Pratiques cultuelles et dynamiques religieuses
entre le Pont-Euxin et la mer Égée dans l'Antiquité

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

19

Collection dirigée par
ANDREI PIPPIDI, ANDREI TIMOTIN
et DANIEL CAIN

ACADÉMIE ROUMAINE

INSTITUT D'ÉTUDES SUD-EST EUROPÉENNES

Pratiques cultuelles et dynamiques religieuses entre le Pont-Euxin et la mer Égée dans l'Antiquité

Actes de la session organisée dans le cadre du XII[e] Congrès international d'études sud-est européennes
(Bucarest, 2-6 septembre 2019)

Volume édité par

VASILICA LUNGU et ADRIAN ROBU

EDITURA ISTROS A MUZEULUI BRĂILEI „CAROL I"

BRĂILA, 2022

DTP: Rozalia Pîrlitu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Pratiques cultuelles et dynamiques religieuses entre le Pont-Euxin et la mer Égée dans l'Antiquité : Actes de la session organisée dans le cadre du XIIe Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019) / volume édité par Vasilica Lungu et Adrian Robu. - Brăila : Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2022
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-654-496-2

I. Lungu, Vasilica (ed.)
II. Robu, Adrian (ed.)

94

© Toate drepturile asupra prezentei ediții sunt rezervate Editurii Istros a Muzeului Brăilei „Carol I" și ISSEE.

INTRODUCTION

Les relations et les échanges religieux et culturels entre les cités grecques du Pont-Euxin et celles du monde méditerranéen constituent aujourd'hui un véritable champ de recherche, tant les découvertes archéologiques et les acquis méthodologiques se sont accumulés ces dernières années. Cet ouvrage réunit, pour l'essentiel, les actes d'une session consacrée aux pratiques cultuelles des cités grecques et aux dynamiques religieuses entre le Pont-Euxin et la mer Égée. Cette rencontre a été organisée dans le cadre du XII[e] Congrès international d'études sud-est européennes, qui s'est tenu à Bucarest du 2 au 6 septembre 2019.

Le Pont-Euxin ne constitue pas un espace culturel homogène dans l'Antiquité, les Grecs qui s'y installent après le milieu du VII[e] siècle av. J.-C. sont, on le sait, d'origine différente. Chaque nouvelle cité construit son propre paysage religieux et mythique et pour cela, elle s'appuie, certes, sur des traditions de la métropole, mais elle intègre aussi des éléments locaux et parfois des figures mythologiques panhelléniques, issus en premier lieu de la saga des Argonautes[1]. L'espace pontique se caractérise ainsi par une grande diversité culturelle et par des syncrétismes particuliers, sous l'effet de la circulation des personnes, des idées et des biens[2].

En effet, le monde pontique n'est pas un espace fermé et, malgré les distances, les cités coloniales sont ouvertes aux transferts cultuels et construisent leur identité hellénique en établissant des réseaux avec leurs métropoles et d'autres cités égéennes[3]. À cet égard, il n'est pas surprenant de constater la présence de traces du dialecte dorien à Chersonèse Taurique à l'époque impériale,

---

[1] Voir, entre autres, les traditions cultuelles des cités du Pont Gauche examinées par D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII[e]-I[er] siècles avant J.-C.)*, Berne, 2008, ou encore les récits de fondation de Sinope étudiés par A. I. Ivantchik, « Les légendes de fondation de Sinope du Pont », *REA* 99, 1997, p. 33-45.

[2] Cf. A. Bresson, A. Ivantchik, J.-L. Ferrary (éd.), *Une* koinè *pontique. Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la mer Noire (VII[e] s. a.C.-III[e] s. p. C.)*, Bordeaux, 2007.

[3] Sur la construction des identités des cités pontiques, on lira M. Dana, *Culture et mobilité dans le Pont-Euxin. Approche régionale de la vie culturelle des cités grecques*, Scripta Antiqua 37, Bordeaux, 2011, p. 339-393. Cf. aussi I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2011, surtout p. 53-64, 189-197.

plusieurs siècles après sa disparation à Mégare de Grèce[4]. On voit aussi que des signes de l'ancien alphabet peuvent devenir des emblèmes de la cité, c'est le cas du *bêta* mégaro-corinthien à Byzance[5] ou du *sampi* ionien à Mésambria[6]. Ces formes dialectales et ces signes d'alphabet étaient sans doute des éléments archaïsants, qui confortaient l'appartenance des cités pontiques au monde hellénique.

En se penchant sur le domaine du religieux, les participants à ce volume se proposent d'examiner les traditions des cités égéennes et pontiques, en relevant les spécificités locales et les échanges cultuels entre cités ou entre Grecs et non-Grecs sur la longue durée. La première partie du volume s'intéresse aux paysages religieux et aux pratiques rituelles des cités grecques. Dans cette perspective, François de Polignac étudie le paysage religieux du Bosphore Thrace et le compare à celui d'autres détroits antiques (l'Hellespont, le détroit de Messine, l'Euripe, les colonnes d'Héraclès). Au-delà des spécificités régionales, il reconnaît des éléments culturels partagés par plusieurs détroits : l'implantation en miroir de sanctuaires, la localisation des monuments et des cultes ayant des significations complémentaires (politique, territoriale, maritime), la présence de Poséidon (ou de ses acolytes). Cette dernière présence rappelle la capacité du dieu à ouvrir des passages maritimes et des voies de navigation. L'analyse relève ainsi des dynamiques propres aux détroits et montre les fonctions variées que les Anciens attribuaient à ces espaces de passage.

Deux articles s'intéressent de près au panthéon de Mégare, une cité très active dans le mouvement de colonisation. Adrian Robu examine la topographie religieuse de la ville de Mégare et révèle les connexions entre les cultes célébrés sur les acropoles orientale et occidentale, dont les noms renvoient à deux héros locaux (Car et Alcathoos). Il note la fonction politique remplie par plusieurs lieux situés dans ces secteurs urbains : le sanctuaire d'Apollon Pythien, le *téménos* d'Artémis *Sôteira* ou encore celui de Zeus *Olympios*. L'examen des cultes de Déméter, d'Artémis, d'Asclépios et des dieux égyptiens illustre la complémentarité entre plusieurs cultes pratiqués sur les deux acropoles mégariennes. Quant aux divinités liées au monde de l'au-delà et localisés sur la Caria (l'oracle de la Nuit, Dionysos *Nyktélios*, peut-être aussi Zeus *Konios* et Aphrodite *Épistrophia*), aucun document ne plaide pour une ancienneté reculée de ces cultes. L'absence de ces divinités dans le panthéon des *apoikiai*

[4] M. L. del Barrio Vega, « The Greek Language in the Black Sea », dans G. K. Giannakis, E. Crespo, P. Filos (éd.), *Studies in Ancient Greek Dialects. From Central Greece to the Black Sea*, Berlin-Boston, 2018, p. 514.

[5] A. Robu, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de Propontide et du Pont-Euxin. Histoire et institutions*, Berne, 2014, p. 271, 328 ; S. Killen, *Parasema. Offiziele Symbole griechischer Poleis und Bundesstaaten*, Berlin, 2017, p. 194-195.

[6] A. Robu, *Mégare...*, p. 228-229 ; S. Killen, *Parasema…*, p. 207 ; M. L. del Barrio Vega, « The Greek Language… », p. 515.

mégariennes suggère, au contraire, que nous avons affaire à des développements cultuels remontant probablement à l'époque classique ou hellénistique.

Par ailleurs, Panagiota Avgerinou examine la fonction des *mégara*, ces chambres souterraines découvertes par dizaines à Mégare et qui seraient à mettre en relation avec la célébration de Déméter. En réunissant pour la première fois une documentation archéologique inédite ou publiée de manière disparate, elle produit une typologie de ces structures, qui représentent une particularité de l'urbanisme mégarien et qui sont datées entre la fin du IV^e^ siècle et le I^er^ siècle av. J.-C. Les fouilles de ces ensembles ont mis au jour de nombreux objets : des vases céramiques, des lampes, des pesons à tisser, des monnaies, des figurines féminines en terre-cuite, deux statuettes représentant Cybèle et une autre probablement Aphrodite, deux inscriptions et divers fragments en marbre dont l'un appartenant à une table d'offrandes. La consommation des animaux est confirmée par la découverte d'ossements d'ovins et de porcins. Selon P. Avgerinou, les trouvailles archéologiques témoignent de la célébration du culte de Déméter dans un cadre familial. Mieux, les rituels célébrés à l'intérieur des *mégara* semblent réserver un rôle important aux femmes et se rapprochent de ceux accomplis lors des Thesmophories, un sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* étant situé à Mégare sur l'acropole occidentale.

L'article de Laura Favreau nous amène à un autre domaine, celui des rituels funéraires, cette étude étant consacrée à un type de monument particulier, les cénotaphes. Les fouilles des nécropoles des cités pontiques permettent d'examiner, sur de nouveaux frais, les caractéristiques matérielles et les fonctions des cénotaphes. En effet, les nécropoles d'Apollonia du Pont, d'Istros, d'Orgamè et de Chersonèse Taurique ont mis au jour plusieurs sépultures sans corps. À cet égard, L. Favreau note, et à juste titre, que l'absence des restes humains n'est pas toujours un argument suffisant pour qualifier une tombe de cénotaphe, car certains milieux provoquent la dégradation accélérée d'ossements. De plus, on est autorisé à penser que des tombes préparées à l'avance n'ont jamais été utilisées dans l'Antiquité. D'autres critères sont tout aussi importants pour l'identification d'un cénotaphe : l'attestation de rites funéraires, la présence d'offrandes ou d'un marqueur. Les inscriptions et les reliefs funéraires rendent parfois possible l'identification des bénéficiaires des cénotaphes, il s'agit de défunts morts en mer ou loin de leur patrie, certains d'entre eux au combat. Force est de constater que les Anciens considéraient les cénotaphes comme des sépultures à part entière et qu'il n'est pas toujours aisé de les distinguer d'autres tombes à l'intérieur d'une nécropole antique.

Vasilica Lungu consacre une analyse approfondie à une tablette en bois de cerf, provenant le plus probablement d'Istros et datant de la fin du IV^e^ siècle ou du III^e^ siècle av. J.-C. On a affaire à une sorte de talisman ou amulette qui était porté, à l'aide d'une cordelette, autour du cou et qui était doté d'une monture en métal, aujourd'hui disparue. Des inscriptions se superposent sur la tablette et on

distingue plusieurs moments de gravure, ainsi que des traces d'usure. On peut dès lors conclure que l'objet a servi pendant une longue période et vraisemblablement à plusieurs individus successifs. En dépit du fait que la pièce est dépourvue de contexte archéologique, les reliefs (deux canthares à anses surélevées) et les inscriptions qui y sont gravés permettraient de rattacher cet objet au milieu dionysiaque. En la comparant à d'autres pièces similaires découvertes à Olbia, V. Lungu prête à cette tablette une valeur initiatique et la met en relation avec des rituels dionysiaques pratiqués par les Istriens à l'époque hellénistique.

Yannis Chairetakis se penche sur l'emploi des vases en argile portant des inscriptions dans des rituels magiques, en rassemblant une documentation issue à la fois des cités égéennes et pontiques. Il s'agit principalement de lampes, de pots de terre (*chytrai*), de bols et de coupes à boire, qui, pour la plupart, portent des listes d'anthroponymes. Ces vases inscrits sont employés lors de rituels privés ou de fêtes civiques, telles que les Anthestéries à Athènes. Fait important, l'étude du support jette une lumière nouvelle sur l'acte rituel. Il est à noter, par exemple, que les lampes pouvaient être considérées comme un symbole du feu qu'elles contenaient, et implicitement un symbole de la vie. De même, la fragilité des vases en argile pouvait être comparée à la vulnérabilité du corps humains, ce qui serait l'une des raisons pour leur emploi dans les pratiques magiques.

Le rôle de plantes et des arbres sacrés dans la religion grecque fait l'objet de l'article d'Irini Svana. À partir de plusieurs exemples (le chêne, l'osier, le palmier, le laurier et l'olivier), I. Svana s'intéresse à l'association entre certains arbres et divinités (Zeus, Héra, Artémis, Apollon, Athéna), ainsi qu'aux fonctions des plantes dans les rituels, les fêtes et les concours antiques. Elle se penche aussi sur la métamorphose de différents héros et héroïnes dans des plantes, suite à l'intervention d'un dieu. Les plantes et les arbres ne prennent pas la place de la divinité dans le culte, ils deviennent des attributs divins et sont parfois considérés comme des symboles de la cité, tel l'olivier à Athènes.

Le volume examine dans sa deuxième partie les récits mythiques en rapport avec l'espace pontique, les interactions cultuelles entre les Thraces et les Grecs ou encore différents types d'offrandes émanant des cités grecques. Lucio Maria Valletta réunit les récits qui évoquent l'installation des Minyens en Laconie, après avoir pris part à l'expédition des Argonautes dans le Pont-Euxin. Il montre comment la participation à ce voyage vers une région éloignée individualise les Minyens parmi les peuples du Péloponnèse et leur donne de la légitimité. Le partage d'une sorte de « code culturel » commun permet à différents groupes d'interagir entre eux, et les circulations entre la mer Égée et la mer Noire jouent un rôle important dans la configuration de plusieurs récits mythiques.

Les interactions entre divers groupes de population font aussi l'objet d'étude de Maguelone Bastide, qui se penche sur les relations et les liens cultuels entre les Grecs et les Thraces. Les panthéons des colonies milésiennes présentent des éléments communs, visibles par exemple à travers les cultes d'Apollon *Ièthros*

ou d'Aphrodite *Syriè*, mais ne portent pas pour autant la trace d'une influence thrace directe. Des cultes thasiens sont documentés dès le VI^e^ s. av. J.-C. dans les établissements fondés par les Thasiens sur le continent (à Galepos, Oisymè et Néapolis). Néanmoins, la diffusion des cultes grecs dans les établissements thraces n'est véritablement attestée qu'à l'époque hellénistique. Pour cela, les découvertes de Seuthopolis, la résidence du roi Seuthès III, s'avèrent être fort intéressantes, car elles témoignent de la présence de plusieurs divinités grecques dans le pays thrace, tels que les Grands Dieux de Samothrace et Dionysos. Les Grands Dieux reçoivent à Samothrace des consécrations de la part des rois de Macédoine et l'introduction de ce culte à Seuthopolis pourrait témoigner des rapprochements entre les dynastes macédoniens et odryses. Mieux, M. Bastide émet l'hypothèse que la présence d'un sanctuaire des Grands Dieux à Seuthopolis a pu encourager la large diffusion de ce culte dans les cités grecques du Pont Gauche.

Iulian Bîrzescu étudie les inscriptions archaïques inscrites en alphabet non-ionien et émanant de la cité d'Istros. Il s'agit de documents écrits en alphabets athénien, mégaro-corinthien et encore probablement éginète, et qui ont été parfois découverts dans la « zone sacrée » de la cité. L'analyse s'intéresse à la fonction de ces objets et à la circulation des personnes et des biens entre le Pont-Euxin et le monde égéen à l'époque archaïque. L'auteur note que des objets inscrits et produits dans les cités égéennes arrivent à Istros à l'époque archaïque, mais sans pour autant que la fonction initiale de l'inscription soit encore conservée dans la cité ouest-pontique. Dans certains cas, les objets pouvaient aussi être consacrés dans les sanctuaires par des ressortissants originaires des cités non-ioniennes.

Maria Alexandrescu Vianu reprend dans son article la discussion du célèbre « trésor des sculptures » de Tomis. D'une richesse exceptionnelle, ce dépôt contient 24 pièces (8 statues et statuettes, un édicule, 14 reliefs et un petit autel anépigraphe) représentant de nombreuses divinités (Hécate, Némésis, Glycon, Tyché, Isis, Charites, Dionysos, Asclépios, Cybèle, les Dioscures, Séléné, Hermès, Mithra, le Héros cavalier). Après leur avoir consacré une étude iconographique poussée, M. Alexandrescu Vianu estime que ces pièces appartenaient, pour la plupart, à l'inventaire cultuel d'un seul temple, probablement consacré à Hécate. Les objets furent enterrés à l'époque impériale tardive dans des conditions inconnues, peut-être afin d'éviter qu'ils soient détruits par les chrétiens.

Nous sommes reconnaissants envers les participants au volume, qui ont accepté de contribuer à cette enquête menée sur la vie religieuse des cités grecques de la mer Noire et du monde égéen. En rapprochant des documents émanant des cités pontiques et égéennes, ils ont montré à plusieurs reprises que l'examen en parallèle des contextes cultuels variés s'avère très intéressant et peut ouvrir la voie à de nouvelles pistes d'interprétation.

Nous tenons à remercier Thibaut Castelli et Philip J. Smith, qui, avec générosité, ont accepté de relire différentes contributions et ont ainsi facilité le travail d'édition.

Nos remerciements vont également à Andrei Timotin pour avoir accueilli cet ouvrage dans la collection de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes et pour avoir veillé à ce qu'il paraisse dans les meilleures conditions.

Adrian Robu, Vasilica Lungu

I. PAYSAGES RELIGIEUX
ET PRATIQUES RITUELLES

DIVINITÉS DES PASSAGES : ÉTUDE COMPARÉE DU PAYSAGE RELIGIEUX DES DÉTROITS DU PONT ET DE MÉDITERRANÉE

François de Polignac

Les détroits maritimes forment un type d'espace particulier où se trouvent concentrés, condensés, des usages, des pratiques, des représentations répondant à plusieurs logiques. D'une part, il s'agit d'espaces maritimes, donc ouverts à de multiples passages, néanmoins caractérisés par une navigation contrainte qui doit respecter des parcours, des règles, des temps très stricts pour franchir les obstacles et affronter les périls des courants et des vents dans des espaces resserrés. La configuration des lieux - repères topographiques, promontoires dangereux ou salvateurs, rades abritées ou côtes exposées - y joue donc un rôle déterminant. D'autre part, ce sont aussi des lieux d'implantation de cités qui procèdent à la définition de territoires, à la mise en place de systèmes de contrôle autant techniques que symboliques, à des affichages identitaires à la fois politiques et culturels, aussi bien sur le continent qu'en façade maritime. Tout ce qui est disposé le long d'un détroit peut donc être vu et prendre sens dans une double perspective, et ce constat vaut évidemment pour les éléments - monuments, rites et récits - qui composaient leur paysage religieux. Dès lors que les détroits partagent les mêmes caractéristiques, on peut se demander dans quelle mesure celles-ci se traduisaient par un type particulier de paysage religieux dont on pourrait identifier certains traits communs, par-delà les spécificités de chaque cas. Peut-on repérer, dans les cultes et les mythes des détroits de mer Noire et de Méditerranée, des phénomènes récurrents ou comparables en dépit de la diversité des régions et des cités, de leurs traditions culturelles et de leur histoire ?

