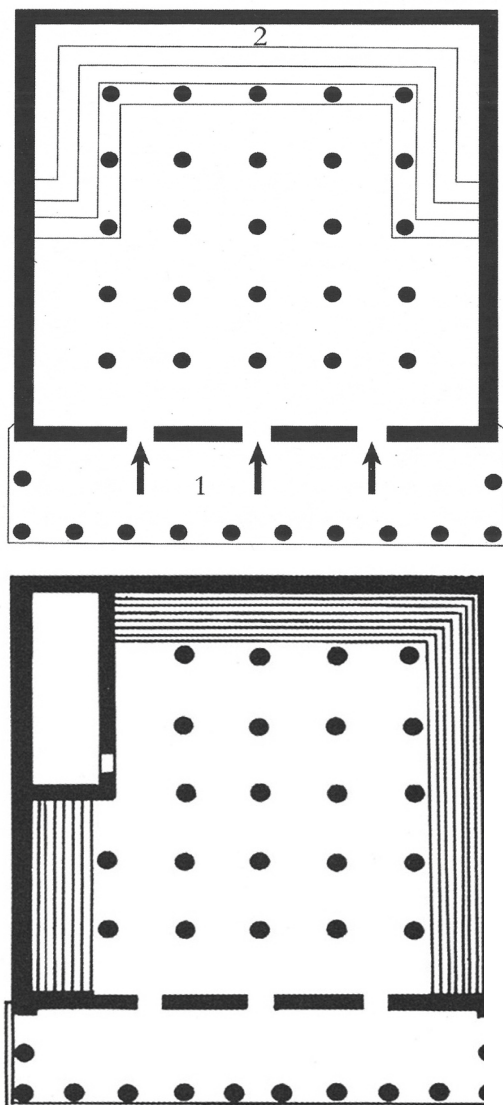


Fig. 3. Éleusis *Telestērion*, début du VI<sup>e</sup> siècle. 3a : restitution avec colonnade (hypothétique) centrale mais sans structure séparée au Sud-Ouest ; d'après Serafini, 2019, p. 134, fig. 2. 3b : restitution sans colonnade mais avec structure séparée ; d'après Cosmopoulos, 2015, p. 141, fig. 77 (Travlos Archives, Athens Archaeological Society).



**Fig. 4.** Éleusis, *Telestêrion*, fin du VI<sup>e</sup> siècle. 4a : restitution d'après Serafini, 2019, p. 134, fig. 3. 4b : restitution d'après Cosmopoulos, 2015, p. 141, fig. 77 (Travlos Archives, Athens Archaeological Society).