La présente étude souhaite apporter quelques éléments de réponse à ces questions en partant de plusieurs exemples : le Bosphore Thrace, l'Hellespont, le détroit de Sicile, l'Euripe, les colonnes d'Héraclès. La variété même des situations et contextes historiques ne permet pas de procéder ici à une étude détaillée de chaque cas. Il s'agit plutôt de déceler, dans un écheveau complexe de données souvent indirectes, sans cesse remaniées et réinterprétées au fil du temps et en fonction des évolutions propres à chaque région, quelques traits qui permettraient d'identifier un « système cultuel » propre aux détroits. L'enjeu n'est pas de

dresser des cartes de localisation des cultes et des légendes sur chaque détroit, ce qui risque de donner une vision trop figée et fragmentaire, mais d'identifier quelques-unes des dynamiques à l'œuvre dans ces espaces, en se concentrant sur ce qui était donné à voir sur leurs rivages.

Au XVI^e^ siècle, dans sa description du Bosphore largement fondée sur l'*Anaplous Bosporou* du géographe Denys de Byzance, l'humaniste Pierre Gilles s'émerveillait de la profusion des sanctuaires des mêmes divinités sur les deux rives, tout au long du détroit : cette profusion se traduisait à la fois par des vis-à-vis d'une rive à l'autre, sous forme d'implantations en miroir de sanctuaires, de monuments et de récits relevant de la même divinité, et par la présence répétée des divinités le long d'une même rive, souvent en relation avec des sites remarquables pour la navigation (caps, rochers, ports)[1]. De fait, Héra était installée sur deux promontoires à l'entrée du Bosphore, l'un près de Byzance, l'autre près de Chalcédoine[2]. Artémis et Aphrodite étaient présentes à plusieurs reprises sur chaque rive. Du côté européen, Artémis avait un sanctuaire dans le port de Bolos, sur la rive nord de la Corne d'or à Byzance, et un autre un peu au nord de Byzance, au lieu-dit Hestiai ; et du côté asiatique, dans le « port de Phrixos », un site au nord de Chalcédoine dont l'identification est débattue[3]. Aphrodite était également honorée sur le port de Bolos, apparemment dans le même sanctuaire qu'Artémis ; elle était implantée aussi non loin de l'entrée nord du détroit, toujours sur la rive européenne, et sur la rive asiatique au nord de Chalcédoine. À Byzance, elle était appelée *Praeia*, « la Douce », et sur la rive asiatique, elle était *Éléèmôn*, « Apaisante », « Bienveillante », deux qualificatifs qui peuvent recevoir une interprétation très générale, mais aussi une signification plus proprement maritime, celle de la déesse qui apaise les vents - c'est d'ailleurs cette dernière que Denys de Byzance retient pour Aphrodite *Praeia*[4]. Poséidon enfin était très présent, directement ou indirectement. Il était installé près de l'extrémité nord de la rive asiatique, non loin de l'ouverture sur la mer Noire, dans le grand sanctuaire de Hiéron sur lequel nous reviendrons. À Byzance, il était considéré comme le père de Byzas fondateur éponyme de la cité, et son temple

[1] P. Gilles, *Itinéraires byzantins*, J.-P. Grélois (éd.), Paris, 2007, p. 67-69.
[2] Denys de Byzance, 14 (éd. R. Güngerich) ; Étienne de Byzance, s.v. *Heraia*.
[3] Denys de Byzance, 36 et 56 (éd. R. Güngerich). « Port de Phrixos » : Ptolémée, *Géographie*, V, 1, 2 ; Hésychios de Milet, *FGrHist* 390 F 33 (éd. F. Jacoby). Sur la localisation du « Port de Phrixos », voir : A. Avram, « Sanctuarul Artemidei de la Chalcedon [Le sanctuaire d'Artémis à Chalcédoine] », *StudClas* 34-36, 1998–2000, p. 147–50 ; A. Robu, « Cultes et sanctuaires sur les rives du Bosphore Thrace », dans M. Costanzi et M. Dana (éd.), *Une autre façon d'être grec. Interactions et productions des Grecs en milieu colonial*, Louvain, 2020, p. 155.
[4] Aphrodite à Byzance : Hésychios de Milet, *FGrHist* 390 F 27 (éd. F. Jacoby) ; Denys de Byzance, 36 (éd. R. Güngerich). À Chalcédoine : Denys de Byzance, 111 (éd. R. Güngerich) ; Hesychius, *Lexikon*, *s.v.* Ἐλεήμων.

dominait la mer de l'acropole où il se dressait[5]. Par ailleurs, de multiples personnages présents sur le détroit étaient associés au dieu : sur la rive européenne, on célébrait le culte d'un « Vieux de la mer » identifié à Nérée, ou Phorkys, ou encore Protée, sur un promontoire en un lieu particulièrement dangereux pour la navigation ; un rocher à mi-parcours passait pour avoir été enraciné par Poséidon pour servir de tombeau à Phidalie, fille du roi local Barbysès, qui s'était unie à Byzas et s'était jetée à la mer. Sur la rive asiatique, à l'entrée sud du détroit, on conservait le souvenir d'Amycos, fils de Poséidon et roi des Bébryces, qui chez Apollonios défie les Argonautes au pugilat[6].

Les autres détroits présentent eux aussi des vis-à-vis significatifs. Poséidon encore était honoré à l'entrée du détroit de Messine : il possédait un sanctuaire sur le cap Kainys, à l'extrémité nord de la rive continentale[7]. En face, sur le promontoire des monts Péloritains formant la pointe nord-est de la Sicile, se dressait un monument ou un tertre désigné comme la « tombe de Pélôros »[8]. Bien qu'il ait été assimilé, à la suite d'un processus d'evhémérisation, à un pilote grec de la flotte carthaginoise mis à mort parce que soupçonné d'avoir mené les navires dans une impasse, ce Pelôros n'est autre que le géant, également connu sous le nom de Pélôr, que la légende associe à des manifestations du pouvoir sismique de Poséidon, comme l'ouverture de la vallée de Tempè dans les montagnes de Thessalie[9]. Une mise en miroir analogue existait peut-être au nord du détroit de l'Euripe entre l'Aigai d'Eubée, où se situait un autre sanctuaire de Poséidon, et un « tombeau de Salganeus », identifiable à une colline se dressant juste au bord de la rive continentale, entre l'Euripe et Anthédon. La légende de ce Salganeus, autre pilote accusé de trahison cette fois par les Perses, est en effet tout à fait semblable à celle du Pêlôros sicilien[10]. Et bien entendu les colonnes d'Héraclès à l'entrée de la Méditerranée constituent l'exemple le plus célèbre du double marquage des détroits.

Il n'y a évidemment rien d'étonnant à retrouver les mêmes divinités dans des espaces appartenant à des cités grecques, d'autant plus que les cités établies sur les détroits appartenaient souvent à une même communauté culturelle et

---

[5] Denys de Byzance, 9 et 24-25 (éd. R. Güngerich) ; Hésychios de Milet, *FGrHist* 390 F 15 (éd. F. Jacoby).
[6] « Vieux de la mer » : Denys de Byzance, 49 (éd. R. Güngerich). Phidalie : Denys de Byzance, 56 (éd. R. Güngerich). Amycos : Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, 1-163.
[7] Le site était connu, à l'époque romaine, sous le nom de « colonne de Rhégion » : Strabon, III, 5, 5, C 170 ; VI, 1, 5 (C 257) et 2,1 (C 265) ; Pomponius Méla, II, 68 ; Pline, *NH*, 71, 73 et 86. Sur ce sanctuaire, je me permets de renvoyer à F. de Polignac, « Détroits, isthmes, passages : paysages 'sous le joug' de Poséidon », *Kernos* 30, 2017, p. 70-74.
[8] Strabon, I, 1, 16, C 10 ; III, 5, 5, C 170.
[9] Athénée, *Deipnosphistes*, XIV, 639d-640a. Le rapprochement avait été fait par F. Vian, « Génies des passes et des défilés », *RA*, 1952, p. 140-141.
[10] Strabon, I, 1, 17, C 10. Voir F. de Polignac, « Détroits, isthmes, passages… », p. 76-77.

religieuse, comme c'est le cas pour les fondations mégariennes sur le Bosphore Thrace ou eubéennes sur le détroit de Sicile. Il peut être tentant dès lors d'expliquer les similitudes par un héritage commun : Adrian Robu a bien mis cet aspect en lumière dans ses travaux sur les sanctuaires du Bosphore Thrace, mais sans pour autant nier l'importance des développements locaux[11]. Car tout expliquer par les traditions culturelles des fondations revient à figer le paysage religieux dans une continuité détachée de l'histoire et indépendante des conditions locales. Prenons le cas d'Héra sur le Bosphore. À Byzance comme à Chalcédoine, ses sanctuaires sont situés sur des promontoires. Le culte d'Héra ne semblant pas avoir joué un rôle majeur à Mégare, il conviendrait d'attribuer son introduction à d'autres groupes qui auraient participé aux fondations mégariennes, dont des Corinthiens, et le rapprochement se présente alors avec l'Héra corinthienne du promontoire de Pérachora[12]. Mais il ne faut pas oublier qu'il existe tout un ensemble de cultes de la déesse implantés en des endroits clés pour la navigation, en particulier des amers remarquables, comme le cap Lacinien à Crotone, dans des cités qui n'ont rien à voir avec Corinthe ou Mégare : il s'agit là d'une spécificité de la divinité dans les contextes où elle est associée au monde maritime, indépendamment des traditions religieuses auxquelles les cités concernées se rattachent. Quelle que soit l'origine du culte, c'est donc avant tout le rôle propre à la déesse dans l'univers des navigations qui explique son mode d'implantation et l'importance qui lui est accordée dans le contexte particulier du détroit. La duplication du culte entre Byzance et Chalcédoine pourrait, de son côté, relever d'une forme de compétition entre les deux cités.

Les situations que nous constatons combinent en fait souvent plusieurs horizons de signification. Bien entendu, la dimension politique et territoriale est très présente dans les cultes et monuments des détroits. Les sanctuaires pouvaient jouer le rôle de balises territoriales pour les cités exerçant leur contrôle sur ces passages : ainsi, le sanctuaire de Poséidon à l'entrée du détroit de Messine pour Rhégion, ou celui de Hiéron sur le Bosphore pour Chalcédoine avant qu'il ne passe sous domination de Byzance[13]. De même, à l'époque de Denys de Byzance,

---

[11] A. Robu, « Le culte de Poséidon à Mégare et dans ses colonies », *Dacia* 57, 2013, p. 65-80 ; *idem*, « Cultes et sanctuaires… », p. 149-160 ; *idem*, « Megarika. Cultes et transferts religieux dans le monde grec », Mémoire de post-doctorat, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2016. Les analyses des cultes du Bosphore Thrace que je présente ici doivent beaucoup à ces travaux et aux nombreux échanges que j'ai eus avec Adrian Robu à ce sujet. Pour le milieu eubéen du détroit de Messine, voir L. Mercuri, « Les Eubéens et la colonne de Rhégion », *MEFRA* 110, 1998, p. 551-569.

[12] A. Robu, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de Propontide et du Pont-Euxin. Histoire et institutions*, Berne, 2014, p. 271-272.

[13] Sur Byzance et Chalcédoine et leurs territoires, voir : A. Robu, « Byzance et Chalcédoine à l'époque hellénistique : entre alliances et rivalités », dans V. Cojocaru, A. Coşkun, M. Dana (éd.), *Interconnectivity in the Mediterranean and Pontic World during the Hellenistic and Roman Periods*, Cluj-Napoca, 2014, p. 189-193.

le culte du « Vieux de la mer » était un culte public de la cité de Byzance, et toutes les légendes relatives aux personnages « poséidoniens » de la rive européenne (Barbysès, Phidalie, la nymphe Sémystra fille du « Vieux de la Mer », qui avait un autel sur la Corne d'or) portent l'empreinte de Byzance[14]. Cette dimension n'est cependant pas contradictoire avec l'orientation maritime de ces cultes et légendes qui assuraient l'accompagnement et la protection de la navigation tout au long du passage. Le cas d'Artémis l'illustre bien. Selon Denys de Byzance, Artémis portait à Byzance l'épithète de *Phôsphoros* qui était mise en relation avec le rôle que la déesse aurait joué dans la défense de la cité contre une attaque nocturne de Philippe II de Macédoine, déjouée par la clarté de feu ou de torches que la divinité aurait répandue pour révéler la présence de l'ennemi[15]. Elle était représentée en en divinité porte-torches, tout comme l'Artémis *Sôteira* de Mégare qui passait pour avoir fait tomber l'obscurité sur des soldats de Mardonios qui se repliaient et qui s'égarèrent en conséquence dans les montagnes de Mégaride[16]. Une Artémis *Phôsphoros* avait également son autel dans le sanctuaire d'Artémis *Mounichia* à l'entrée du port de Mounichion au Pirée[17]. La déesse aurait éclairé le parcours nocturne des exilés athéniens menés par Thrasybule en 403 depuis Phylè jusqu'au Pirée, mais sa présence dans un sanctuaire étroitement associé à la vie maritime et à la puissance navale de la cité rappelle que la fonction lumineuse et salvatrice, sa capacité à guider ou égarer peut aisément être transposée dans le domaine de la navigation. Associée à l'Aphrodite qui apaise les vents, par cet aspect « signalétique » Artémis rejoindrait aussi Hécate (les deux divinités sont d'ailleurs confondues dans les notices d'Hésychius de Milet et d'Étienne de Byzance relatives aux évènements de Byzance) dont la figure de dispensatrice de lumière se profile derrière les légendes d'une série de monuments placés sur des promontoires et des caps particulièrement remarquables (Kynosèma de Chersonèse dans l'Hellespont, monument d'Hécube sur le cap Pachynos en Sicile). Plus qu'ailleurs encore, la situation propre aux détroits invite donc à dépasser l'opposition trop facile entre perspective maritime et perspective continentale[18].

---

[14] A. Robu, « Cultes et sanctuaires… », p. 151-155.

[15] Hésychios de Milet, *FGrHist* 390 F 27 (éd. F. Jacoby) ; Étienne de Byzance, *s.v.* Βόσπορος ; Denys de Byzance, 36 (éd. R. Güngerich).

[16] Pausanias, I, 40, 2-3.

[17] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 24, 163, 2.

[18] F. de Polignac, « Paysages maritimes et monuments 'signalétiques' : le Kynosèma de Chersonnèse », dans M. Dana et F. Prêteux (éd.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore (Ve siècle av. J-C.- IIe siècle après J.-C.)*, Besançon, 2016, p. 241-250. Pour un autre exemple de construction politique autour de détroits, voir W. Pillot, « Ilion, Athéna Ilias et les Détroits, d'Alexandre le Grand à Antiochos III », également dans M. Dana et F. Prêteux (éd.), *Identité régionale…*, p. 133-170.

La présence répétée de Poséidon et des personnages qui lui sont associés permet d'approfondir la comparaison entre les détroits. Sur le Bosphore Thrace comme dans le détroit de Messine, et peut-être sur l'Euripe, le dieu et ses acolytes veillaient sur l'entrée septentrionale du chenal. Dans le premier cas, le grand sanctuaire de Hiéron (actuel Yoros Kalesi), perché sur une haute colline de la rive asiatique, domine un port qui, ainsi protégé, offre un abri contre les vents et les courants venant du nord[19]. Le site jouait un rôle essentiel pour le franchissement du détroit, comme dernière étape soit avant l'entrée dans le Pont pour les navires venant du sud, soit avant la descente du Bosphore pour les navires venant du Pont. Et bien que situé à quelque distance de l'embouchure, il marquait véritablement le passage entre le détroit et la mer. Pindare et Apollonios de Rhodes, qui attribuent tous deux la fondation du sanctuaire aux Argonautes, placent l'épisode lors de la montée d'Argo vers le Pont, juste avant le franchissement des roches errantes[20]. Pour Pindare, les Argonautes se seraient arrêtés là en raison de la présence d'un troupeau de taureaux et d'un autel, et auraient sacrifié à Poséidon pour qu'il les aide à franchir l'obstacle. Apollonios mentionne simplement un sacrifice de Jason aux Douze Dieux avant de repartir. La différence des destinataires divins du sacrifice des Argonautes a été expliquée par certains auteurs anciens en attribuant la création d'un premier autel aux Douze Dieux à Phrixos fuyant son père Athamas, lors de son passage vers la Colchide, ou encore à ses fils revenant de Colchide, puis la fondation du culte de Poséidon aux Argonautes[21]. Cette divergence, pas plus que la mention répétée d'un culte de Zeus Ourios (« des vents favorables ») à Hiéron à partir du I^er^ siècle avant J.-C. (la toute première est chez Cicéron)[22], ne doivent être sur-interprétées. Il est bien connu que tout sanctuaire pouvait abriter divers autels et cultes venant s'agréger au culte de la divinité principale, et le choix de donner plus de relief à telle ou telle composante peut relever de stratégies très variables - y compris celles inhérentes à la construction littéraire d'une épopée comme celle des *Argonautiques* - sans qu'il soit nécessaire d'imaginer la substitution d'une divinité à une autre en tant que principale titulaire. À Hiéron, c'est bien à Poséidon que Pausanias de Sparte, le vainqueur de Platées, était réputé avoir offert un grand cratère de bronze, connu d'Hérodote, après avoir libéré le Bosphore de la présence perse en 478[23].

---

[19] Mentionné dans de nombreuses sources, ce sanctuaire majeur a fait l'objet d'une étude approfondie par A. Moreno, « Hiéron. The Ancient Sanctuary at the Mouth of the Black Sea », *Hesperia* 77, 2008, p. 655-709. Voir aussi A. Robu, « Cultes et sanctuaires… », p. 155-157.

[20] Pindare, *Pythique*, IV, 203-207 ; Apollonios de Rhodes, II, 531-537. Quelques sources placent l'épisode au retour des Argonautes : ainsi Polybe, IV, 39, 5-6.

[21] Ainsi le géographe Timosthénès (II^e^ s.) cité par *Scholie Apollonios de Rhodes* II, 531-532 (éd. G. Lachenaud) ; Denys de Byzance, 92 (éd. R. Güngerich).

[22] A. Moreno, « Hiéron… », p. 669-670.

[23] Hérodote, IV, 81. La dédicace à Poséidon est mentionnée par Nymphis, historien d'Héraclée du Pont, au III^e^ s. av. J.-C. : *FGrHist* 432 F 9 (éd. F. Jacoby). Les sources tant littéraires qu'épigraphiques mentionnant les Douze Dieux, quant à elles, ne sont pas antérieures au III^e^ siècle.