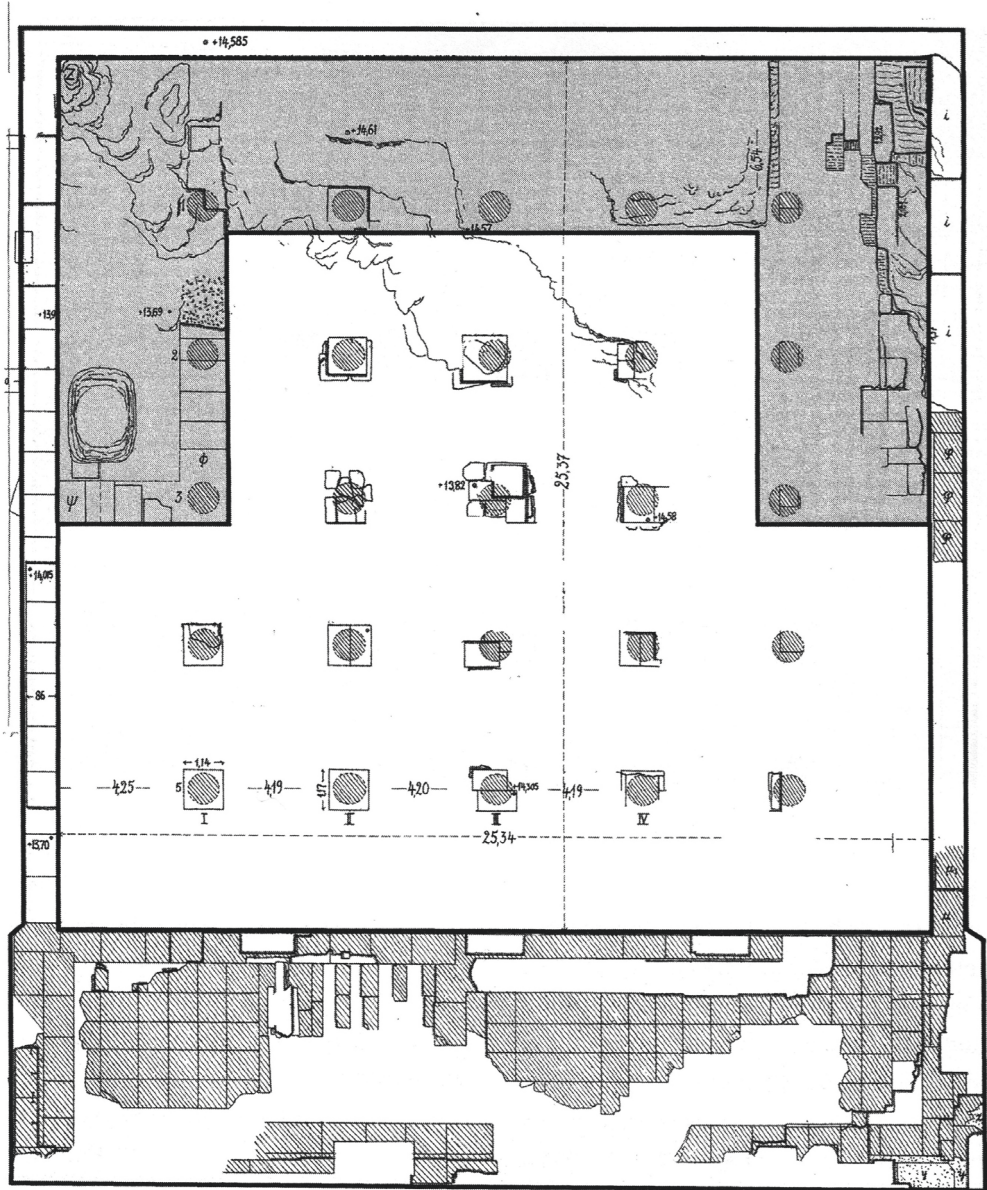
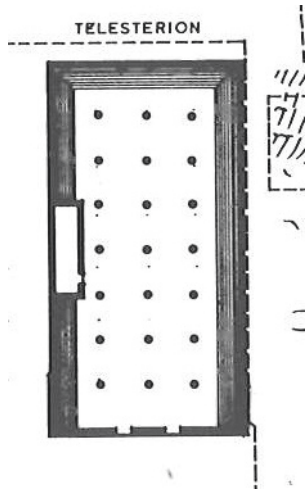
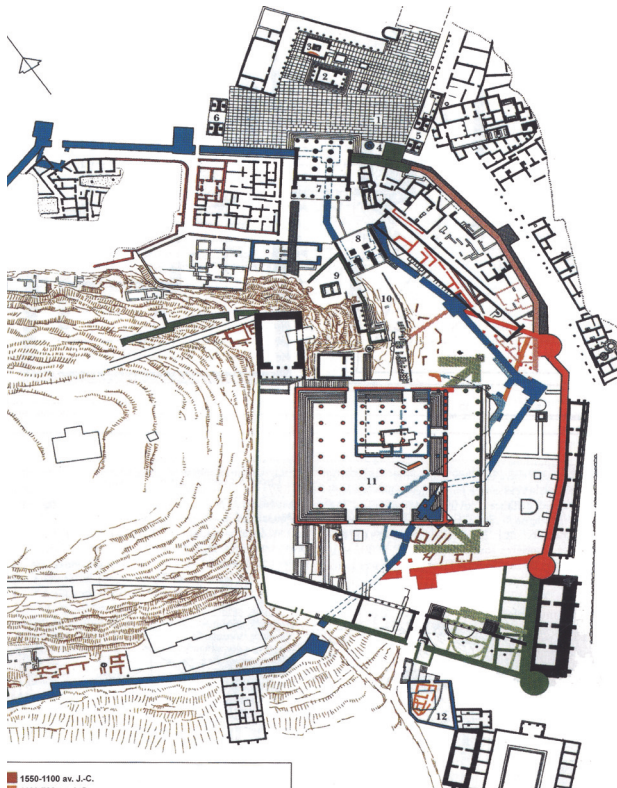


Fig. 5. Éleusis, *Telestèrion*, fin du VI<sup>e</sup> siècle. Reconstruction planimétrique d'après Lippolis, 2006, p. 174, fig. 60.

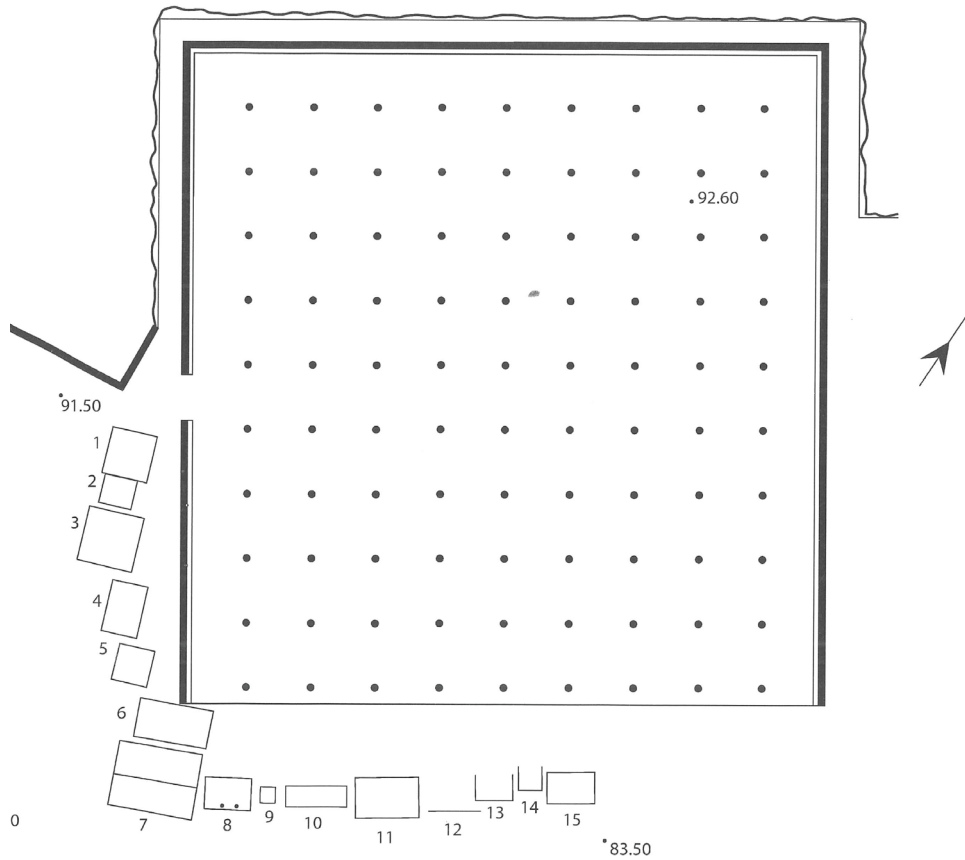




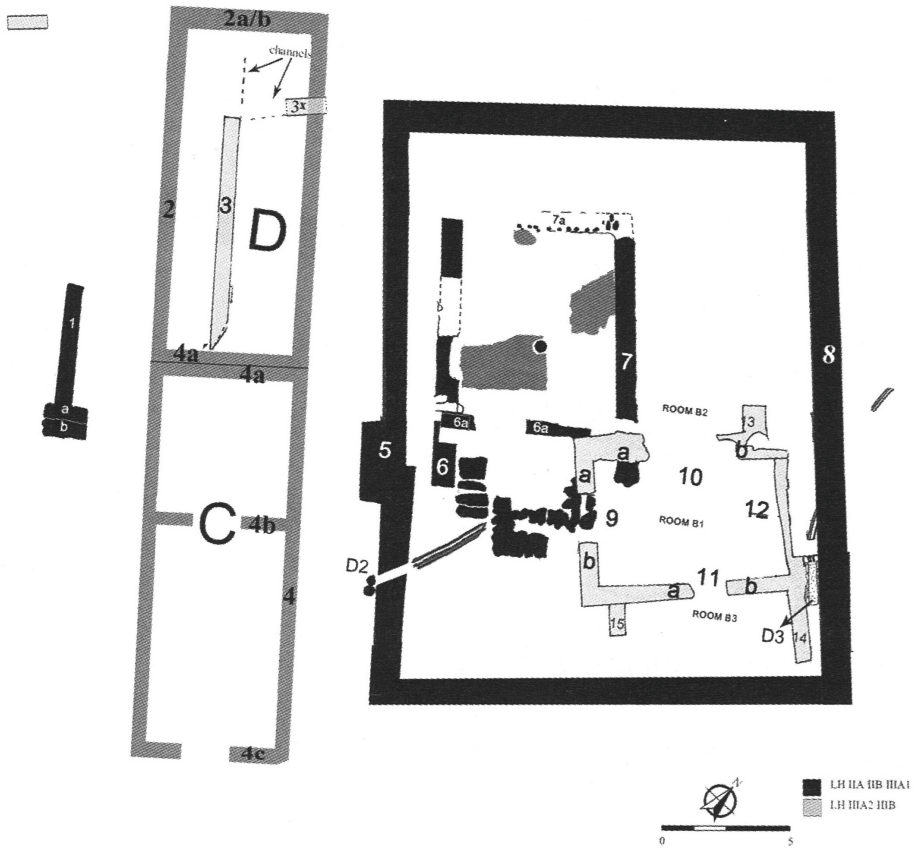
**Fig. 6.** Éleusis, *Telestêrion* « cimonien ». D'après Travlos, 1971, p. 131, fig. 150.