La présence de Poséidon à cet emplacement est d'autant plus significative que le sanctuaire de Hiéron partage avec celui de Rhégion une deuxième caractéristique commune. Outre qu'ils signalent l'entrée du chenal, les deux lieux de culte sont établis à un endroit où le détroit est particulièrement resserré. Le promontoire de Hiéron forme vers l'ouest une saillie bien marquée entre deux secteurs où le chenal s'élargit en deux baies, une sur la rive asiatique au nord qui débouche sur le Pont-Euxin, la seconde au sud sur la rive européenne. Cette situation qui évoque l'image d'une porte n'est pas sans analogie avec celle d'un autre monument célèbre qui se dressait sur un cap de la rive occidentale de l'Hellespont, le Kynosèma (ou « tombe d'Hécube ») de Chersonèse, dont l'emplacement actuellement occupé par la forteresse de Kilitbahir constitue un véritable verrou du détroit[24]. Le sanctuaire de Rhégion, quant à lui, se dressait à l'endroit où la distance avec la côte de la Sicile est la plus courte. De ce fait, ces deux sites sont associés à une autre forme de traversée des détroits, celle qui permet le passage d'une rive à l'autre, dont l'importance n'est pas moindre que le franchissement longitudinal. La « colonne de Rhégion » était sans doute un des principaux lieux de traversée vers la Sicile ; c'est peut-être celui qu'empruntait la poste publique à l'époque impériale. De son côté, le sanctuaire de Hiéron est associé à plusieurs épisodes importants de traversée. Il reçut la visite de Darius juste avant que celui-ci franchisse le pont de bateaux jeté sur le détroit, et bien qu'il ne soit pas fait mention de sacrifice, cette visite à un sanctuaire de Poséidon juste avant le passage sur l'autre rive offre un contrepoint intéressant aux haltes des navigateurs faisant étape lors des traversées dans le sens de la longueur[25]. En outre, Darius rivalise d'une certaine façon avec Poséidon, maître des isthmes et des passages, en imposant au Bosphore le « joug » d'un pont. Lorsqu'en 340 Philippe II de Macédoine voulut s'emparer de la flotte athénienne transportant le blé du Pont qui avait fait halte à Hiéron, son infériorité navale le poussa à faire traverser et débarquer ses soldats pour remporter la victoire sur terre[26]. Dans la légende enfin, chez Apollonios de Rhodes, c'est après avoir effectué la traversée depuis la rive européenne où ils avaient secouru Phinée, puis avaient été retenus pendant quarante jours par les vents étésiens, que les Argonautes débarquent à Hiéron.

Elles reflètent peut-être une tentative d'appropriation byzantine (A. Robu, « Cultes et sanctuaires… », p. 156-157), mais sans remettre en cause la présence de Poséidon comme dieu titulaire.

[24] Le nom même de Kilitbahir signifie « le verrou de la mer » : F. de Polignac, « Paysages maritimes… », p. 144.

[25] C'est en effet en allant voir les roches Cyanées que Darius s'arrête à Hiéron : Hérodote IV, 85-87. Voir A. Moreno, « Hiéron… », p. 665, 680.

[26] Théopompe, *FGrHist* 115 F 292 (éd. F. Jacoby) ; Philochore, *FGrHist* 328 F 162 (éd. F. Jacoby).

La question de la traversée d'une rive à l'autre nous ramène à la question des vis-à-vis. Nous avons vu que Poséidon et son acolyte Pelôros étaient présents chacun sur une rive du détroit de Messine. En suivant une indication de Denys de Byzance, on a parfois postulé l'existence d'un Hiéron sur la rive européenne du Bosphore, qui aurait marqué la présence de Byzance face au sanctuaire de la rive asiatique ; Byzance, on l'a vu, pouvait se prévaloir d'un sanctuaire de Poséidon sur son acropole et de traditions qui faisaient de Poséidon le père de Byzas. Selon Francis Vian, les quelques textes qui placent le sacrifice des Argonautes à Poséidon lors de leur retour de Colchide et non à l'aller, ou qui localisent le sauvetage de Phinée sur la rive asiatique et par conséquent le sanctuaire visité ensuite par Jason sur la rive européenne, sont autant de raisons de penser que les Byzantins auraient cherché à s'approprier certains des cultes et des traditions argonautiques associées au Hiéron de Chalcédoine[27]. Ces sources cependant sont assez confuses et ne pèsent guère face aux témoignages beaucoup plus nombreux et consistants évoquant le sanctuaire de la rive asiatique. On peut concevoir que les Byzantins aient cherché à « rapatrier » des traditions argonautiques de leur côté du détroit, mais l'existence d'un sanctuaire faisant vraiment contrepoids au Hiéron de la rive chalcédonienne reste très hypothétique[28].

Les cultes et les personnages liés à Poséidon n'en dessinent pas moins un parcours où les deux rives alternent. Dans les récits, chez Apollonios, juste avant d'arriver au détroit, c'est au large d'un cap dit de Poséidon que les Argonautes voient apparaître Glaucos qui, au nom de Nérée, les invite à poursuivre leur route sans se soucier de leurs compagnons, dont Héraclès, abandonnés à l'étape précédente[29]. Puis, en abordant la rive asiatique à l'entrée du détroit, ils rencontrent Amycos, fils de Poséidon et roi des Bébryces, qu'ils doivent vaincre avant d'affronter la passe dangereuse qui signale l'entrée dans le détroit[30]. Du point de vue des cultes et des monuments, Poséidon, nous l'avons vu aussi, a une place éminente en face, à Byzance. Et même si le « Vieux de la mer » ne figure pas tel quel chez Apollonios[31], sa statue et son culte sur une falaise de la rive européenne, à un endroit où le courant est dangereux pour les navigateurs qui remontent le détroit, et la tombe de Phidalie, sont autant de repères poséidoniens

[27] F. Vian, « Légendes et stations argonautiques du Bosphore », dans *Mélanges offerts à Roger Dion*, R. Chevalier (éd.), Paris 1974, p. 95-99.
[28] D'autant plus si on admet que les Byzantins ont cherché à prendre le contrôle de Hiéron au III^e^ s. av. J.-C.
[29] Apollonios de Rhodes, I, 1310-1328. Chez Diodore de Sicile, c'est au retour des Argonautes que Glaucos intervient pour les inviter à sacrifier aux dieux à Byzance : Diodore de Sicile, IV, 48, 6-7.
[30] Apollonios de Rhodes, II, 1-154.
[31] Rappelons cependant que Francis Vian avait émis l'idée que la « greffe » de la légende de Phinée sur la rive européenne du Bosphore était une adaptation d'une légende associant Jason et le « Vieux de la mer » : F. Vian, « Légendes et stations… », p. 100-103.

avant d'arriver à Hiéron, sur l'autre rive. Enfin, une tradition donnait aux roches errantes le nom de « portes de Phorkys »[32].

Paradoxalement, malgré le « verrouillage » du Détroit dont il domine les deux accès, il n'existe pas de tradition consistante associant Poséidon à la création du Bosphore. Seul Pierre Gilles mentionne que selon Sôstratos, le dieu avait ouvert le détroit[33]. Mais l'objection que Gilles présente pour réfuter cette idée en dit long sur la perception erronée qui fausse notre vision de Poséidon depuis bien longtemps : « Comment, par une *violence fortuite* de Poséidon, le Pont-Euxin eût-il pu ouvrir si *savamment* le Bosphore ? ». Je souligne à dessein l'opposition entre « violence fortuite » et « savamment », qui permet d'exclure un dieu antique passant pour brutal et colérique au profit de l'action harmonieuse du « Sublime Architecte, Lui qui créa les éléments et les sépara ». On comprend bien qu'il faut trouver un moyen d'évincer le dieu païen. Pourtant, là où nous avons des traditions un peu fournies sur la création d'un détroit par Poséidon, l'opération n'est pas fortuite, elle procède d'un assemblage savant et le dieu y déploie de la puissance, non de la violence. Ainsi, pour le détroit de Messine, dont la création, racontée par Diodore de Sicile et Strabon, est vue sous un angle double : d'un côté, la création d'un passage par la fracture (immédiate, de type sismique) ou l'érosion (progressive, par la mer) de la langue de terre qui reliait encore le continent à la Sicile ; de l'autre, un rapprochement des deux rives de façon à permettre un passage aisé de l'une à l'autre[34]. Cette seconde opération était attribuée à Orion, autre figure de géant appartenant au monde de Poséidon, qui aurait jeté dans la mer le promontoire des monts Péloritains afin de resserrer le passage. J'ai montré ailleurs que ce double processus, loin d'être contradictoire, souligne au contraire la complémentarité des deux types de traversée des détroits, dans le sens de la longueur et dans le sens de la largeur[35]. Il permet aussi de mieux comprendre la façon dont la figure de Pêloros et, par ricochet, celle de Salganeus sur l'Euripe, sont devenues celles de pilotes attirant une flotte étrangère dans ce qui semble être une nasse (ni les Carthaginois ni les Perses ne comprennent qu'il y a une ouverture au bout du passage) : le piège apparent renvoie en fait à un état du détroit où le travail d'ouverture à la navigation n'aurait pas encore été accompli. C'est de cette manière que la présence des deux personnages sur les rives de chaque détroit rappelle comment ces derniers ont été créés. Dans les traditions thessaliennes, c'est Pelôr ou Pélôros qui vient annoncer aux hommes l'ouverture par le dieu de la vallée du Tempé, qui rend la plaine habitable et cultivable. De la même manière, sur les détroits, Pélôros et Salganeus sont là pour témoigner de l'œuvre de

[32] Ou de Phorkos : scholie à Théocrite, 13, 22-23a.
[33] P. Gilles, *Itinéraires byzantins*, p. 69.
[34] Diodore de Sicile, IV, 85, 3-5 ; Strabon, VI, 1, 6, C 258.
[35] F. de Polignac, « Détroits, isthmes, passages… », p. 74.

Poséidon et du service qu'elle rend aux hommes en facilitant le passage maritime entre des mers jusque-là séparées. Pour l'Euripe comme pour le Bosphore, à défaut de récit explicite de l'intervention de Poséidon, nous avons donc des indices que l'ouverture du détroit a pu être attribuée au dieu.

Le double caractère de l'ouverture du détroit de Messine appelle évidemment à l'esprit le célèbre récit de la création du détroit de Gibraltar, rapporté par le même Diodore[36]. Là, c'est Héraclès qui est à l'œuvre soit pour rompre la langue de terre qui relie l'Ibérie à la Libye et ouvrir le passage aux flots, soit pour construire deux promontoires qui rapprochent les deux continents et empêchent ainsi l'entrée des grands monstres océaniques. Mais Poséidon n'est pas loin : certaines traditions affirmaient qu'avant d'être nommées « colonnes d'Héraclès », les deux caps fermant le détroit avaient été appelées « colonnes de Briarée », du nom du Cent-Bras qui, dans la *Théogonie* et maintes légendes, entretient un rapport étroit de complicité avec le dieu[37]. Là encore, cette mention a été évaluée en termes de traditions culturelles : plusieurs chercheurs ont proposé de voir dans l'attribution primitive du détroit au Cent-Bras la trace d'une ancienne présence eubéenne, puisque Briarée, ou Briarée-Aigaion, figure de géant maître des mers, est très présent en Eubée aux côtés de Poséidon[38]. Je pense qu'on peut faire l'économie de cette hypothèse pour recourir à une explication plus générale. Héraclès et Poséidon entretiennent en effet un étrange rapport de proximité, presque de substitution, même lorsqu'ils semblent se combattre par personnages ou peuples interposés[39]. Quand il ouvre les *katavothres* de Phénéos pour mettre fin à l'inondation de la plaine et intervient de cette manière dans la circulation des eaux souterraines, Héraclès agit sur le paysage d'une manière très proche des modes d'action de Poséidon[40]. La proximité est flagrante dans les récits sur les guerres légendaires de Thèbes et d'Orchomène. Les Minyens d'Orchomène sont les descendants et protégés de Poséidon qu'ils honorent dans le sanctuaire d'Onchestos ; leur puissance guerrière repose - sans surprise - sur la cavalerie et la charrerie. Néanmoins, pour les vaincre, Héraclès recourt à des stratagèmes qui relèvent pleinement du domaine du dieu : il entrave leurs chevaux (une action qui semble avoir été localisée non loin d'Onchestos, où tout ce qui relève de l'attelage et du char est mis en valeur dans les rites), ou bien attire la charrerie dans un défilé,

[36] Diodore de Sicile, IV, 18, 4-5.
[37] Parthenios, 34 (éd. J. L. Lightfoot) ; Euphorion, 169 (éd. J. L. Lightfoot) ; scholie à Pindare, *Néméennes*, III, 40 (éd. A. B. Drachmann) ; Hésychius, *Lexikon*, *s.v.* Βριάρεω στῆλαι.
[38] L. Breglia Pulci Doria, « La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche », dans *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Naples, 1981, p. 92 ; M. Gras, *La Méditerranée archaïque*, Paris, 1995, p. 16.
[39] F. de Polignac, « Religion, société et institutions dans le monde grec », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 128, 2021, p. 153-158.
[40] Pausanias, VIII, 14, 1-3.

ou enfin obstrue les ouvertures par lesquelles les eaux du Copaïs, drainé par les Minyens, passaient sous les montagnes, de façon à inonder la plaine[41]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que certains auteurs, comme Diodore de Sicile, aient attribué l'ouverture du défilé du Tempé à Héraclès[42].

De ce fait, la création du détroit de Gibraltar par Héraclès, loin d'affaiblir le rôle de Poséidon dans l'ouverture des passages, le confirme indirectement : l'opération est pleinement inscrite dans le domaine d'action du dieu. Les processus qui mènent à mettre en avant tantôt le dieu, tantôt le héros dans ces récits ne peuvent être analysés ici. Le rôle d'Héraclès dans des exploits concernant l'extrême Occident (bœufs de Géryon, pommes des Hespérides) et la présence des Phéniciens et de leur culte de Melquart à Gadès ont sans doute joué un rôle dans l'attribution au héros du détroit balisant les confins de la Méditerranée. Ce qui nous intéresse ici est la récurrence des mêmes façons de penser la création et les fonctions des détroits, indépendamment de la diversité des contextes historiques et culturels auxquels ceux-ci appartenaient. C'est ce qui ressort aussi d'un dernier aspect partagé par plusieurs d'entre eux : la mise en scène de statues guidant la navigation. Selon Denys de Byzance, se dressait dans le sanctuaire de Poséidon à Hiéron une statue de jeune homme dont les bras étaient tendus en avant[43]. Plusieurs interprétations de ce geste étaient proposées ; toutes avaient trait à la sécurité de la navigation. Selon la première, les bras tendus voulaient décourager la témérité de ceux qui allaient affronter tous les dangers pour poursuivre leur route vers le Pont, et exprimer la gratitude de ceux qui étaient revenus sains et sauf. La deuxième expliquait qu'un jeune garçon membre de l'équipage d'un navire qui était parti sans lui avait prié le dieu pour sa sécurité, et que le dieu avait fait revenir le navire. La dernière racontait que le capitaine d'un équipage bloqué par l'absence de vent s'apprêtait à sacrifier son fils après avoir eu une vision, mais que le garçon, avatar local d'Iphigénie, avait levé les bras pour prier et que le dieu, ému, l'avait enlevé et avait envoyé le vent. La première interprétation trouve une correspondance exacte dans des textes médiévaux qui décrivent une statue se dressant en Espagne au bord du détroit de Gibraltar, et dont un bras était tendu vers le passage maritime : le geste était vu soit comme une interdiction de passage (de la Méditerranée vers l'Océan ou inversement), soit comme une indication visant à faciliter le passage[44]. Les détails donnés dans ces descriptions permettent de reconnaître sans mal une statue d'Héraclès qui se dressait peut-être encore dans son ancien sanctuaire de Gadès. La double signification accordée au bras tendu

[41] Diodore de Sicile, IV, 10, 2-6 ; Pausanias, IX, 26, 1 ; 38, 7-8.
[42] Diodore de Sicile, IV, 18, 6-7.
[43] Denys de Byzance, 92-94 (éd. R. Güngerich).
[44] Al-Idrîsî, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dosy, M. J. De Goeje), Leyde, 1866, p. 198 ; Ibn Khallikân, *Biographical Dictionnary* (trad. M. B. de Slane), Londres, 1866, III, p. 481-482 ; Maqrîzî, *Khitât* (trad. F. Bourriant), Le Caire, 1895, p. 45.

rappelle celle évoquée pour la statue de Hiéron, et les deux correspondent très exactement au double processus d'ouverture (passage) et de clôture (interdiction de passage) qui encadre la création des détroits. Or, une statue est évoquée aussi sur le détroit de Messine dans des sources tardives (Olympiodore de Thèbes, au Ve siècle de notre ère), statue qui aurait interdit à Alaric le passage vers la Sicile : c'est donc sur l'autre mode de traversée du détroit que cette statue aurait exercé son pouvoir[45]. L'emplacement de la statue n'est pas précisé, mais le parallèle avec les précédentes rend plausible sa localisation dans le sanctuaire de Poséidon, d'autant plus, nous l'avons vu, que celui-ci était établi sur un lieu de traversée.

On voit donc bien comment un imaginaire commun s'est développé sur les détroits d'un bout à l'autre de la Méditerranée. Par-delà les différences de traditions culturelles et religieuses et les spécificités locales, les détroits constituent un espace suffisamment caractérisé pour que des traits communs les unissent. Le paysage cultuel et légendaire qui en résulte n'est évidemment pas totalement identique d'un cas à l'autre, mais les récurrences sont significatives. Poséidon, ses acolytes et même son « substitut » Héraclès y tiennent le premier rang : ils sont les artisans de l'ouverture des passages maritimes et leurs sanctuaires en contrôlent les accès. Ils détiennent vraiment les clés du passage. D'autres divinités concourent à la formation d'un paysage religieux où la continuité maritime trouve moyen de dépasser la fragmentation politique et territoriale. En raison de sa longueur, le Bosphore Thrace en constitue le meilleur exemple, mais l'étude d'autres rivages pourrait peut-être apporter de nouveaux éléments. L'Artémis du golfe euboïque, pour ne prendre qu'elle, pourrait-elle être réexaminée dans l'optique de l'imaginaire du détroit ? Comme je l'ai précisé au début, la présente étude visait plus à définir un champ de réflexion qu'à procéder à une enquête complète.

[45] Photius, *Bibliothèque*, 80, 57c.

RECHERCHES SUR LE PAYSAGE RELIGIEUX DES ACROPOLES DE MÉGARE[*]

Adrian Robu

La cité de Mégare et son panthéon constituent un exemple de choix pour l'étude du paysage religieux des cités grecques et des liens cultuels entre métropole et *apoikiai* (« colonies »), et cela au moins pour deux raisons. Premièrement, les données fournies par les récits antiques sur le panthéon mégarien peuvent souvent être corroborées par des sources archéologiques, épigraphiques ou numismatiques. Deuxièmement, plusieurs divinités mégariennes apparaissent dans les *apoikiai* et parfois ces cultes sont davantage connus dans le milieu colonial qu'à Mégare. Cette situation ne s'explique pas uniquement par le caractère fortuit des trouvailles, mais aussi par l'importance que certaines cités coloniales eurent dans l'Antiquité. C'est par exemple le cas de Byzance, ville que Velleius Paterculus insère dans la liste des *apoikiai* ayant surpassé en importance leurs métropoles, à côté de Cyzique, Carthage, Massalia et Syracuse[1]. On notera également que, parmi les colonies mégariennes, ce sont les cités de Byzance, d'Héraclée du Pont et de Callatis qui fournissent le plus de données littéraires sur le panthéon mégarien. Cette richesse documentaire est en bonne partie due à la présence dans ces cités d'historiens et géographes locaux (Denys de Byzance, Nymphis d'Héraclée, Memnon d'Héraclée, Démétrios de Callatis), dont les ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, bien que sous une forme fragmentaire[2]. En outre, les inscriptions d'époque hellénistique et impériale découvertes à Byzance, Chalcédoine, Mésambria et Callatis complètent nos renseignements sur la vie religieuse des cités mégariennes. En revanche, une telle documentation est rare à Mégara Hyblaea et à Sélinonte, car ces cités cessent leur existence à l'époque classique, la première étant conquise par les troupes de Gélon en 483/2, la seconde étant détruite par les Carthaginois en 409/8. Dès lors, les inscriptions d'époque hellénistique et impériale font défaut pour ces établissements, ce qui nous empêche d'avoir accès à une source d'informations, habituellement riche, sur les institutions grecques. Pour ces cités de Sicile, on doit se contenter essentiellement

[*] Sauf mention contraire, toutes les dates se situent av. J.-C.