**Fig. 7.** Éleusis, plan général du sanctuaire. D'après Chatzivasiliou, 2015, p. 102, fig. 2.

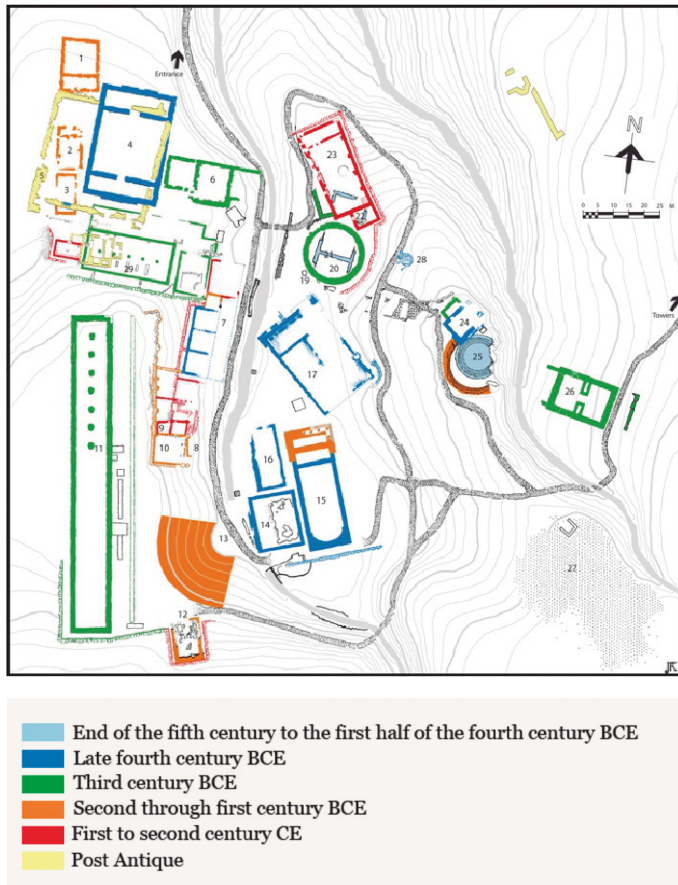


**Fig. 8.** Athènes, Odéon de Périclès. Plan restitué, d'après Shear Jr., 2016, p. 200, fig. 67.

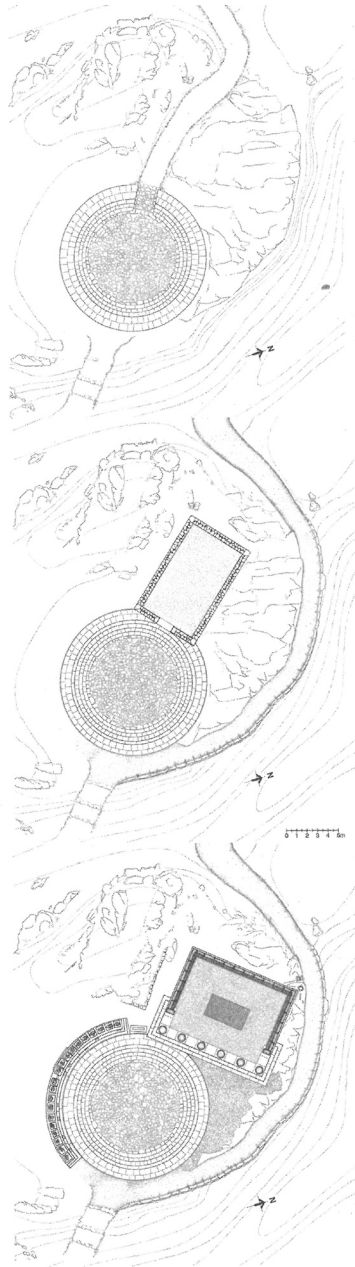


**Fig. 9.** Éleusis, vestiges du Bronze récent III A2/IIIB sous le *Telestêrion*, d'après Cosmopoulos, 2015, p. 110, fig. 53.





**Fig. 10.** Samothrace, plan général du sanctuaire d'après le pan interactif en ligne <https://www.samothrace.emory.edu/interactive-plan/> [consulté pour la dernière fois le 25/04/2023].



**Fig. 11.** Samothrace, trois phases de développement de l'aire circulaire.  
D'après Wescoat, 2012, p. 71, fig. 3.3.

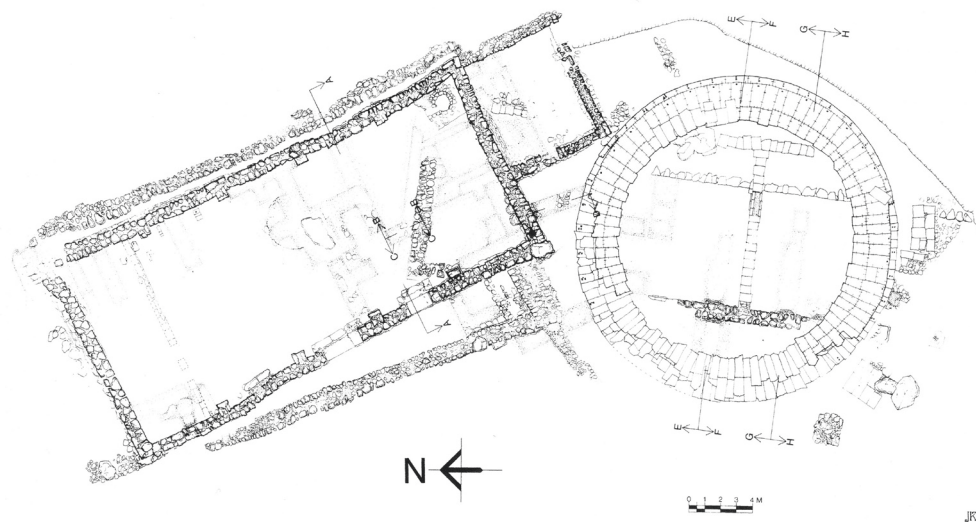


Fig. 12. Samothrace, vestiges des trois phases du bâtiment 23 (*Anaktorion*).  
D'après Wescoat, 2010, p. 23, fig. 3.20