[1] Velleius Paterculus, II, 7, 7.

[2] Sur les historiens locaux des cités pontiques, on lira M. Dana, *Culture et mobilité dans le Pont-Euxin*, Bordeaux, 2011, p. 238-246.

des découvertes archéologiques, qui offrent une image des premiers habitats et lieux de culte des Mégariens dans le milieu colonial[3].

Par ailleurs, sur le plan historiographique, les cultes et la topographie religieuse de Mégare ont fait l'objet de nombreuses études et plusieurs étapes dans la recherche peuvent être distinguées depuis la fin du XIX^e^ siècle jusqu'à présent. Tout d'abord, sur les traces des auteurs antiques, les modernes se sont intéressés aux héros et aux récits mythologiques[4]. Ensuite, la publication du corpus épigraphique de la Mégaride par W. Dittenberger en 1892, dans le cadre de la série des *Inscriptiones Graecae*, et l'augmentation du nombre des inscriptions émanant des colonies ont permis l'élargissement de la base documentaire. C'est dans ce contexte que l'on voit apparaître dans les années 1930 et 1940 deux synthèses historiques sur la cité de Mégare. Il s'agit de la monographie publiée en 1927 par E. L. Highbarger, qui réserve une place de choix au domaine du religieux, ainsi que de l'ouvrage de K. Hanell, disciple de M. P. Nilsson, paru en 1934, sur les institutions politiques et religieuses de Mégare et de ses colonies[5]. Une troisième étape dans la recherche est constituée par l'étude de L. Piccirilli, publiée en 1975, sur les historiens mégariens, ouvrage qui traite aussi des cultes attestés par ces auteurs[6]. L'enquête sur les mythographes mégariens est à compléter par la série d'articles « Mégarika », rédigés au début des années 1980 par A. Muller et portant sur l'organisation urbaine et l'espace religieux de Mégare[7]. Une dizaine d'années plus tard, les études de C. Antonetti ont renouvelé nos connaissances sur le panthéon mégarien et les transferts cultuels entre Mégare et ses colonies[8]. Plus

[3] A. Robu, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin. Histoire et institutions*, Berne, 2014, p. 12-14, 325-326.

[4] M. Mayer, « Mythistorica. I. Megarische Sagen », *Hermes* 27, 1892, p. 481-515 ; K. Seeliger, « Alkathöos und die megarische Königliste. Eine Pausaniasstudie », dans *Festschrift für Johannes Overbeck*, Leipzig, 1893, p. 27-44 ; F. Pfister, *Die mythische Königsliste von Megara und ihr Verhältnis zum Kult und zur topographischen Bezeichnung*, Diss. Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg, 1907.

[5] E. L. Highbarger, *The History and Civilization of Ancient Megara*, Baltimore, 1927 ; K. Hanell, *Megarische Studien*, Lund, 1934. Cf. E. Meyer, *s.v.* « Megara » 2, *RE* XV, 1931, col. 152-205.

[6] L. Piccirilli, *MEGARIKA. Testimonianze e frammenti*, Pisa, 1975.

[7] A. Muller, « Megarika », *BCH* 104, 1980, p. 83-92 ; *idem*, « Megarika », *BCH* 105, 1981, p. 203-225 ; *idem*, « Megarika », *BCH* 106, 1982, p. 379-407 ; *idem*, « De Nisée à Mégare. Les siècles de formation de la métropole mégarienne », *MEFRA* 95, 2, 1983, p. 619-628 ; *idem*, « Megarika », *BCH* 107, 1983, p. 157-179 ; *idem*, « Megarika », *BCH* 108, 1984, p. 249-266. Cf. F. Bohringer, « Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité », *AC* 69, 1980, p. 6-22.

[8] C. Antonetti, « I confini della Megaride: incontri cultuali e culturali », dans E. Olshausen et H. Sonnabend (éd.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 4, 1990, Amsterdam, 1994, p. 540-551 ; *eadem*, « Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale ? », dans C. Antonetti (éd.), *Il dinamismo della colonizzazione greca. Atti della tavola rotonda : Espansione e colonizzazione greca di età arcaica, metodologie e problemi a confronto (Venezia, 10-11.11.1995)*, Naples, 1997, p. 83-94 ; *eadem*, « Le développement du panthéon d'une métropole : Mégare », dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de*

récemment encore, on trouvera deux chapitres sur le panthéon mégarien à l'époque hellénistique et impériale dans l'ouvrage de P. J. Smith sur l'archéologie et l'épigraphie des cités de la Mégaride[9].

Bref, on constate que les cultes mégariens ont fait l'objet de recherches poussées, menées en particulier par K. Hanell et C. Antonetti. Ces derniers savants ont surtout essayé d'établir le noyau primitif des institutions des Mégariens de la métropole et des *apoikiai*. À titre de comparaison, notons au passage que cette démarche a été aussi celle de F. Bilabel et de N. Ehrhardt, qui ont étudié la colonisation et les institutions milésiennes, le mouvement milésien de colonisation étant souvent comparé à la colonisation mégarienne[10]. Autrement dit, les modernes se sont surtout intéressés aux origines des cités et à l'état primitif de leur panthéon.

Pour ce qui est de mes propres recherches, j'ai montré à différentes reprises les correspondances cultuelles entre Mégare et ses colonies de Sicile, de la Propontide et du Pont-Euxin, ainsi que la place des traditions ancestrales dans la création du panthéon des établissements mégariens. À cet égard, on retiendra que les cultes de Zeus *Meilichios* et Déméter *Malophoros* à Sélinonte, d'Apollon *Pythaios* à Chalcédoine ou encore de Dionysos *Bakcheus*, Dionysos *Patrôos* et Dionysos *Dasyllios* à Callatis constituent des exemples de choix pour l'établissement des liens cultuels entre Mégare et ses colonies[11]. Dernièrement, le

---

Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie), Liège, 1998, p. 35-46 ; *eadem*, « Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont », dans O. Lordkipanidzé et P. Lévêque (éd.), *Religions du Pont-Euxin, Actes du VIIIe Symposium de Vani (Colchide)-1997*, Besançon-Paris, 1999, p. 17-24 ; C. Antonetti, P. Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos* 3, 1990, p. 197-209. Voir aussi sur l'organisation de l'espace sacré dans la ville de Mégare : V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, *Kernos,* Suppl. 4, Athènes-Liège, 1994, p. 83-92.

[9] P. J. Smith, *The Archaeology and Epigraphy of Hellenistic and Roman Megaris, Greece*, Oxford, 2008, p. 116-125, 132, 140-143.

[10] F. Bilabel, *Die ionische Kolonisation. Untersuchungen über die Gründungen der Ionier, deren staatliche und kultische Organisation und Beziehungen zu den Mutterstädten*, *Philologus*, Suppl. 14, 1, Leipzig, 1920 ; N. Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*[2], Frankfurt am Main, 1988. Cf. l'enquête de D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VIIe-Ier siècle avant J.-C.*), Bern, 2008, sur la vie religieuse des colonies mégariennes et milésiennes de la côte occidentale de la mer Noire.

[11] A. Robu, « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC* 75, 1-2, 2007, p. 137-155 ; *idem*, « Le culte de Zeus Meilichios à Sélinonte et la place des groupements familiaux et pseudo-familiaux dans la colonisation mégarienne », dans P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIIe colloque international du CIERGA (Rennes, septembre 2007)*, Liège, 2009, p. 277-291 ; *idem,* « Le culte de Poséidon à Mégare et dans ses colonies », *Dacia* N.S. 57, 2013, p. 65-80 ; *idem*, « Sélinonte et les deux Mégara : considérations autour de l'héritage de la métropole », dans A. Iannucci, F. Muccioli, M. Zaccarini (éd.), *La città inquieta. Politica, religione e controllo sociale a Selinunte tra* lex sacra *e defixiones*, Milan, 2015, p. 79-95 ; *idem*, « Kallatis and the Delphic

travail sur le corpus épigraphique mégarien, ainsi qu'une série de conférences données à l'École Pratique des Hautes Études, ont permis d'affiner mes recherches sur les institutions religieuses des Mégariens et de les prolonger dans différentes directions[12].

Dans la continuation de ces recherches et en m'appuyant à la fois sur la documentation de Mégare et de ses colonies, je me propose de m'intéresser ici à l'organisation du paysage religieux sur l'acropole d'Alcathoos et sur la colline dite la Caria, sans pour autant négliger les connexions entre ces zones cultuelles et deux autres centres religieux de la cité, l'agora et le port de Nisaia. À cet égard, force est de constater la présence de quatre noyaux cultuels dans la ville de Mégare et dans son port. Ainsi, plusieurs divinités (Dionysos *Patrôos*, Dionysos *Dasyllios*, Apollon *Prostatèrios*, Aphrodite *Praxis*, Tychè, Zeus), ainsi que des héros et des héroïnes sont célébrés en bordure de l'agora. Les Mégariens rendent par ailleurs un culte sur l'acropole orientale à la Nuit, Dionysos *Nyktélios*, Zeus *Konios*, Aphrodite *Épistrophia*, Asclépios, Hygie, Déméter, et, au pied de cette colline, dans deux temples voisins, à Artémis *Sôteira* et à Zeus *Olympios*. Le monument funéraire d'Alcmène est aussi situé près de l'*Olympieion*. On trouve ensuite sur l'acropole occidentale des temples consacrés à Apollon *Pythien*, Athéna (trois bâtiments), Déméter *Thesmophoros*, Artémis *Agrotera* et Apollon *Agraios*, et à Isis. De même, Callipolis et Mégareus ont des monuments héroïques sur cette colline. Enfin, il y avait plusieurs temples à Nisaia, notamment un sanctuaire de Poséidon et un temple de Déméter *Malophoros*.

On ajoute que les deux acropoles doivent leurs noms à des héros, qui, selon les mythographes locaux, eurent un rôle essentiel dans l'établissement de la cité et de ses principaux cultes. Le premier roi de la cité, Car, fut responsable de l'introduction du culte de Déméter[13], tandis que le roi Alcathoos bâtit avec l'aide d'Apollon les remparts de la cité et fut le premier à célébrer le culte d'Apollon *Agoraios* et d'Artémis *Agoraia* en bordure de l'agora[14]. On sait aussi que les Mégariens organisaient des concours en l'honneur d'Alcathoos, des *Alkathôia*[15].

La célébration de certaines divinités (Apollon *Pythien*, Artémis *Sôteira*, Athéna, Asclépios, Hygie) sur les deux acropoles remonte à l'époque archaïque ou aux V^e^-IV^e^ siècles. Néanmoins, des développements cultuels sont documentés

Oracle: on the Local Pantheon of a West Pontic City (4th-2nd Centuries B.C.) », *Ancient West and East* 15, 2016, p. 183-193.

[12] A. Robu, « Communautés cultuelles et dynamiques religieuses dans le monde grec antique. I. Mégare et ses colonies de Sicile », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 126, 2017-2018 (2019), p. 135-137 ; *idem*, « Communautés cultuelles et dynamiques religieuses dans le monde grec antique. II. Mégare et ses colonies de la Propontide et du Pont-Euxin », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 127, 2018-2019 (2020), p. 95-99 ; *idem*, « Pausanias à l'épreuve de l'épigraphie : considérations sur la cité de Mégare, ses cultes et ses bienfaiteurs à l'époque impériale », *CRAI* 2019, 4 (2022), p. 1151-1180.

[13] Pausanias, I, 40, 6.

[14] Théognis, 773-774 ; Pausanias, I, 42, 1-2.

[15] Scholie b à Pindare, *Néméennes*, V, 84 (éd. A. B. Drachmann).

à des périodes ultérieures (tels que les cultes d'Isis et de Sarapis) et l'ancienneté de certaines divinités (la Nuit, Dionysos *Nyktélios*, Aphrodite *Épistrophia*, Zeus *Konios*) reste sujette à conjecture. Il faut avouer qu'il n'est pas toujours aisé d'assigner une date précise à tel ou tel temple mentionné par Pausanias à l'époque impériale.

I. Les lieux de culte situés sur la Caria

Dans un article commun, C. Antonetti et P. Lévêque ont proposé l'existence d'une « opposition structurelle » entre les cultes célébrés sur les deux acropoles de Mégare. Pour les deux savants, les deux collines ont des significations complémentaires : « l'une pleinement vouée aux cultes anciens, mycéniens, l'autre en liaison étroite avec la fondation de la cité sous le patronage d'Apollon »[16].

Cette thèse a été ultérieurement approfondie par C. Antonetti, qui propose d'interpréter « les deux complexes religieux comme deux noyaux opposés : l'acropole orientale, la Caria (la plus ancienne), qui abrite les cultes « nocturnes » et chthoniens (le *mégaron* de Déméter, les temples de Zeus *Konios*, Aphrodite *Épistrophia*, Dionysos *Nyktélios* et l'*épimanteion* de la Nuit), et l'acropole occidentale, l'Alcathoos, dominée par Apollon, et qui comprend les temples d'Athéna *Nikè* et *Aiantis*, de Déméter Thesmophore et d'Apollon Pythien, Décathéphore et Archégète »[17]. Les deux acropoles seraient ainsi « l'expression d'une opposition structurale entre Nuit et Jour, entre le *kosmos* nocturne et chthonien d'une part et la « lumière poliade » de l'autre »[18]. Et, à partir de ce postulat, Antonetti a proposé une stratification chronologique des divers cultes mégariens. Ainsi, elle a identifié les différents noyaux religieux du panthéon local, qui dateraient du VIII^e^ siècle, des VIII^e^-VII^e^ siècles, de l'« archaïsme mûr », et, enfin, du début de l'époque classique[19].

Il n'est pas dans mon intention de mettre en doute la différence entre les cultes honorés sur les deux *acropoleis*. Assurément, centrée sur le culte d'Apollon Pythien, d'Athéna (probablement une Athéna *Polias*) et de Déméter *Thesmophoros*, l'acropole d'Alcathoos remplit une fonction essentiellement civique, tandis que la Caria, avec les cultes consacrés à la Nuit et à Dionysos *Nyktélios*, entretient un rapport étroit avec l'au-delà. La question qui se pose est celle de savoir si cette différence marquée remonte à l'époque archaïque ou si elle n'est pas une construction bien plus tardive, après le V^e^ ou le IV^e^ siècle.

---

[16] C. Antonetti, P. Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride… », p. 209.
[17] C. Antonetti, « Le culte d'Apollon… », p. 17.
[18] C. Antonetti, « Le développement du panthéon… », p. 35 ; cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 83-92.
[19] C. Antonetti, « Le développement du panthéon… », p. 35-46.

Pour répondre à cette question, commençons notre enquête en observant les cultes célébrés sur l'acropole orientale, tels qu'ils sont présentés chez Pausanias. On lit chez le Périégète la description suivante des ensembles sacrés situés sur la Caria :

> Μετὰ δὲ τοῦ Διὸς τὸ τέμενος ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἀνελθοῦσι καλουμένην ἀπὸ Καρὸς τοῦ Φορωνέως καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι Καρίαν, ἔστι μὲν Διονύσου ναὸς Νυκτελίου, πεποίηται δὲ Ἀφροδίτης Ἐπιστροφίας ἱερὸν καὶ Νυκτὸς καλούμενόν ἐστι μαντεῖον καὶ Διὸς Κονίου ναὸς οὐκ ἔχων ὄροφον. Τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα Βρύαξις καὶ αὐτὸ καὶ τὴν Ὑγείαν ἐποίησεν. Ἐνταῦθα καὶ τῆς Δήμητρος τὸ καλούμενον μέγαρον· ποιῆσαι δὲ αὐτὸ βασιλεύοντα Κᾶρα ἔλεγον.
>
> « Après le sanctuaire de Zeus, quand on monte à l'acropole qu'on nomme encore de nos jours Caria, du nom de Car, le fils de Phoroneus, on trouve un temple de Dionysos *Nyktélios* (de la nuit) ; on a construit aussi un sanctuaire d'Aphrodite *Épistrophia* (qui séduit les cœurs) ; il y a un sanctuaire oraculaire que l'on appelle de la Nuit, un temple de Zeus *Konios* (poudreux) : un temple qui n'a pas de toit ; la statue d'Asclépios est l'œuvre de Bryaxis ainsi que celle d'Hygie. C'est là aussi qu'il y a ce que l'on appelle le *mégaron* de Déméter. On disait que Car l'avait fait construire sous son règne »[20].

Concernant ce passage, le premier constat à faire est sa brièveté : à la différence des sanctuaires situés sur la colline d'Alcathoos ou en bordure de l'agora présentés en détail, Pausanias passe rapidement en revue les temples de la Caria. On n'y trouve aucune précision sur les rites, les sacrifices ou les traditions mythologiques. En réalité, trois éléments attirent l'attention du Périégète : l'absence de toit pour le temple de Zeus *Konios* ; le nom de l'auteur des statues d'Asclépios et d'Hygie, Bryaxis (ces statues se trouvaient probablement dans le sanctuaire d'Asclépios, qui serait évoqué par prétérition par Pausanias) ; et enfin, la construction du *mégaron* de Déméter, qui est attribuée à Car, le premier roi mégarien. On apprend ailleurs que ce fut à l'époque de Car que les Mégariens honorèrent pour la première fois Déméter dans des lieux de culte (*hiéra*) et que leur cité fut appelée Mégare[21].

Assurément, la mention de Bryaxis permet d'avoir un point d'ancrage dans le temps, car ce sculpteur remonte à la deuxième moitié du IV^e^ siècle[22]. Mais

---

[20] Pausanias I, 40, 6 (trad. J. Pouilloux, CUF).

[21] Pausanias, I, 39, 5 ; cf. E. Meyer, *s.v.* « Megara » 2, *RE* XV, 1931, col. 202 ; E. L. Highbarger, *The History…*, p. 39-40 ; K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 50-52 ; A. Muller, « Megarika », *BCH* 104, 1980, p. 83-89. Sur la présence d'un Asclépieion sur l'acropole orientale de Mégare, voir : A. Muller, « Megarika », *BCH* 107, 1983, p. 170, et F. Chamoux, *Pausanias, Description de la Grèce, Livre I, L'Attique*, Paris, 1992, p. 257.

[22] K. Hallof, S. Kansteiner, L. Lehmann, dans S. Kansteiner *et al.* (éd.), *Der Neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künstern der Griechen*, *Band III : Spätklassik*, Berlin-Boston, 2014, p. 478-506, *s.v.* Bryaxis (Βρύαξις) aus Karien.

pour Pausanias, le culte le plus ancien dans cet ensemble serait celui de Déméter, une divinité liée à la figure du roi Car et aux premiers temps de la cité. Notre enquête débute, dès lors, avec cette déesse, afin que nous comprenions les connexions entre les différents espaces cultuels mégariens.