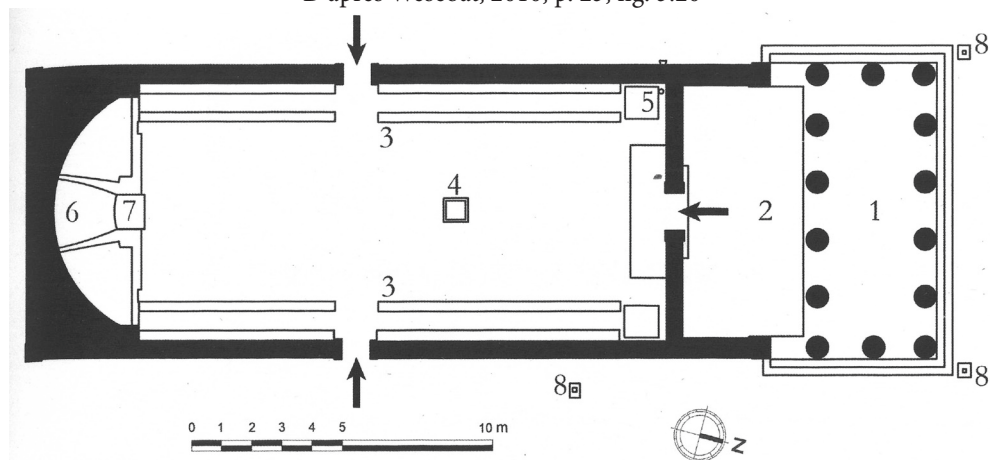
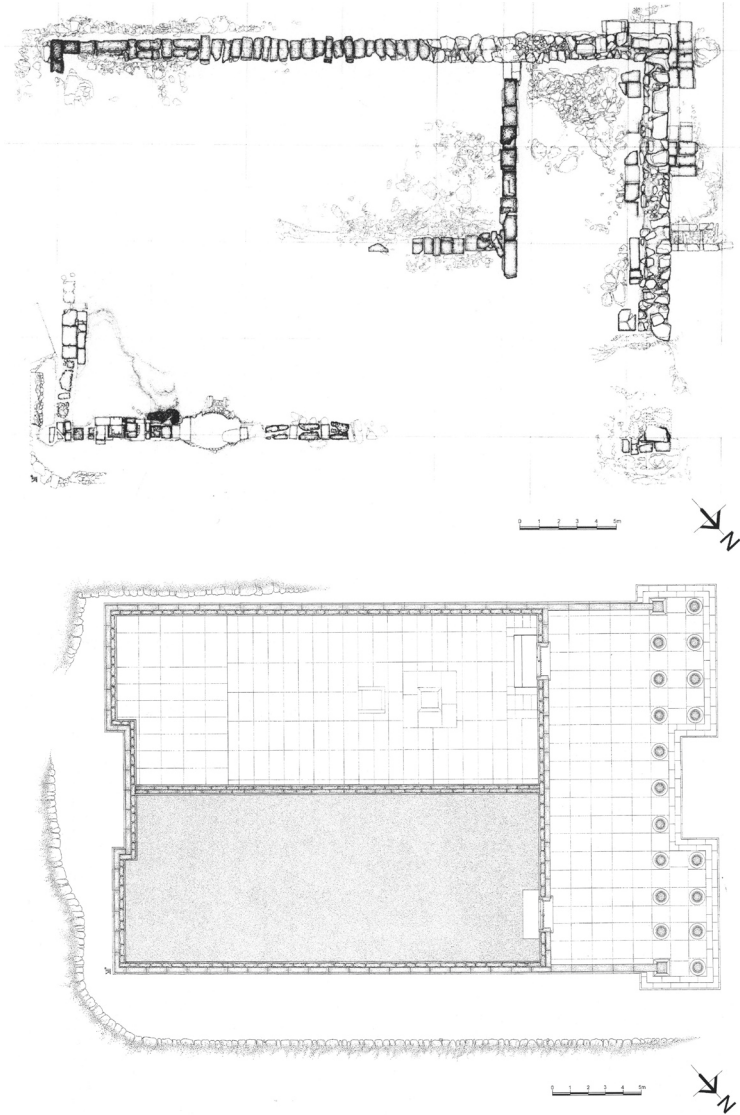
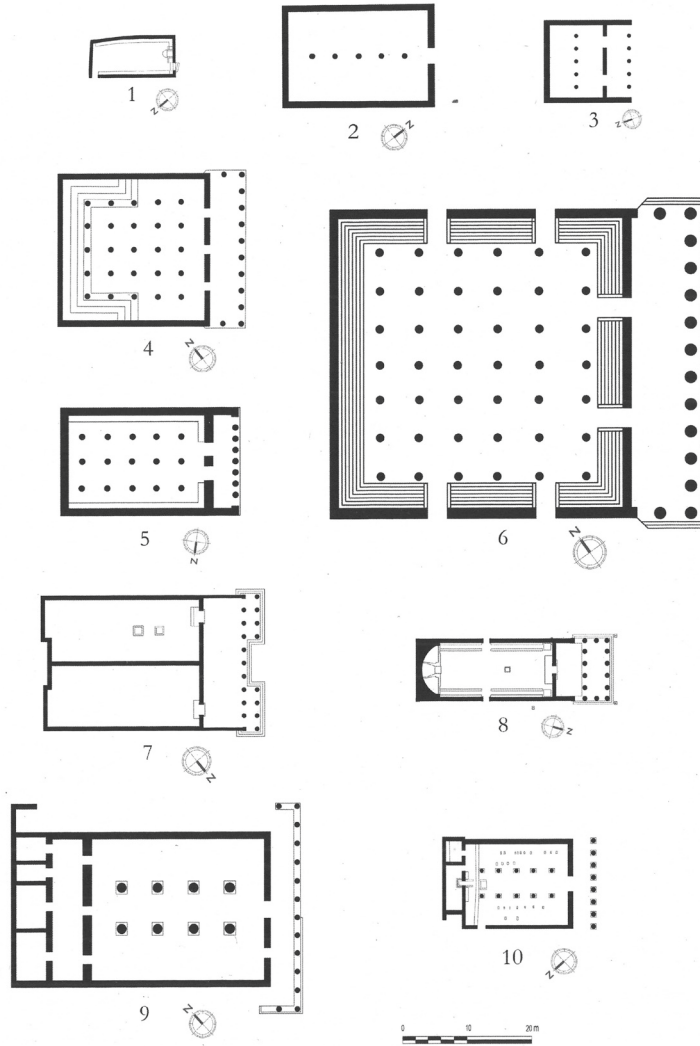


Fig. 13. Samothrace, plan restitué du bâtiment 15 (*Hieron*). D'après Serafini,  
2019, p. 139, fig. 8.



**Fig. 14.** Samothrace, bâtiment 17 (*Hall of Choral Dancers*). 14a : vestiges ; 14b : plan restitué. D'après Wescoat, 2010, p. 27, fig. 3.28 et p. 28, fig. 3.29.



Tav. 1. Tavola sinottica dei *telesteria* in scala; in ordine cronologico: 1) Chloi, *telesterion* proto-arcaico (metà VII sec. a.C.); 2) Eleusi, *telesterion* di età "soloniana" (inizi VI sec. a.C.); 3) Gyroula-Sangri, tempio-*telesterion* (540-520 a.C.); 4) Eleusi, *telesterion* tardo-arcaico (ultimi decenni VI sec. a.C.); 5) Heraion di Argo, East Building (metà V sec. a.C.); 6) Eleusi, *telesterion* di età classica (seconda metà V sec. a.C., *prostoon* di IV sec. a.C.); 7) Samotracia, Hall of Choral Dancers (350-330 a.C.); 8) Samotracia, Hieron (primo quarto III sec. a.C.); 9) Chloi, *telesterion* ellenistico (fine III-inizi II sec. a.C.); 10) Chloi, *telesterion* tardo-romano (inizi III sec. d.C.) (cl. A.).

**Fig. 15.** Plan comparé, à l'échelle, de structures bâties considérées comme *telestēria* dans des sanctuaires mystériques par Serafini. D'après Serafini, 2019, p. 156, tav. 1.

## BIBLIOGRAPHIE

- Belayche, Nicole (2011). Introduction historiographique I. « L'homme de Mithra ». In Belayche & Mastrocinque, 2011, pp. XIII-LXVIII.
- Belayche, Nicole, Hoffmann, Philippe & Massa, Francesco (éds.) (2021). *Les mystères au II<sup>e</sup> siècle de notre ère : un tournant*. BEHE/SR 187. Turnhout : Brepols.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016a). *Les « mystères »*. *Questionner une catégorie*. Dossier *Métis*, 14. Paris & Athènes : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2016b). Quelques balises introductives. Lexique et historiographie. In Belayche & Massa, 2016a, pp. 7-19.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021a). *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*. Religions in the Greco-Roman World, 194. Leyde & Boston : Brill.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (2021b). Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman World. An Introduction. In Belayche & Massa, 2021a, pp. 1-37.
- Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éds.) (2021c). *Les Philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, Nicole & Mastrocinque, Attilio (éds.) (2011). *Franz Cumont. Les Mystères de Mithra*. Torino : Nino Aragno Editore.
- Beschi, Luigi (2003). Il primitivo Telesterio del Cabirio di Lemno (Campagne di scavo 1990-1991). *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 81, pp. 963-1022.
- Beschi, Luigi (2004). Il Telesterio ellenistico del Cabirio di Lemno. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 82, pp. 225-341.
- Bonnet, Corinne, Rüpke, Jörg & Scarpi, Paolo (éds.) (2006). *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove. Im Rahmen des trilateralen Projektes « Les religions orientales dans le monde gréco-romain »*. Stuttgart : Franz Steiner.
- Burkert, Walter (1993). *Concordia Discors*. The Literary and the Archaeological Evidence on the Sanctuary of Samothrace. In Marinatos & Hägg, 1993, pp. 178-191.
- Chatzivasiliou, Despina (2015). Constructions et interprétation des dispositifs culturels dans l'espace urbain et périurbain de l'Attique archaïque. Le cas d'Éleusis et de l'Éleusinion en ville. In Ménard & Plana-Mallart, 2015, pp. 99-110.
- Clinton, Kevin (2003). Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries. In Cosmopoulos, 2003, pp. 50-78.
- Clinton, Kevin (2016). The Eleusinian *Anakoron* of Demeter and Kore. *Journal of Ancient History*, 4, pp. 40-54.
- Clinton, Kevin (2017). Two Buildings in the Samothracian Sanctuary of the Great Gods. *Journal of Ancient History*, 5, pp. 232-356.
- Cole, Susan G. (1984). Theoi Megaloi. *The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 96. Leyde : Brill.