Les cultes de Déméter

On voit que, d'après les Mégariens consultés par le Périégète, le nom de la cité fut tiré d'un lieu de culte de Déméter, le *mégaron*[23]. Mais selon d'autres récits, les *mégara* étaient des cavités du sol où l'on jetait des porcelets et d'autres offrandes lors des fêtes en l'honneur de Déméter, notamment lors des Thesmophories[24]. Il n'est pas exclu qu'un tel rite se soit aussi déroulé dans la ville de Mégare[25], puisque le culte de Déméter *Thesmophoros* fut célébré sur l'acropole d'Alcathoos[26]. L'épiclèse *Thesmophoros* rappelle que Déméter est la déesse qui apporte les lois aux hommes[27]. Selon une autre interprétation, elle serait celle « qui reçoit des θεσμοί », le mot signifiant ici des dépôts, une référence au rite des *mégara*[28].

Déméter *Thesmophoros* apparaît aussi dans le milieu colonial mégarien, à Mésambria. On a trouvé dans cette cité une stèle funéraire d'une prêtresse des déesses *Thesmophoroi*, Déméter et Coré descendue aux Enfers[29]. Mais il est difficile de savoir si ce culte mésambrien est un héritage de la métropole, vu la large diffusion de Déméter *Thesmophoros* dans le monde grec.

Par ailleurs, le Périégète situe à Mégare, près du Prytanée (en bordure de l'agora), le rocher du « Rappel » (*Anaklèthra*), qui fut nommé ainsi parce que

---

[23] J. N. Bremmer, « Demeter in Megara », dans A. Mastrocinque et C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, 2012, p. 25-26. Sur la célébration de Déméter à Mégare, voir aussi l'article de P. Avgerinou dans ce volume.

[24] Pausanias, IX, 8, 1 ; scholie à Lucien, *Dialogue des courtisanes*, II, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 17, 1 ; cf. A.-J. Festugière, « Les mystères de Dionysos », *RBi* 44, 3, 1935, p. 386-389 ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, s.*v.v.* μέγαρα, μέγαρον ; M. Gras et H. Tréziny, dans M. Gras, H. Tréziny, H. Broise, *Mégara Hyblaea. 5, La ville archaïque : l'espace urbain d'une cité grecque de Sicile orientale*, Rome, 2005, p. 553 ; I. Patera, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart, 2012, p. 231-248.

[25] C. Antonetti, « Megara e le sue colonie… », p. 88.

[26] Pausanias, I, 42, 6. G. Despinis, *Megarika*, Megara, 2010, p. 13-34, 155-160, fig. 11-23, identifie une statue de grandes dimensions découverte à Mégare en 1820 avec une statue de Déméter.

[27] F. Chamoux, *Pausanias...*, p. 263 ; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 86.

[28] F. Chamoux, *Pausanias...*, p. 263.

[29] *IGBulg.* I^2 342. Voir aussi le décret de Mésambria *IGBulg.* V 5095, qui honore une prêtresse de Déméter et Coré, et aussi la dédicace à Coré *IGBulg.* I^2 327. Cf. V. Velkov, « Le culte de Démèter à Mesambria Pontica », *Terra Antiqua Balcanica* 2, 1984 [1985], p. 441-444. Déméter apparaît aussi sur les monnaies de Mésambria : I. Karayotov, *The Coinage of Mesambria, vol. II. Bronze Coins of Mesambria*, Burgas, 2009, p. 70-73, 104-108, 396-397, pl. CXXX. Cf. D. Chiekova, *Cultes…*, p. 123-124.

Déméter s'y assit pour rappeler sa fille Coré. À l'époque impériale, les femmes accomplissaient ici un rite spécifique en souvenir des appels de la déesse[30]. A. Muller a proposé de localiser le rocher de Déméter sur le flanc méridional de la Caria, dans le secteur où l'on trouve encore aujourd'hui la caverne de Mourmoni. D'après lui, cette caverne aurait pu être interprétée comme une entrée des Enfers[31]. Le paysage a pourtant beaucoup changé depuis l'Antiquité dans la ville de Mégare et l'hypothèse de A. Muller reste encore à conforter par d'autres documents. Il n'est pas exclu que le rocher du « Rappel » soit situé plus près de l'agora, tel qu'il ressort de la description de Pausanias.

Force est aussi de constater que le rite en l'honneur des Deux Déesses met en lumière l'intention des Mégariens de s'approprier un mythe éleusinien. De fait, c'était à Éleusis que l'on situait habituellement la Pierre *Agélastos*, sur laquelle Déméter s'était assise lorsqu'elle recherchait sa fille. On a là un autre exemple d'une tradition mégarienne qui s'opposait à des versions athéniennes, notamment dans le cadre des conflits entre les Mégariens et les Athéniens au sujet des territoires de frontière (Éleusis, Salamine)[32].

Par ailleurs, selon Pausanias (I, 44, 3), il y avait un sanctuaire de Déméter *Malophoros* aux abords de Nisaia. Il s'agit d'un culte pratiqué depuis l'époque archaïque, car une *Malophoros* fut aussi célébrée dans le milieu colonial, à Sélinonte[33]. Le terme μῆλον peut être traduit soit par « mouton, petit bétail », soit par « pomme » (ou plus généralement par « fruit »), et c'est la raison pour laquelle cette épiclèse typiquement mégarienne a été expliquée de deux manières. La première interprétation s'appuie sur Pausanias, qui écrit à propos de la célébration de Déméter *Malophoros* par les Mégariens :

> λέγεται δὲ καὶ ἄλλα ἐς τὴν ἐπίκλησιν καὶ τοὺς πρώτους πρόβατα ἐν τῇ γῇ θρέψαντας Δήμητρα ὀνομάσαι Μαλοφόρον.
>
> « On dit bien des choses sur cette appellation : en particulier que ce furent les premiers éleveurs de moutons du pays qui avaient nommé Déméter *Malophoros* »[34].

À cette étymologie antique, on oppose une autre se fondant sur le vers suivant de Callimaque : Déméter « procure-nous des fruits, procure-nous du blé »

---

[30] Pausanias, I, 43, 2 ; cf. *Etymologicon Magnum*, *s.v.* Ἀνακληθρίς (éd. T. Gaisford).
[31] A. Muller, « Megarika », *BCH* 104, 1980, p. 89-92 ; cf. aussi V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 87 ; I. Patera, *Offrir…*, p. 243.
[32] J. N. Bremmer, « Demeter… », p. 30-31 ; cf. A. Robu, *Mégare…*, p. 63-76.
[33] A. Robu, « Sélinonte… », p. 58-59 (avec la bibliographie).
[34] Pausanias I, 44, 3 (trad. J. Pouilloux, CUF). Cf. E. Mantzoulinou-Richards, « Demeter Malophoros: the Divine Sheep-Bringer », *AncW* 13, 1986, p. 15-22 ; F. de Angelis, *Megara Hyblaia and Selinous. The Development of Two Greek City-States in Archaic Sicily*, Oxford, 2003, p. 187.

(φέρε μᾶλα, φέρε στάχυν)[35]. Ainsi, la *Malophoros* serait la divinité protectrice des arbres et des fruits de la terre[36]. C'est sans doute cette dernière interprétation que l'on doit privilégier, et cela non seulement à cause du rapport étroit qui existe entre Déméter et le monde agricole, mais aussi du fait que le mot μᾶλον (la forme dorienne de μῆλον) n'existe que pour désigner la « pomme », tandis que « mouton » se dit dans le dorien de Mégare, μῆλον, comme en *koinè*[37]. Bref, Déméter aurait aussi été célébrée à Mégare en tant que déesse qui est à l'origine de l'agriculture et de la civilisation, à la fois sur la Caria et dans le port de Nisaia.

On retiendra aussi que l'existence de plusieurs lieux de culte de la déesse témoigne de la place majeure occupée par Déméter dans le panthéon de la Mégare impériale. Cette opinion est corroborée par les inscriptions et les monnaies. À l'époque d'Hadrien, les Mégariens honorent l'impératrice Sabine en tant que « Nouvelle Déméter »[38], tandis que l'empereur est qualifié de *Pythios*[39] ou de « nouveau *Pythios* »[40]. L'assimilation du prince et de son épouse respectivement à Apollon et à Déméter, s'explique en bonne partie par le rôle que les Mégariens accordaient à ces deux divinités dans l'établissement de leur cité. Si Apollon aide le héros Alcathoos pour la construction des remparts, Déméter est associée, on l'a vu, au roi Car et, de manière générale, à l'instauration de « la vie civilisée »[41].

De même, la déesse est souvent représentée sur les monnaies de la Mégare impériale. Elle est figurée debout à droite, tenant des torches dans ses mains[42], et cette représentation rappelle l'image d'Artémis, une autre déesse porteuse de torches à Mégare (voir ci-après).

Pour conclure, le culte de Déméter illustre les connexions qui relient les deux acropoles : le *mégaron* bâti par le roi Car entretient fort probablement un lien avec le culte de Déméter *Thesmophoros* et de sa fille, Coré. À l'image des Athéniens, les Mégariens organisaient probablement, eux aussi, des fêtes exclusivement féminines, des Thesmophories. Il est permis de penser que des processions reliaient les différents lieux de culte consacrés aux Deux Déesses : le sanctuaire de Déméter *Thesmophoros* sur l'acropole d'Alcathoos, le *mégaron* de Déméter sur la Caria, le rocher du « Rappel » et peut-être même le sanctuaire de Déméter *Malophoros* dans le port de Nisaia.

---

[35] Callimaque, *Hymne à Déméter*, VI, 136.
[36] K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 175 ; D. White, « The Post-Classical Cult of Molophoros at Selinus », *AJA* 71, 1967 p. 350 ; M. Dewailly, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte. Contexte, typologie et interprétation d'une catégorie d'offrandes*, Naples, 1992, p. 145 ; W. M. Calder III, *The Inscriptions from the Temple G at Selinus*, Durham (North Carolina), 1963, p. 31-32.
[37] F. Chamoux, *Pausanias...*, p. 270 ; cf. J. N. Bremmer, « Demeter… », p. 32.
[38] *IG* VII 73 (= *IG* IV^2 2, 1126) et 74.
[39] *IG* VII 70 (= *IG* IV^2 2, 1124), 71 et 72 (= *IG* IV^2 2, 1125).
[40] *IG* VII 3491.
[41] V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 86.
[42] *BCD Pelop.*, p. 29, n^o 46 et p. 32-34, n^{os} 55, 59-61.

Le culte d'Asclépios

La célébration d'Asclépios fournit un autre exemple des passages cultuels entre les différentes zones sacrées des Mégariens. Plusieurs documents attestent que ce culte est fort important dans la Mégaride à l'époque hellénistique et impériale. Une statue d'Asclépios trouvée sur la Caria corrobore le témoignage de Pausanias sur la célébration de ce dieu dans ce secteur de la ville[43]. De plus, les statues d'Asclépios et d'Hygie, mentionnées par Pausanias, apparaissent à l'époque impériale sur des monnaies[44].

Mieux, on a trouvé en Mégaride deux dédicaces à Asclépios datant de l'époque impériale. L'une a été inscrite sur un autel à acrotères en marbre, issu des fouilles clandestines menées sur le Cithéron[45], lors desquelles on a aussi mis au jour une statue d'Asclépios debout, représenté à côté peut-être d'un *omphalos* ; celle-ci serait une copie de la statue vue par Pausanias sur la Caria[46]. Malheureusement, on possède peu d'informations sur ces trouvailles et il est difficile de savoir si elles proviennent d'un sanctuaire d'Asclépios sur le Cithéron ou s'il s'agit de découvertes fortuites, venant d'ailleurs, par exemple d'Aigosthènes.

En revanche, on sait que la seconde inscription consacrée à Asclépios a été découverte à Mégare. Cette dédicace associe Asclépios aux dieux égyptiens, à Sarapis et très probablement aussi à Isis[47]. Elle a été consacrée dans le temple d'Asclépios et d'Hygie sur la Caria ou dans le temple d'Isis sur la colline d'Alcathoos. De fait, en descendant de l'acropole occidentale par le nord, Pausanias voit un temple d'Isis, non loin du temple d'Artémis *Agrotera* et d'Apollon *Agraios*[48].

Assurément, les cultes d'Asclépios, Isis et de Sarapis sont des développements tardifs, ils ne remontent pas au-delà du IV^e^ siècle. Il est intéressant toutefois de constater l'existence d'une complémentarité entre ces cultes pratiqués sur les deux acropoles à l'époque hellénistique et impériale.

---

[43] A. Muller, « Megarika », *BCH* 108, 1980, p. 260.
[44] *BCD Pelop.*, p. 29-31, n° 46.3 : statue d'Asclépios (époque de Marc Aurèle) et n° 51.1 : statues d'Asclépios et d'Hygie (époque de Septime Sévère).
[45] *SEG* XXIX 431.
[46] E. Protonotariou-Deïlaki, *AD* 23, 1968 (1969), B 2, 458-459, pl. 423 γ ; cf. G. Despinis, *Megarika*, p. 103.
[47] A. Wilhelm, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien, 1909, p. 105, n° 91.
[48] Pausanias, I, 41, 3.

Les cultes liés au monde d'au-delà

Regardons maintenant les divinités célébrées sur la Caria et dont l'ancienneté est sujet à débat. Pausanias rapporte que la Nuit (*Nyx*) fait l'objet d'un culte à Mégare, son sanctuaire ayant un caractère oraculaire[49]. Le culte de la Nuit est connu ailleurs, notamment en Étolie, à Callipolis, où on a récemment trouvé une dédicace à la Nuit et à Artémis[50]. En revanche, les puissances oraculaires de la Nuit ne sont attestées qu'à Mégare et ici, le culte de la Nuit est à rapprocher du culte de Dionysos *Nyktélios*[51]. L'*Etymologicum Magnum* rapporte que cette épiclèse est attribuée à Dionysos en raison du fait que « ses mystères se célèbrent la nuit »[52], et un passage de Plutarque évoque le lien que ce dieu entretient avec le monde des morts[53].

Par ailleurs, on rappellera que Dionysos était célébré ailleurs dans la ville de Mégare. Pausanias localise en bordure de l'agora le sanctuaire de Dionysos *Patrôos* et de Dionysos *Dasyllios*[54], et sur la foi d'une inscription d'époque impériale, on peut aussi inférer la présence d'un Dionysos *Bakcheus*[55]. Selon C. Antonetti et P. Lévêque, dans la liste des cultes dionysiaques, Dionysos *Nyktélios* serait la divinité la plus ancienne. De même que la Nuit, ce Dionysos appartiendrait au noyau archaïque, voire même mycénien, du panthéon mégarien, en lien avec le monde des Enfers[56].

Pour vérifier cette hypothèse, il convient de se pencher sur la célébration du dieu dans le milieu colonial, car il n'est pas rare, on l'a vu, que les cultes les plus anciens soient repris dans les *apoikiai*. À cet égard, une inscription de Callatis mentionne au IV^e^ siècle un Dionysos *Bakcheus*, un Dionysos *Patrôos* et l'épiclèse *Dasyllios*, trois cultes également présents à Mégare[57]. Ce document, auquel s'ajoutent trois autres inscriptions, fait partie d'une série de réponses oraculaires

---

[49] Pausanias, I, 40, 6. Cf. C. Antonetti, P. Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride… », p. 206-208 ; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 86-87 ; *eadem*, « Nyx est, elle aussi, une divinité. La nuit dans les mythes et les cultes grecs », dans A. Chaniotis (éd.), *La Nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*, Vondœuvres, 2018, p. 150-155, qui met en rapport le culte de la Nuit avec des pratiques oniromantiques.

[50] D. Rousset, « Les inscriptions de Kallipolis d'Étolie », *BCH* 130, 1, 2006, p. 421-426.

[51] Pausanias, I, 40, 6.

[52] *Etymologicon Magnum*, *s.v.* Νυκτέλιος (éd. T. Gaisford)· Ὁ Διόνυσος, ᾧ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, IV, 15, qui évoque un Bacchus *Nyctelius.*

[53] Plutarque, *Sur l'E de Delphes,* 9 (= *Moralia* 389 A) ; cf. L. Beschi, D. Musti (éd.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro I, L'Attica*, Milan, 1982, p. 423 ; F. Chamoux, *Pausanias...*, p. 257 ; C. Antonetti, P. Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride… », p. 206.

[54] Pausanias, I, 43, 5.

[55] *IG* VII 107 (= *IG* IV^2 2, 1121) ; cf. A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, 2003, vol. I, p. 115 et vol. II, p. 37-38, n° 6, sur le culte de Dionysos *Bakcheus/Bakcheos*.

[56] C. Antonetti, P. Lévêque, « Au carrefour de la Mégaride… », p. 206.

[57] *ISM* III 48 A ; cf. A. Robu, « Kallatis… », p. 183-187.

fournies par l'oracle delphien d'Apollon aux Callatiens. Il existe néanmoins une différence dans la célébration de Dionysos en Grèce et dans le Pont Gauche : les cultes de Dionysos *Dasyllios* et de Dionysos *Patrôos* sont pratiqués dans le même sanctuaire à Mégare, tandis que Dionysos *Dasyllios* a gagné une certaine autonomie dans la cité pontique. De fait, l'épiclèse *Dasyllios* apparaît seule dans l'inscription *ISM* III 48 A, sans aucune mention du nom du dieu. En outre, un règlement sacré de Callatis atteste l'existence d'un *Dasyllieion*, un sanctuaire consacré à Dionysos *Dasyllios* seul[58].

Concernant le culte callatien de Dionysos *Bakcheus*, il convient de mentionner aussi une base de statue datant du Ier siècle, qui porte une dédicace à ce dieu[59]. On trouve à l'époque hellénistique dans l'onomastique callatienne des noms théophores (Βάκχος, Βακχίς), qui témoignent de la popularité de ce culte dans la colonie pontique[60].

Bref, la présence de Dionysos *Patrôos,* de Dionysos *Dasyllios* et de Dionysos *Bakcheus* à Callatis suggère, de manière indirecte, que ces cultes font aussi partie du panthéon classique de Mégare. Cette hypothèse est confirmée par le témoignage de Pausanias, qui mentionne la présence d'un satyre, œuvre de Praxitèle, à côté de la statue de Dionysos *Patrôos*. Cet ensemble remonte donc au moins au IVe siècle[61]. En revanche, aucun document ne témoigne de l'ancienneté de Dionysos *Nyktélios* et rien n'empêche que ce dieu soit un développement cultuel tardif, en lien avec l'importance que l'oracle de la Nuit a prise à l'époque hellénistique ou impériale.

Qu'en est-il des autres cultes célébrés sur la Caria et pour lesquels on a supposé également une antiquité reculée ? Pausanias mentionne deux autres temples : le temple d'Aphrodite *Épistrophia* (« qui séduit les cœurs ») et un temple de Zeus *Konios* (« poudreux »), sans toit. L'épiclèse *Épistrophia* dérive du verbe ἐπιστρέφω, « tourner »[62]. On a affaire à une Aphrodite séductrice, « qui

[58] *ISM* III 47, l. 6 et 8. Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XXX, 188-190, évoque un certain Dasyllios en tant qu'auxiliaire de Dionysos. Pour Avram, dans *ISM* III, p. 97, celui-ci serait originaire d'Héraclée du Pont, métropole de Callatis, tandis que selon F. Vian (éd.), *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, Tome X, Chants XXX-XXXII*, Paris, 1997, p. 13, n. 5, ce personnage serait en rapport avec le Péloponnèse et ses environs.

[59] *ISM* III 79. L'épiclèse *Bakcheus* a été restituée aussi dans l'inscription *ISM* III 80 (deuxième moitié du Ier siècle ap. J.-C.), qui témoigne de la consécration d'une « grotte » (*antron*) par une prêtresse d'Athéna à Dionysos.

[60] P. M. Fraser, E. Matthews (éd.), *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. IV, Oxford, 2005, *s.v.* Βάκχος 1. On a trouvé à Athènes un décret hellénistique d'un *thiasos* en l'honneur d'une femme de Callatis, une certaine Βακχὶς Φιλτοῦ Καλλατιανή : *SEG* XLVI 204 ; cf. D. Knoepfler, « Une femme de Callatis à Athènes dans un nouveau décret d'association religieuse au IIIe siècle av. J.-C. », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire*, Paris, 2016, p. 197-215.

[61] A. Robu, « Kallatis… », p. 187.

[62] Pausanias, I, 40, 6.

tourne les cœurs vers l'amour », mais dont les prérogatives, comme le rappelle V. Pirenne-Delforge, ont aussi un lien avec l'obscurité et la nuit. Ainsi, cette Aphrodite s'insérerait bien dans l'ensemble des divinités de la Caria, qui entretiennent un rapport étroit avec le monde des morts (Déméter, Nyx, Dionysos *Nyktélios*)[63]. Mais il s'agit là seulement d'une hypothèse, car le culte d'Aphrodite *Épistrophia* n'est attesté qu'à Mégare et on n'a aucun moyen de connaître son ancienneté et ses rapports exacts avec le monde de l'au-delà.

Quant à l'épiclèse *Konios* portée par Zeus à Mégare, elle n'est pas non plus attestée ailleurs et pour l'expliquer, les modernes ont proposé deux interprétations. E. L. Highbarger estime qu'on a affaire à un Zeus « qui soulève la poussière » (de κόνις, « poussière » ou « cendres »), allusion aux tourbillons de poussière soulevées par le vent, et en conséquence, aux pouvoirs de Zeus de contrôler le vent et la pluie[64]. V. Pirenne-Delforge, quant à elle, estime que le monde de la poussière est le monde des morts, et c'est la raison pour laquelle Zeus *Konios* devrait se rattacher au domaine de son frère, Hadès. Un argument en faveur de cette thèse serait aussi la localisation par A. Muller dans ce secteur de la ville du rocher du « Rappel » (*Anaklèthra*), qui est pour les Mégariens, on le sait, une entrée des Enfers[65]. Mais une fois de plus, si l'on doit associer Zeus *Konios* au monde souterrain, rien ne prouve que cette association date de l'époque archaïque. Elle peut très bien être liée à des traditions et des rites qui auraient pris naissance à l'époque classique ou hellénistique dans le contexte des rivalités entre Athènes et Mégare autour d'Éleusis et de ses cultes.

En conclusion, si les divinités liées au monde des morts constituent un pôle distinct à Mégare impériale, il reste difficile d'y voir un noyau purement ancien, qu'il soit mycénien, géométrique ou archaïque. Il est plus vraisemblable que ces développements cultuels ne remontent pas au-delà de l'époque classique, un fait qui expliquerait leur absence dans le panthéon des colonies mégariennes. De plus, il serait erroné d'opposer les ensembles cultuels de la Caria aux ensembles situés sur l'acropole d'Alcathoos, car il existe certainement une complémentarité entre les cultes célébrés sur les deux acropoles. On en veut pour preuve les cultes de Déméter, et peut-être aussi d'Asclépios, d'Isis et de Sarapis.

Mieux encore, la fonction politique n'est pas réservée uniquement aux divinités célébrées sur la colline d'Alcathoos (Apollon, Athéna). En réalité, c'est au pied de la Caria que les Mégariens affichaient leurs documents publics dans l'*Artémision* et l'*Olympieion*. Dès lors, nous sommes amenés, à ce stade de l'analyse, à nous pencher sur ces deux *épiphanestatoi topoi*, dont les fonctions et la proximité ont peu attiré l'attention des modernes.

---

[63] V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 88.
[64] E. L. Highbarger, *The History…*, p. 42-43.
[65] V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite…*, p. 87.

Le sanctuaire d'Artémis *Sôteira*

Étroitement associée à Apollon, le dieu tutélaire des Mégariens, Artémis est célébrée en Mégaride depuis l'époque archaïque jusqu'à l'époque impériale. On retient aussi qu'un mois du calendrier mégarien lui était consacré (le mois *Artémisios*[66]). Je me suis récemment penché sur les différents cultes mégariens d'Artémis et c'est la raison pour laquelle je me limiterai ici uniquement à rappeler les principales fonctions de la déesse[67].

Considéré comme « antique » par Pausanias, le sanctuaire d'Artémis *Sôteira* (« Salvatrice ») se situait au pied de la Caria, non loin de la fontaine de Théagénès. Ce bâtiment abritait les statues des Douze Dieux, œuvres de Praxitèle, et une statue en bronze d'Artémis, œuvre de Strongylion. On y ajouta à l'époque impériale des « portraits » (*eikones*) des empereurs[68]. Fait important, les Mégariens affichent au III^e^ siècle dans cet *Artémision* un décret octroyé à un bienfaiteur étranger[69]. A. Muller estime que ce lieu de culte ne serait autre que le sanctuaire d'Artémis que, selon Pausanias (I, 43, 1), Agamemnon aurait fondé lorsqu'il était venu chercher à Mégare le devin Calchas pour la guerre de Troie[70]. Si l'état de la documentation ne permet pas de confirmer (ou d'infirmer !) cette identification, il est certain que le qualificatif d'« antique », que le Périégète attribue au temple d'Artémis *Sôteira*, ne permet pas de remonter ce culte à l'époque archaïque. En réalité, les Mégariens célébraient la déesse pour son aide fournie lors de la seconde guerre médique. Ils pensaient qu'Artémis aurait empêché, probablement dans la région du Cithéron, les soldats de Mardonios d'envahir leur territoire. On retrouve cette Artémis tenant des torches dans ses mains sur un relief du IV^e^ siècle[71] et sur des monnaies de Mégare[72] et de Pagai[73]. La déesse a donc ici une fonction militaire et son culte apparaît à l'époque classique en lien avec la participation des Mégariens aux combats contre les Perses. Il serait donc inutile de chercher ce culte artémisiaque dans le monde colonial mégarien.

---

[66] A. Avram, dans *ISM* III, p. 110-115 ; A. Robu, « Coutumes et transferts institutionnels dans l'Antiquité : le calendrier de Mégare et de ses colonies », *Revue d'Études Sud-Est Européennes* 57, 2019, p. 144, 147.

[67] A. Robu, « Pausanias… », p. 1154-1163.

[68] Pausanias, I, 40, 2-3 et 44, 4. On possède aussi une dédicace à Artémis *Sôteira* de l'époque impériale : *IG* VII 112. Sur la célébration d'Artémis à Mégare, voir aussi L. Piccirilli, *MEGARIKA*…, p. 134-136 ; A. Muller, « Megarika », *BCH*, 105, 1981, p. 222-225.

[69] A. G. Kaloyéropoulou, « Un nouveau décret de proxénie de Mégare », *AAA* 7, 1, 1974, p. 140.

[70] A. Muller, « Megarika », *BCH* 105, 1981, p. 224-225.

[71] G. Despinis, *Megarika*, p. 103. Ce relief d'Artémis est aujourd'hui conservé au Musée national archéologique d'Athènes (n^o^ d'inventaire : 4540).

[72] *BCD Pelop.*, p. 29-33, n^os^ 41, 44, 47.2, 53.

[73] *Ibidem*, p. 35, n^os^ 65-66.

En revanche, on peut attribuer sans peur de se tromper une origine mégarienne à l'Artémis *Orthôsia* célébrée à Byzance à l'époque de la campagne de Darius contre les Scythes[74]. Car Artémis *Orthôsia* est mentionnée par deux inscriptions de Mégare, une dédicace du IV^e^ siècle[75] et une inscription honorifique de l'époque impériale pour une prêtresse de la déesse[76].

Malheureusement, Artémis *Orthôsia* n'apparait pas dans le récit de Pausanias et aucun document ne permet de localiser son lieu de culte à Mégare. Des scholies à Pindare témoignent du rôle important des femmes dans ce culte, celles-ci invoquaient, entre autres, l'aide de la déesse lors des accouchements[77]. On retiendra également que cette Artémis a aussi une fonction politique à Mégare, étant qualifiée de « protectrice des murs de la cité » dans l'inscription *IG* VII 113.

De même, la déesse fait l'objet d'un culte sur l'acropole occidentale et Pausanias rapporte qu'Alcathoos fonda sur cette colline le temple d'Artémis *Agrotéra* (« chasseresse ») et d'Apollon *Agraios* (« chasseur »)[78]. Avec son frère, elle accompagne Alcathoos, un étranger à Mégare, dans son action civilisatrice : ce n'est qu'après avoir tué le lion du mont Cithéron que le héros peut succéder au roi Mégareus et, en bâtissant les remparts, apparaître comme un nouveau fondateur de la ville. Il ne serait donc pas erroné de penser que cette Artémis *Agrotéra* est à la fois la déesse qui règne sur le monde sauvage et celle qui veille sur le territoire civique. Autrement dit, la fonction politique transparaît dans les cultes d'Artémis tels qu'ils sont célébrés sur les deux acropoles de Mégare.

On retrouve également la déesse en bordure de l'agora, ici, elle est honorée aux côtés de son frère et de sa mère dans le sanctuaire d'Apollon *Prostatèrios*, un dieu qui a, lui aussi, des prérogatives politiques. Ce temple abritait, entres autres, des statues d'Apollon, d'Artémis et de Léto, toutes les trois œuvres du grand Praxitèle[79].

Au demeurant, un autre culte qui a une signification politique à Mégare est sans nul doute le culte en l'honneur de Zeus *Olympios,* et c'est vers lui que doit s'orienter désormais l'analyse.

---

[74] Hérodote, IV, 87.
[75] L. Robert, *Collection Froehner. I. Inscriptions grecques*, Paris, 1936, p. 22, n^o^ 18.
[76] *IG* VII 113 ; cf. P. Liddel, P. Low, « Two Megarian Inscriptions at Brocklesby Park (UK) », *The Journal of Epigraphic Studies* 4, 2021, p. 53-61.
[77] Scholies à Pindare, *Olympiques*, III, 54a et 54c.
[78] Pausanias, I, 41, 3-6. Cf. E. L. Highbarger, *The History…*, p. 34, 55 ; L. Piccirilli, *MEGARIKA…*, p. 38-41.
[79] Pausanias, I, 44, 2.

Le sanctuaire de Zeus *Olympios*

Il convient de rappeler que les Mégariens honorent Zeus sous plusieurs épiclèses et dans différents endroits de leur territoire. On connaît deux sanctuaires de Zeus dans le secteur de l'acropole orientale, l'un consacré à Zeus *Olympios*, l'autre, on l'a vu, à Zeus *Konios*, tandis que le culte de Zeus et des Muses était pratiqué aux abords de l'agora[80]. De même, un sanctuaire de Zeus *Aphésios* se trouvait sur une falaise en bordure du golfe Saronique[81], et on a découvert près de Nisaia une inscription qui fait mention d'un Zeus *Meilichios*[82]. Le mois de *Machaneus/Machaneios* du calendrier mégarien peut même plaider en faveur d'un culte mégarien de Zeus *Machaneus*[83].

Parmi ces bâtiments sacrés, c'est l'*Olympieion* qui remplit principalement une fonction politique. Situé au pied nord-ouest de la Caria, il est à l'époque hellénistique le lieu d'affichage des documents publics. Les voyageurs modernes ont copié au XIX^e^ siècle plusieurs textes gravés sur un mur de soutènement : des décrets[84], une donation de terre[85] et sans doute aussi des catalogues militaires[86], des inscriptions, pour la majeure partie, aujourd'hui perdues.

Pausanias rapporte que la guerre du Péloponnèse empêcha les Mégariens d'achever la statue chryséléphantine de Zeus *Olympios*[87]. Réalisée par le sculpteur mégarien Théokosmos et par Phidias, cette statue n'avait que le visage en bois plaqué d'ivoire et d'or, le reste étant en argile et en plâtre. Au-dessus de la tête de Zeus, on voyait deux allégories divines, les Saisons et les Destinées. On trouve sans doute une représentation de cette statue sur les émissions monétaires locales qui reproduisent à l'époque impériale un Zeus assis, torse nu, un sceptre à la main gauche et un aigle ou une Victoire à la main droite[88].

Le Périégète ajoute que des pièces de bois à demi-travaillées destinées à la réalisation de cette statue se trouvaient encore derrière le temple à son époque. Ces éléments rappelaient encore à l'époque impériale les conflits qui avaient opposé les Mégariens aux Athéniens. Et c'est la même signification qu'il convient de donner à une offrande consacrée dans l'*Olympieion*, à savoir à l'éperon de

---

[80] *Ibid.*, I, 43, 6.
[81] *Ibid.*, I, 44, 9.
[82] G. C. Richards, « Archaeology in Greece, 1897-8 », *JHS* 18, 1898, p. 332 (*SEG* XXXVII 370).
[83] D. Chiekova, *Cultes…*, p. 164.
[84] *IG* VII 1-14.
[85] *IG* VII 43.
[86] *IG* VII 27-32. Sur les documents affichés dans l'*Olympieion*, voir : A. G. Kaloyéropoulou, « Un nouveau décret… », p. 142-143 ; A. Muller, « Megarika », *BCH* 108, 1984, p. 256-259 ; P. Liddel, « The Decree Culture of the Ancient Megarid », *CQ* 59, 2009, p. 428-433.
[87] Pausanias, I, 40, 4-5. Le *Périégète* localise aussi le monument d'Alcmène à proximité de l'*Olympieion* : *ibid.*, I, 41, 1.
[88] *BCD Pelop.*, p. 30, n^os^ 47.1 et 3. Cf. F. Chamoux, *Pausanias...*, p. 256.

bronze d'une trière prise par les Mégariens aux Athéniens lors de la guerre de Salamine.

Par ailleurs, le culte de Zeus *Olympios* témoigne des liens qui unissaient Mégare au grand sanctuaire panhellénique de Zeus en Élide. La description de Pausanias et les représentations monétaires suggèrent que la statue de Zeus réalisée par Théokosmos et Phidias s'apparentait beaucoup à celle de Zeus à Olympie. De plus, les Mégariens bâtirent vers la fin du VI^e^ siècle leur propre trésor à Olympie[89], à la suite d'une victoire contre les Corinthiens[90]. Plusieurs éléments de ce bâtiment sont encore conservés aujourd'hui. Le fronton du temple figure une Gigantomachie, une représentation qui offrait une analogie visuelle et idéologique avec la victoire des Mégariens, en la comparant à celle des dieux olympiens sur les Géants[91].

De même, on peut supposer la présence de Zeus *Olympios* dans la colonie mégarienne de Sélinonte, une cité qui, tout comme Byzance, avait bâti un trésor à Olympie[92]. Une inscription célèbre à Sélinonte le rôle de Zeus en tant que protecteur de la communauté[93], et le temple G découvert dans cette cité a été identifié à l'*Olympieion* par les modernes[94] . L'importance d'Olympie pour les Sélinontins est mise également en lumière par un célèbre règlement sacré, qui stipule la réalisation de sacrifices dans la cité siciliote avant la trêve olympique[95].

Les Byzantins avaient également des relations étroites avec l'Olympie : preuve en sont leur trésor déjà évoqué, ainsi qu'une inscription découverte dans ce sanctuaire panhellénique et attestant une offrande faite par la cité de Byzance à Zeus *Olympios*, vers la fin du VI^e^ siècle, en guise de remerciement pour une

---

[89] A. Mallwitz, *Olympia und seine Bauten*, Munich, 1972, p. 174-176 ; J. Heiden, *Die Tondächer von Olympia*, Berlin-New York, 1995, p. 25 ; C. Marconi, « Mito e autorappresentazione nella decorazione figurate dei *thesauroi* di età arcaica », dans A. Naso (éd.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*. *Atti del convegno internazionale*, Firenze, 2006, p. 165-168.

[90] Pausanias, VI, 19, 13-14. Cf. A. Robu, *Mégare…*, p. 55-81.

[91] C. Marconi, « Mito… », p. 168.

[92] Pausanias, VI, 19, 9-10 ; cf. A. Mallwitz, *Olympia…*, p. 170, 173-174 ; J. Heiden, *Die Tondächer…*, p. 18-23, 102-105.

[93] *IGASM* I^2 53. Cette inscription indique que parmi toutes les divinités, c'est surtout grâce à Zeus que les Sélinontins ont eu le dessus.

[94] D. Musti, « Storia, economia, urbanistica, architettura », dans P. Minà (éd.), *Urbanistica e architettura nella Sicilia greca*, Palerme, 2005, p. 3 ; C. Antonetti, dans C. Antonetti, S. De Vido, « Conflitti locali e integrazione culturale a Selinunte : il nuovo profilo della *polis* nell'iscrizione della vittoria », dans C. Antonetti et S. de Vido (éd.), *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a. C.). Arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, I, Pise, 2006, p. 149 ; F. Veronese, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padoue, 2006, p. 514-515.

[95] M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993, p. 14, col. A, l. 8. Cf. E. Curti, R. van Bremen, « Notes on the *Lex Sacra* from Selinus », *Ostraka* 8, 1999, p. 24 ; C. Grotta, *Zeus* Meilichios *a Selinunte*, Roma, 2010, p. 25.

victoire militaire (non précisée dans le document)[96]. Notons au passage que les Héracléotes font, eux aussi, une consécration à Olympie après leurs victoires contre les Mariandyniens[97]. De plus, R. Koerner a suggéré que le culte de Zeus *Olympios* était célébré à Mégara Hyblaea. Il cite en faveur de son hypothèse la mention d'un *archomaos* dans l'une des rares inscriptions trouvées dans cette cité (*IGDS* 20), un magistrat qui serait semblable au *iaromaos* d'Olympie. Malheureusement, le caractère fragmentaire de l'inscription ne permet guère de connaître les fonctions de ce magistrat (s'il s'agit bel et bien d'un magistrat !), et nous prive de toute possibilité d'interprétation[98].

Bien que le culte de Zeus *Olympios* ne soit pas arrivé dans les colonies par le biais de la métropole, il n'est pas exclu que le sanctuaire panhellénique d'Olympie ait participé au renforcement des liens entre Mégare et ses colonies. On peut invoquer en faveur de cette hypothèse le texte d'un accord concernant le retour à Sélinonte de bannis qui avaient cherché refuge à Mégare, une cité à identifier soit avec Mégara Hyblaea, soit avec Mégare de Grèce. Or, une copie de ce règlement, qui nous est parvenue, fut affichée vers 500 à Olympie[99].