- Cosmopoulos, Michael B. (éd.) (2003). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. New York : Routledge.
- Cosmopoulos, Michael B. (2015). *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Darque, Pascal (1981). Les vestiges mycéniens découverts sous le *Telestērion* d'Éleusis. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 105, pp. 593-605.
- des Courtils, Jacques (2021). Lieux de réunion et déambulations dans l'architecture grecque, quelques remarques. In Dromain & Dubernet, 2021, pp. 13-29.
- Dimitrova, Nora M. (2008). *Theoroi and Initiates in Samothrace*. Athens : The American School of Classical Studies at Athens.
- Dromain, Marietta & Dubernet, Audrey (éds.) (2021). *Les ruines résonnent encore de leurs pas. La circulation dans les monuments grecs (VII<sup>e</sup> siècle – 31 a. C.)*. Bordeaux : Ausonius.
- Elsner, Jás (2012). Preface. In Wescoat & Ousterhout, 2012, pp. 1-26.
- Faraone, Christopher (2005). Twisting and Turning in the Prayer of the Samothracian Initiates (Aristophanes *Peace* 276-279). *Museum Helveticum*, 62, pp. 30-50.
- Fraser, Peter M. (1960). *Samothrace, 2.1. The Inscriptions on Stone*. New York : Pantheon.
- Gross, Frank (1971). The Emperor's New Clothes Syndrom. *New England Journal of Medecine*, 285, p. 863.
- Haimaux, Marianne, Laugier, Ludovic & Martínez, Jean-Luc (éds.) (2014). *La victoire de Samothrace. Redécouvrir un chef-d'œuvre*. Paris : Musée du Louvre Éditions.
- Hellmann, Marie-Christine (2006). *L'architecture grecque, II. Architecture religieuse et funéraire*. Paris : Picard.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2006). Un dieu plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques. In Bonnet, Rüpke & Scarpi, 2006, pp. 219-230.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2016). Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ? In Belayche & Massa, 2016a, pp. 75-94.
- Jaccottet, Anne-Françoise (2022). Mystères *in situ*. Inscriptions et usages langagiers à Samothrace et dans l'affaire des Bacchanales. *Mnemosyne*, 75, pp. 1-23.
- Lehmann, Karl (1953). Samothrace. Sixth Preliminary Report. *Hesperia*, 22, pp. 1-24.
- Lehmann-Hartleben, Karl (1939). Excavations in Samothrace. *American Journal of Archaeology*, 43, pp. 133-145.
- Lehmann, Phyllis W. & Spittle, Denys (1982). *Samothrace, V. The Temenos*. Princeton : Princeton University Press.
- Lippolis, Enzo (2006). *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*. Milan : Bruno Mondadori.
- Marconi, Clemente (2010). *Choroi, Theoroi* and International Ambitions. The Hall of Choral Dancers and Its Frieze. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 106-135.
- Marinatos, Nanno & Hägg, Robin (éds.) (1993). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. New York : Routledge.
- Massa, Francesco & Nelis, Damien (éds.) (2022). *Mystery Cults in Latin Texts*. Dossier. *Mnemosyne*, 75.

- McCredie, John (1968). Samothrace. Preliminary Report on the Campaigns of 1965-1967. *Hesperia*, 37, pp. 200-234.
- Ménard, Hélène & Plana-Mallart, Rosa (éds.) (2015). *Espaces urbains et périurbains dans le monde méditerranéen antique*. Montpellier : Presses Universitaires de la Méditerranée.
- Nielsen, Inge (2014). *Housing the Chosen. The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*. Turnhout : Brepols.
- Noack, Ferdinand (1927). *Eleusis. Die Baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes. Aufnahmen und Untersuchungen*. Berlin : De Gruyter.
- Nock, Arthur D. (1941). A Cabiric Rite. *American Journal of Archaeology*, 45, pp. 377-381.
- Palagia, Olga & Wescoat, Bonna D. (éds.) (2010). *Samothracian Connections. Essays in honor of James R. McCredie*. Oxford : Oxford Books.
- Renfrew, Colin (1985). *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phyllokapiti*. Londres : The British School of Archaeology at Athens & Thames and Hudson.
- Serafini, Tommaso (2019). *Telestērion*. Contributo alla definizione di una tipologia architettonica e funzionale. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 97, pp. 130-156.
- Shear Jr., T. Leslie (2016). *Trophies of Victory. Public Building in Periklean Athens*. Princeton : Princeton University Press.
- Sokolowski, Franciszek (1962). *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris : De Boccard.
- Sowder, Amy A. (2010). A New Ceiling for the Hieron in the Sanctuary of the Great Gods on Samothrace. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 136-153.
- Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen : Wasmuth.
- Waldstein, Charles (1902). *The Argive Heraeum, I. General Introduction, Geology, Architecture Marble Statuary and Inscriptions*. Boston, New York & Houghton : Mifflin & Company.
- Wescoat, Bonna D. (2010). James McCredie and the Samothracian Architecture. In Palagia & Wescoat, 2010, pp. 5-32.
- Wescoat, Bonna D. (2012). Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gods, Samothrace. In Wescoat & Ousterhout, 2012, pp. 66-113.
- Wescoat, Bonna D. (2014). Le sanctuaire et le culte des Grands Dieux de Samothrace. In Haimaux, Laugier & Martínez, 2014, pp. 42-59.
- Wescoat, Bonna D. (2017). *The Monuments of the Eastern Hill*. Princeton : Princeton University Press.
- Wescoat, Bonna D. & Ousterhout, Robert G. (éds.) (2012). *Architecture of the Sacred. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge : Cambridge University Press.