Quant à la date de construction de l'*Olympieion* mégarien, celle-ci reste difficile à établir en l'absence de découvertes archéologiques. La présence d'un trésor mégarien à Olympie à la fin de l'époque archaïque pourrait suggérer une date dans le courant du VI^e^ siècle, mais il se peut que les deux bâtiments ne soient pas liés. De même, l'éperon d'un navire athénien consacré à Zeus après une victoire mégarienne dans la guerre pour Salamine, un conflit qui remonte aux VII^e^-VI^e^ siècles, ne peut pas nous éclairer sur la chronologie du temple[100]. Car il n'est pas exclu que cette offrande ait été reliée *a posteriori* à cette guerre archaïque entre Athènes et Mégare.

On soulignera, par ailleurs, que le sanctuaire de Zeus *Olympios* et l'*Artémision* voisin remplissent des fonctions analogues. Tout d'abord, les deux bâtiments sacrés sont à l'époque hellénistique des lieux d'affichage des documents, ils ont donc une fonction civique. Ensuite, ils deviennent tous les deux

---

[96] K. Hallof, K. Herrmann, S. Prignitz, « Alte und neue Inschriften aus Olympia I », *Chiron* 42, 2012, p. 217-218 (*SEG* LXII 264).
[97] Pausanias, V, 26, 7.
[98] R. Koerner, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Wien, 1993, p. 325, *ad* n° 85. Cf. L. Dubois, dans *IGDS*, p. 27, *ad* n° 20, qui propose de voir dans *to archomao* « un nom de mois dorien en -(ι)ος, bâti sur un nom de héros local », *Archomaos*. Selon A. Herda, « Megara and Miletos: Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire*, Paris, 2016, p. 32, les Hybléens qui consacrent à Olympie une statue de Zeus tenant un sceptre (Pausanias, V, 23, 6) seraient à identifier aux Mégariens de Sicile.
[99] *IGASM* I² 52 ; cf. D. Asheri, « Rimpatrio di esuli a Selinunte », *ASNP* 9, 2, 1977, p. 479-497 ; A. Robu, « Sélinonte… », p. 93.
[100] Cf. A. Robu, *Mégare…*, p. 58.

à l'époque impériale des lieux de mémoire : l'*Olympieion* conserve la mémoire des conflits avec Athènes (la guerre de Salamine, la guerre du Péloponnèse), tandis que celui d'Artémis *Sôteira* rappelle l'aide fournie par la déesse lors de la seconde guerre médique. Enfin, la proximité entre les deux sanctuaires au pied de la Caria n'est pas le fruit du hasard : des routes sacrées reliaient sans doute ces *épiphanestatoi topoi* aux espaces sacrés de l'agora et de l'acropole d'Alcathoos[101].

Après avoir passé en revue les cultes célébrés dans le secteur de l'acropole orientale, il est temps maintenant de nous pencher sur les sanctuaires situés sur l'acropole occidentale, un pôle religieux plein de significations mythologiques et politiques.

II. Les lieux de culte situés sur l'acropole d'Alcathoos

Pausanias répertorie plusieurs lieux de culte et tombes sur les flancs de l'acropole occidentale : le sanctuaire de Déméter *Thesmophoros*[102], celui d'Artémis *Agrotéra* et d'Apollon *Agraios*, le temple d'Isis[103], et trois bâtiments consacrés à Athéna[104]. On trouve également dans ce secteur de la ville le monument de Mégareus, le fils de Poséidon, et la tombe de Callipolis, le fils d'Alcathoos[105]. Cependant, la divinité qui domine cette colline est sans nul doute Apollon Pythien, le dieu qui guida les *apoikoi* mégariens à l'époque archaïque vers la Sicile, la Propontide et le Pont-Euxin, et qui fut honoré par des concours à l'époque hellénistique et impériale.

Le temple d'Apollon

Pausanias qualifie d'« antique » le temple d'Apollon situé sur l'acropole d'Alcathoos, et ajoute que ce bâtiment, originellement en briques, fut reconstruit en marbre à l'initiative d'Hadrien[106]. Cet appui est sans doute à l'origine de la décision des Mégariens d'accorder au prince le titre de *ktistès* (« bâtisseur »), ainsi que l'épithète de *Pythios* ou de « nouveau *Pythios* »[107]. Toujours selon le Périégète, cet *Apollônion* abritait les statues de culte d'Apollon *Pythios*, d'Apollon *Dékatèphoros* et d'Apollon *Archégétès*. On a là un ensemble cohérent, où chaque épiclèse vient rappeler un attribut spécifique du dieu, tout en insérant

[101] A. Robu, « Communautés cultuelles et dynamiques religieuses dans le monde grec antique. II… », p. 96.
[102] Pausanias, I, 42, 6.
[103] *Ibidem*, I, 41, 3.
[104] *Ibidem*, I, 42, 4.
[105] *Ibidem*, I, 42, 1 (tombe de Mégareus) : I, 42, 6 (tombe de Callipolis).
[106] *Ibidem*, I, 42, 5.
[107] *IG* VII 70 (= *IG* IV² 2, 1124), 71 et 72 (= *IG* IV² 2, 1125) ; *IG* VII 3491.

la cité des Mégariens dans des réseaux cultuels où Delphes et Argos occupent des places privilégiées.

Il convient de rappeler qu'Apollon Pythien de Delphes est le « dieu de la migration politique »[108] et c'est lui que les Grecs interrogent habituellement avant la fondation d'une *apoikia*. Ce fut égalemnt le cas de plusieurs fondations mégariennes. Ainsi, la cité d'Astacos fut installée en suivant les conseils de la Pythie et des oracles auraient également été délivrés par Apollon aux fondateurs de Byzance et d'Héraclée du Pont[109]. À l'époque impériale, Favorinus d'Arles rapporte l'histoire d'un jeune Mégarien de famille noble, un certain Lampos/Lampon, qui interrogea le dieu de Delphes sur la manière dont il pouvait obtenir « une descendance et une demeure »[110]. On n'en connaît pas la réponse, mais il est bien possible qu'Apollon ait recommandé la fondation d'une *apoikia*[111].

Le culte d'Apollon Pythien est célébré à l'époque hellénistique dans plusieurs établissements mégariens, à Sélymbria[112] et sans doute aussi à Mésambria[113] et à Callatis[114]. Mais c'est surtout à Chalcédoine qu'Apollon occupe la place principale dans le panthéon civique. Cette cité est d'ailleurs la seule *apoikia* mégarienne où le dieu a acquis un caractère prophétique. Des inscriptions hellénistiques confirment que les Chalcédoniens rendaient un culte à Apollon

---

[108] A. Jacquemin, « Les chiens de Thasos : interdit rituel et pratique coloniale », dans C. Balandier et C. Chandezon (éd.) *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique. Mélanges d'histoire ancienne rassemblés en l'honneur de Claude Vial*, Bordeaux, 2014, p. 130 ; cf. I. Malkin, « Apollo Archegetes and Sicily », *ASNP* 16, 4, 1986, p. 959-972.

[109] Memnon, *FGrHist* 434 F 12 (Astacos). Pour la question de l'authenticité des oracles qu'Apollon aurait fournis aux fondateurs de Byzance et d'Héraclée du Pont, voir : A. Robu, *Mégare…*, p. 231-233, 249 (Byzance), 295-298 (Héraclée du Pont). Sur l'appel des Mégariens à l'oracle de Delphes, voir aussi : A. Herda, « Megara… », p. 27-36, 95-100.

[110] Favorinus d'Arles, *Sur l'exil*, 24, 7-9 (éd. A. Barigazzi ; = XXII, 33-35, éd. A. Tepedino Guerra) : [ὁ δ]ὲ Ἀπόλ[λων] Λάμπον.[.]. τὸν Μεγαρέα φυγάδ[α ὄ]ντα οὕτῳς προσηγόρευ[σ]εν· κλε[ι]νὸς ἀνὴρ [ἥκ]ει γενεὰν ἔδραν τε μ[α]τεύων.

[111] E. Amato, « Apollo, Lampos/Lampone e la fondazione di Callatis ? (Nota a *Pap. Vat. gr.* 11*v*, col. 22, 33-35) », *Emerita* 75, 2, 2007, p. 319-338 ; A. Robu, *Mégare…*, p. 108.

[112] *I. Byzantion*, S 23.

[113] Malheureusement, l'épiclèse d'Apollon n'est pas conservée dans le décret *IGBulg.* I^2, 315, pour le médecin Glaukos. Cependant, compte tenu de la présence d'Apollon Pythien à Mégare et dans d'autres colonies mégariennes, il est probable que le sanctuaire mentionné par cette inscription de Mésambria est celui d'Apollon Pythien, comme l'ont suggéré A. Salatch, « Imago clipeta et εἰκὼν ἔνοπλος », *RA* 1937, 1, p. 14-25, surtout p. 18, et L. Robert, *OMS* V, p. 246 ; cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1960, 243 ; J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1972, 298 ; V. Velkov, « Inscriptions de Nessèbre », dans I. J. Venedikov (éd.) *Nessebre*, vol. I, Sofia, 1969, p. 194.

[114] D. M. Pippidi, « Inscription oraculaire de Callatis », *BCH* 86, 1962, p. 517-523 ; A. Avram, F. Lefèvre, « Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes », *REG* 108, 1995, p. 7-23 ; C. Antonetti, « Le culte d'Apollon… », p. 19 ; A. Avram, dans *ISM* III, p. 94 ; cf. *SEG* XLV 911-912.

Pythien, mais aussi à Apollon *Chrestèrios* (« Oraculaire ») dans un sanctuaire extra-urbain[115].

On ajoute que le temple d'Apollon sert de dépôt pour les archives civiques autant à Byzance[116] qu'à Mésambria[117]. Ce lieu de culte est situé à Byzance sur l'acropole de la cité[118]. Apollon n'apparaît pas sur les monnaies d'Héraclée du Pont[119], mais ses symboles (trépied, lyre) figurent sur des émissions monétaires de Chersonèse Taurique[120].

Les relations étroites entre Mégare et Delphes sont également corroborées par d'autres documents. À cet égard, on remarque que l'oracle de Delphes joue un rôle dans l'organisation de l'espace religieux dans la ville même de Mégare. À la mort du dernier roi, Hypérion, le fils d'Agamemnon, les Mégariens décidèrent d'élire un collège de magistrats, et, sur le conseil de l'oracle de Delphes, ils bâtirent la salle du Conseil sur le tombeau des héros de la cité[121]. De même, c'est en obéissant à un autre oracle que les Mégariens élevèrent en bordure de l'agora la tombe d'Orsippos/Orrhippos[122].

Grâce à Plutarque, on sait aussi que l'Amphictionie pyléo-delphique intervient en Mégaride au VI^e^ siècle pour punir un groupe de Mégariens (le *génos* des « renverseurs de chariots ») qui avait attaqué des théores du Péloponnèse en route pour Delphes. Les coupables sont contraints par les Amphictions à l'exil ou à la peine de mort[123].

Les Mégariens bâtirent un trésor à Delphes, vers la fin du VI^e^ siècle, et c'est sur le socle de cet édifice que les Delphiens ont inscrit aux IV^e^-III^e^ siècles

---

[115] *FD* III, 4, n° 372 ; *I. Kalchedon*, 5. Cf. K. J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London, 1996, p. 164-171; A. Robu, « Réflexions… », p. 137-155.

[116] *I. Byzantion*, 1, l. 49, 63-64.

[117] *IGBulg.* I², 307, l. 13-14 ; 307 bis, l. 27-28 ; 308 bis, l. 18 ; 308 *undecies*, l. 5-6 ; 312, l. 15.

[118] *Chronicon Paschale*, vol. I, p. 495 (éd. L. Dindorf).

[119] Cf. W. H. Waddington, E. Babelon, T. Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, 2, Paris, 1908 (réimpr. Hildesheim-New York, 1976), p. 343-383.

[120] Une monnaie de Chersonèse Taurique porte un Apollon au droit et un trépied au revers : S. A. Kovalenko, *Sylloge Nummorum Graecorum. State Pushkin Museum of Fine Arts. Coins of the Black Sea Region. Part I. Ancient Coins from the Northern Black Sea Littoral*, Leuven-Paris-Walpole MA, 2011, p. 76-77, n° 685 ; V. A. Anokhin, *The Coinage of Chersonesus IV Century B.C.-XII Century A.D.*, Oxford, 1980, p. 143, n° 176 (II^e^ siècle), une lyre figure sur des émissions d'époque impériale : S. A. Kovalenko, *Sylloge…*, p. 78-79, n^os^ 708-714, p. 80-81, 728, 737-741, 744-748 ; V. A. Anokhin, *The Coinage…*, p. 154-157, n° 275, 286-290, 296-307.

[121] Pausanias, I, 43, 3.

[122] *IG* VII 52.

[123] Plutarque, *Questions grecques*, LIX (= *Moralia* 304 E-F). Cf. L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, vol. I, Pisa, 1973, p. 25-27, n° 6 ; F. Lefèvre, *L'Amphictionie pyléo-delphique : histoire et institutions*, Athènes-Paris, 1998, p. 242 ; P. Sánchez, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes : recherches sur son rôle historique, des origines au II^e^ siècle de notre ère*, Stuttgart, 2001, p. 81-82 ; A. Robu, *Mégare…*, p. 87-89.

plusieurs décrets pour des Mégariens, ainsi qu'un décret pour deux ressortissants de Callatis[124]. À l'époque classique et hellénistique, Mégare figure parmi les cités du Péloponnèse qui ont le droit d'occuper à tour de rôle l'un des deux sièges doriens du Conseil amphictyonique, l'autre siège revenant aux habitants de la Doride[125]. Elle bénéficie encore de ce privilège à l'époque impériale : preuve en est une inscription honorifique pour le rhéteur mégarien Gaius Curtius Proculus (Proklos). Ce dernier remplit plusieurs fonctions, dont à trois reprises celle de délégué à l'Amphictionie[126].

Par ailleurs, il convient de noter que les Mégariens honorent Apollon par deux concours pythiques à l'époque hellénistique et impériale, appelés *Pythaeia* ou *Pythia* dans les documents. Une inscription citant au Ier siècle le palmarès d'un pugiliste anonyme mentionne les *Pythaeia* (Πυθάεια) et les « *Pythaeia* de la ville » (Πυθάεια [τὰ ἐν ἄ]στε[ι])[127]. On note que ce témoignage est corroboré par un passage de Philostrate qui rapporte qu'à l'époque d'Hadrien, les Mégariens ont interdit aux Athéniens la participation aux « Petits *Pythia* » (Πυθάεια τὰ μικρά)[128].

S'appuyant sur le récit de Philostrate, K. J. Rigsby estime que l'on doit inférer de ce passage l'existence de Grands *Pythaeia* (Πυθάεια τὰ μεγάλα). Ces concours se seraient déroulés à Tripodiskos, un bourg situé sur les pentes nord-est des monts Géraniens, et seraient les *Pythaeia* mentionnés dans le catalogue agonistique déjà évoqué, tandis que les Petits *Pythia* devraient être identifiés aux « *Pythaeia* de la ville » qui apparaissent dans la même inscription[129]. Plusieurs indices viendraient, selon Rigsby, appuyer cette thèse. Tout d'abord, le manque d'espace sur l'acropole occidentale, où se trouvait le sanctuaire d'Apollon Pythien, n'aurait pas permis l'organisation des Grands *Pythaeia*. Ensuite, la

---

[124] *FD* III, 1, nos 155-157, 160-163, 166, 169, 171, 174-175, 177, 180-182, 184-185, 187-194 (décrets pour des Mégariens), 158 (décret pour deux Callatiens). Cf. A. Avram, F. Lefèvre, « Les cultes… », p. 16.

[125] A. Avram, F. Lefèvre, « Les cultes… », p. 55-58 ; P. Sánchez, *L'Amphictionie…*, p. 39, 466.

[126] *IG* VII 106 (= *IG* IV^2 2, 1122), l. 10-11 : ἀμφι|κτυονεύσαντα τὸ · γ΄. Voir aussi Pausanias, X, 8, 5. Cf. F. Lefèvre, *L'Amphictionie*…, p. 58 et p. 131, n. 638, qui note que l'on ne sait pas si les Mégariens envoient à l'époque impériale des délégués pour le compte des Doriens du Péloponnèse ou pour celui de la Béotie. Proculus a aussi été désigné béotarque à deux reprises par sa cité, et cette mention confirme que Mégare est membre à cette époque de la Confédération béotienne. Voir à cet égard : D. Knoepfler, « L'exercice de la magistrature fédérale béotienne par des « étrangers » à l'époque impériale : conséquence de l'extension du *Koinon* en dehors des frontières de la Béotie ou simple effet d'une multi-citoyenneté individuelle ? », dans A. Heller et A.-V. Pont (éd.), *Patrie d'origine et patries électives : les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine. Actes du colloque international de Tours, 6-7 novembre 2009*, Bordeaux-Paris, 2012, p. 228-231.

[127] *IG* VII 48 ; cf. D. Knoepfler, « *Cupido ille propter quem Thespiae visuntur*. Une mésaventure insoupçonnée de l'Éros de Praxitèle et l'institution du concours des *Érôtideia* », dans D. Knoepfler (éd.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider*, Neuchâtel-Genève, 1997, p. 35-36 (*SEG* XLVII 468), qui date cette inscription après 86.

[128] Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 24, 528-529.

[129] K. J. Rigsby, « Megara and Tripodiscus », *GRBS* 28, 1987, p. 93-102.

situation de Mégare se reflèterait dans le milieu colonial, à Chalcédoine, où il y aurait eu deux sanctuaires d'Apollon, l'un consacré à Apollon *Pythaios* dans la ville, et l'autre appartenant à Apollon *Chrestèrios* sur le territoire. Enfin, le bourg de Tripodiskos/Tripodiskoi semble avoir abrité, à en croire Pausanias, un sanctuaire d'Apollon, dont le fondateur serait le héros argien Coroibos[130].

Il faut néanmoins avouer que le premier argument de K. J. Rigsby est faible, car nous n'avons aucune information sur l'importance de cette fête à Mégare. Les documents émanant des colonies ne sont pas d'un grand secours non plus, puisque d'une part, l'existence d'un sanctuaire d'Apollon dans la ville n'est pas assurée à Chalcédoine et, d'autre part, la topographie religieuse dans le milieu colonial est souvent bien différente de celle de la cité-mère[131]. Quant à l'*Apollônion* de Tripodiskos, nous en sommes réduits à des données mythologiques, ce qui rend bien difficile l'essai de connaître l'importance du culte d'Apollon dans ce bourg mégarien. Bref, la question de la localisation des concours pythiques reste ouverte et elle ne peut être résolue que par de nouvelles trouvailles en Mégaride.

On sait en revanche que les *Pythaeia* de Mégare, sans doute les Grands *Pythaeia*, sont devenus des concours panhelléniques à l'époque hellénistique et impériale. Des inscriptions agonistiques d'Épidaure, Messène, Sparte, Athènes et probablement aussi une inscription d'Hermionè en témoignent. Chose intéressante, ces concours sont associés à des *Rhômaia* à la basse époque hellénistique[132]. Notons aussi qu'un décret du Ier siècle découvert à Égine fournirait une autre attestation des concours pythiques de Mégare, à condition que l'on accepte la restitution proposée par K. J. Rigsby et l'origine mégarienne de

[130] Pausanias, I, 43, 8.

[131] A. Robu, « Réflexions… », p. 148-155.

[132] *IG* IV^2 1, 629, l. 6-7 : Πυθάεια καὶ Ῥώμαια τὰ ἐμ Μεγά|ροις ἵππιον καὶ ὁπλίταν (Épidaure) ; *SEG* LIX 411, col. I, l. 4 : Πύθια τ[ὰ] ἐν Μεγάροις (Messène) ; *IG* V 1, 659, l. 5-6 : Ἰυθα|ῆα (Sparte) ; B. D. Meritt, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 15, 3, 1946, p. 224 (*SEG* XXXVIII 179) : [Π]υθαῆα τὰ ἐν [- - -] (Athènes). Malgré le fait que le nom de la cité n'est pas mentionné, les *Pythaeia* attestés par les inscriptions de Sparte et d'Athènes sont des concours de Mégare : L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. II, Paris 1946, p. 11 ; J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1946-1947, 81. Pour l'inscription d'Hermionè *IG* IV, 673, l. 5 : [....]α τὰ(?) ἐν Με[γάροις], L. Robert, « Études d'épigraphie grecque », *RPh* 4, 1930, p. 36, n. 10 (= *Opera Minora Selecta*, tome II, Amsterdam, 1969, p. 1136, n. 10 ; cf. *SEG* XI 370), propose la restitution : [Πυθάει]α τὰ ἐν Με[γάροις]. Les concours pythiques de Mégare sont mentionnés aussi par des scholies à Pindare, *Olympiques*, VII, 157 ; *Néméennes*, III, 147 ; V, 84a. Cf. K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 84-85 ; L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 76 ; L. Moretti, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, 1953, p. 140 ; A. Robu, « Réflexions… », p. 140-141.

cette inscription[133]. On ajoutera qu'à l'époque impériale, le rhéteur Proculus, déjà évoqué, a rempli, entre autres, la charge d'agonothète des *Pythaeia*[134].

Signalons aussi ici l'hypothèse de K. Hanell selon laquelle l'appellation des concours pythiques de Mégare (Πυθάεια) serait un indice du rôle des Argiens dans l'introduction d'un culte d'Apollon en Mégaride. Ce nom, ainsi que l'épiclèse *Pythaios* portée par Apollon à Chalcédoine, plaideraient en faveur de l'existence originairement à Mégare d'un culte d'Apollon *Pythaeus*, tout comme à Argos. La présence dans les deux cités d'un Apollon *Lykeios* appuierait davantage cette hypothèse[135].

Cette reconstruction proposée par Hanell ne peut guère être vérifiée, faute de documents datant de l'époque archaïque. Néanmoins, il est important de souligner qu'à l'époque impériale, pour les Mégariens, le rôle de Delphes dans l'introduction du culte d'Apollon fut déterminant. Et la fondation de l'*Apollônion* de Tripodiskos par le héros argien Coroibos, suite à l'oracle de la Pythie, associe Mégare à la fois avec Delphes et Argos.

Les autres épiclèses portées par Apollon à Mégare sont aussi révélatrices des liens de la cité avec l'oracle de Delphes. Ainsi, l'épiclèse *Archégétès* relie Mégare à Delphes et rappelle l'aide fournie par le dieu au héros Alcathoos pour la construction des remparts de la cité[136]. Apollon est ici, comme ailleurs, un dieu « bâtisseur » et une inscription le considère comme « l'archégète de la cité » (ὁ τῆς πόλεως ἀρχηγέτης)[137]. Apollon et Alcathoos forment un couple divinité-héros qui apparaît comme fondateur d'un espace urbain, symbole de la naissance de la cité.

---

[133] *IG* IV^2 2, 750. La pierre a été remployée à Égine dans les murs de l'église locale. Le décret honore un *agoronamos*, un certain Diodoros, pour avoir réussi à fournir le stock de grains nécessaire à la cité lorsqu'elle était confrontée à la guerre et aux attaques de pirates. Diodoros reçoit une couronne qui sera proclamée lors de trois fêtes, les Dionysies, les *Rhômaia* et une troisième fête dont le nom est difficile à restituer. K. J. Rigsby, « Aegina and Megara (IG IV 2^2, 750) », *CPh* 105, 2010, p. 310 (*SEG* LX 282), date l'inscription de 84/3 et restitue les lignes 31-33 ainsi : ἔν τ[ε] τοῖς Διον[υσίοις καὶ| Πυθ]αείοις καὶ [Ῥ]ωμαί[οι]ς οἷς ἄγ[ει ἀ πόλις| τῶι τ]ε Ἀπόλλωνι [καὶ] τᾶι Ῥώμα[ι]. Selon lui, la provenance mégarienne s'appuie sur le fait que le décret est écrit en dialecte dorien et sur l'association des *Pythaeia* et des *Rhômaia*, déjà attestée à Mégare (voir *IG* IV^2 1, 629).

[134] *IG* VII 106 (*IG* IV^2 2, 1122 ; *IG* VII^2 1, 108), l. 4-5 : ἀγωνοθέτην Πυ|θαήων.

[135] K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 84 : « Dies beweist nun wieder, dass die Epiklese des Gottes nicht Πύθιος sondern Πυθαεύς war, und diese Feststellung ist für die Kultgeschichte von grosser Bedeutung, denn die Namensform Πυθαεύς ist spezifisch argivisch und findet sich nur im Bereich des argivischen Einflusses. » ; cf. M. Piérart, « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos* 3, 1990, p. 324.

[136] A. Alvino, « I *Prodomeis* nel culto megarese : divinità senza volto ? », dans *Religione e città nel mondo antico. Atti. Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11, 1980-1981, Roma, 1984, p. 4-5 ; M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, 1998, p. 92-94 ; *idem*, « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, 1998, p. 301-311 ; A. Robu, « Réflexions… », p. 138-139. Cf. I. Malkin, « Apollo Archegetes… », p. 962-963.

[137] *SIG*^{3} 653, A, n^o 22. Cf. Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 55-57.

Un troisième Apollon était célébré sur l'acropole d'Alcathoos, il portait l'épiclèse de *Dékatèphoros* ; celui-ci est le dieu « receveur de dîme », que les Grecs honorent en particulier après une victoire militaire[138]. À cet égard, C. Antonetti estime que l'épiclèse *Dékatèphoros* pourrait aussi témoigner du rôle du dieu dans la colonisation mégarienne. D'après elle, la *dékatè* (la « dîme ») peut être interprétée comme une référence au renvoi d'une partie des Mégariens de leur pays en tant qu'offrande au dieu de Delphes[139]. Si l'on accepte cette opinion, cela pourrait expliquer la décision des Mégariens de célébrer Apollon *Dékatèphoros* et Apollon Pythien dans le même temple.

Quant au lien entre Alcathoos, Apollon et Artémis, celui-ci est également illustré, on l'a vu, par le temple que le héros mégarien consacra à Artémis *Agrotera* et à Apollon *Agraios*. Ce dernier bâtiment est signalé par Pausanias (I, 41, 3-6) lorsqu'il descend de l'acropole occidentale, en allant vers le nord. Selon une légende locale, déjà mentionnée, les deux divinités aidèrent Alcathoos à tuer le lion du mont Cithéron, un exploit qui assura au héros le droit de succéder au roi Mégareus.

Pausanias évoque aussi la présence sur l'acropole d'Alcathoos d'un ensemble constitué d'un autel des dieux *Prodomeis* (« premiers constructeurs »), auxquels Alcathoos fut le premier à sacrifier, et d'une pierre sur laquelle Apollon déposa sa cithare pour aider Alcathoos à construire le rempart de la ville[140]. Les *Prodomeis* sont des dieux « bâtisseurs », ils sont célébrés pour leur rôle dans la fondation de la cité et leur autel remplit la fonction de foyer sacré pour les Mégariens.

Signalons aussi ici que des vers attribués à Théognis rappellent l'aide fournie par Apollon à Alcathoos et invoquent *Phoibos* pour protéger la cité contre les attaques des Mèdes[141]. Le poème de Théognis commence du reste par l'invocation d'Artémis et d'Apollon, ce qui laisse penser que les deux Létoïdes occupaient une place prééminente dans le panthéon mégarien de l'époque archaïque[142].

Notons au passage qu'Apollon fait aussi l'objet d'un culte ailleurs dans la ville et dans le territoire. Le sanctuaire d'Apollon *Prostatèrios* est situé par

---

[138] Voir C. Vatin, « L'Apollon des Mégariens à Delphes », *MEFRA* 95, 2, 1983, p. 628-633, à propos d'une statue d'Apollon consacrée par les Mégariens « en tant que dîme » à Delphes.

[139] C. Antonetti, « Le culte d'Apollon… », p. 21 ; cf. I. Malkin, « Inside and Outside: Colonisation and the Formation of the Mother City », dans B. d'Agostino et D. Ridgway (éd.), *Apoikia. I più antichi insediamenti greci in Occidente : funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Naples, 1994, p. 3-4 ; A. Robu, *Mégare*..., p. 114-115.

[140] Pausanias, I, 42, 1-2 ; cf. E. L. Highbarger, *The History*..., p. 50-51 ; A. Alvino, « I *Prodomeis*… », p. 7-8 ; F. Chamoux, *Pausanias*..., p. 260-261 ; M. Detienne, *Apollon*..., p. 94 ; A. Robu, *Mégare*..., p. 253-254.

[141] Théognis, 773-782.

[142] *Ibidem*, 1-14.

Pausanias (I, 44, 2) en bordure de l'agora, et ce culte a une fonction politique[143]. De plus, dans l'ancien gymnase, un bloc de pierre taillée en pyramide fut considéré comme une représentation d'Apollon *Karinos*[144]. On a interprété cette appellation comme étant en rapport avec Car, le premier roi des Mégariens. Mais, selon une autre opinion, Apollon *Karinos* n'est autre qu'Apollon *Karneios* (dont l'épiclèse est tirée du κάρνος, « mouton »), divinité fréquente dans les cités doriennes[145]. On pourrait mentionner en faveur de cette dernière hypothèse la présence du mois de *Karneios* dans le calendrier mégarien, lors duquel on célébrait fort probablement le culte d'Apollon *Karneios* à Mégare et dans ses colonies[146].

Les modernes ont aussi interprété l'obélisque représenté entre deux dauphins sur des monnaies en bronze de Mégare de la seconde moitié du III^e^ siècle et du début du II^e^ siècle comme un symbole d'Apollon *Karinos*[147]. Mais en réalité, cet objet doit être mis en rapport avec Apollon *Agyieus*, un dieu dont le symbole est un pilier conique ou un obélisque[148]. Deux autres arguments appuient cette hypothèse. Tout d'abord, un mythographe mégarien, Dieuchidas, évoque la célébration d'Apollon *Agyieus* par les Doriens, et implicitement par les Mégariens[149]. Ensuite, ce dieu apparait dans les colonies mégariennes : Apollon *Agyieus* remplit vers la fin du I^er^ s. ou au début du I^er^ s. ap. J.-C. la fonction d'éponyme à Callatis[150], et son symbole (un obélisque ou un pilier conique) figure sur des monnaies de Byzance[151] et d'Anchialos, un établissement du Pont Gauche, qui passa à une époque indéterminée sous le contrôle de Mésambria. On peut donc affirmer sans peur de se tromper que c'est par le biais des Mésambriens que le culte d'Apollon *Agyieus* fut introduit à Anchialos[152].

---

[143] M. Detienne, *Apollon…*, Paris, 1998, p. 124-125.
[144] Pausanias, I, 44, 2.
[145] E. L. Highbarger, *The History…*, p. 34-35.
[146] A. Robu, « Coutumes…», p. 147 ; *contra* A. Herda, « Megara… », p. 77. Sur le culte d'Apollon *Karneios* et son rôle dans la création d'une identité dorique, voir aussi : E. Zingg, « Apollon in Knidos », *MH* 75, 2018, p. 25-55.
[147] B. V. Head, *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*[2], Oxford, 1911 (réimpr. London, 1963), p. 393-394 ; cf. J. H. Kroll, *Sylloge Nummorum Graecorum, Deutschland. Staatliche Münzsammlung München*, *14. Heft (Attika, Megaris, Ägina, Nr. 1-601)*, München, 2002, n^os^ 489-492 ; *BCD Pelop.*, p. 25, n^os^ 20-21.
[148] E. L. Highbarger, *The History…*, p. 35 ; K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 168-169 ; M. D. Trifirò, « L'*Agyieus* di Apollo tra Numismatica e Archeologia », dans M. Caccamo Caltabiano, C. Raccuia et E. Santagati (éd.), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Atti delle giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher (Messina, 17-19 dicembre 2007)*, Messine, 2010, p. 267-275 ; M. Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, 2012, p. 271-206, surtout p. 287-288 ; A. Herda, « Megara… », p. 85-86.
[149] Dieuchidas, *FGrHist* 485 F 2 (= L. Piccirilli, *MEGARIKA…*, p. 20).
[150] *ISM* III 30.
[151] K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 169.
[152] L. Ruscu, « Apollo Agyeus in Mesambria », *Kernos* 22, 2009, p. 125-132.

Par ailleurs, le culte d'Apollon fut aussi célébré sur le territoire de Mégare. Une inscription récente témoigne de la célébration d'Apollon *Apotropaios* dans un sanctuaire archaïque près de Pagai[153]. Et ce dieu apparaît aussi dans le milieu colonial : à l'époque hellénistique, l'oracle de Delphes recommande aux Callatiens de sacrifier, entre autres, à Apollon *Apotropaios*[154].

En outre, Pausanias mentionne la présence d'une statue d'Apollon dans le sanctuaire de Zeus *Aphésios* situé au sommet des Roches Scironiennes[155]. Il évoque également deux sanctuaires d'Apollon dans la Mégaride : l'un fut fondé par l'Argien Coroibos à Tripodiskos[156], et un temple d'Apollon *Latôos* (« fils de Létô ») se trouvait à la frontière de Mégare avec Corinthe[157]. Ce sanctuaire de confins sert à la cité, probablement déjà dès l'époque archaïque, à délimiter ses frontières politiques et à marquer son emprise sur le territoire[158].

Un autre Apollon dont la célébration remonte à l'époque archaïque est Apollon *Lykeios*, divinité connue à Argos et qui était considérée, on l'a vu, par K. Hanell comme une preuve de l'influence argienne sur Mégare archaïque[159]. Le culte d'Apollon *Lykeios* est attesté par une inscription datant de la fin du VI^e^ siècle ou du début du V^e^ siècle[160].

On retrouve la trace des épiclèses *Latôos* et *Lykeios* dans les mois de *Latoios* et *Lykeios* du calendrier mégarien[161]. On a là un indice supplémentaire de l'ancienneté d'Apollon *Latôos* et d'Apollon *Lykeios* à Mégare. Notons au passage que, selon A. Avram, deux autres mois du calendrier mégarien, *Petageitnios* et *Apellaios*, pourraient être en rapport avec la célébration du culte d'Apollon[162].

À l'époque romaine, un Apollon *Mouseios* apparaît mentionné sur une base de marbre blanc juste après les noms d'Auguste, de César et des Muses[163]. Selon P. Foucart, cette inscription atteste que « les Mégariens associèrent dans le même culte les Muses, le divin César et Auguste, appelé Apollon *Mouseios* »[164].

---

153 P. Valta, *AD* 60, 2005, p. 124-126, p. 125 (*SEG* LXI 334).
154 *ISM* III 48 B-49.
155 Pausanias, I, 44, 9
156 *Ibidem*, I, 43, 8.
157 *Ibidem*, I, 44, 10.
158 Cf. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e^-VII^e^ siècles*[2], Paris, 1995.
159 K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 83-84.
160 *IG* VII 35. Cf. E. L. Highbarger, *The History…*, p. 36 ; M. L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma, 1976, p. 151 et p. 304, n° 804.
161 A. Robu, « Coutumes… », p. 147.
162 A. Avram, dans *ISM* III, p. 94.
163 *IG* VII 36 (= *IG* IV² 2, 1116).
164 P. Foucart, *Explication des inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure*, Paris, 1873 ?, Supplément à Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure. Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure. Deuxième partie : Mégaride et Péloponnèse. Section I : Mégaride*, Paris, 1848, p. 11.

On a affaire ici à un développement cultuel tardif, mais cela n'empêche pas une date plus haute pour le culte mégarien d'Apollon *Mouseios*.

Enfin, les monnaies témoignent, elles aussi, de la place centrale qu'Apollon occupe dans le panthéon mégarien. Des monnaies en argent datant des IV^e^-III^e^ siècles présentent au droit une tête d'Apollon et au revers l'abréviation du nom de la cité entre trois (ou cinq) croissants ou à côté d'une lyre. La tête d'Apollon figure aussi sur le droit des monnaies en bronze frappées par les Mégariens à l'époque hellénistique. Le revers de ces monnaies est décoré parfois d'une lyre ou d'un trépied, symbole d'Apollon Pythien, entouré d'une guirlande[165]. On remarque qu'Apollon apparaît encore sur les monnaies de la Mégare impériale[166]. De plus, la statue d'Apollon Archégète, mentionnée par Pausanias (I, 42, 5), est probablement celle qui est représentée devant un *omphalos* sur les revers de deux monnaies mégariennes de l'époque sévérienne. Le dieu est figuré sur ces deux émissions en tant qu'Apollon citharède[167].

Pour conclure, on retiendra qu'Apollon remplit des fonctions variées à Mégare : il est notamment célébré en tant que dieu fondateur et protecteur de la communauté politique sur l'acropole d'Alcathoos et en bordure de l'agora. Cette fonction est aussi mise en lumière par les liens étroits qu'il entretient, d'une part, avec sa sœur, Artémis, et, de l'autre, avec le héros Alcathoos. Les documents témoignent d'autres cultes anciens d'Apollon dans la ville (*Karinos*, *Lykeios*) et sur le territoire, à Tripodiskos, aux abords de Pagai (Apollon *Apotropaios*) ou encore à la frontière avec Corinthe (Apollon *Latôos*).

L'arrivée des Romains dans le monde égéen produit à Mégare des changements dans le domaine de la religion et en particulier dans la célébration du principal dieu de la cité. Ainsi, des *Rhômaia* sont associés aux *Pythaia* à la basse époque hellénistique, tandis que César et Auguste sont célébrés aux côtés d'Apollon *Mouseios*. Les bienfaits d'Hadrien déterminent les Mégariens à considérer l'empereur comme un « nouveau Pythios », et ce n'est sans doute pas un hasard si le prince décida de restaurer le temple d'Apollon Pythien, le dieu *ktistès* des Mégariens. On peut penser que la grande ancienneté de ce bâtiment fut l'un des éléments qui attira l'attention de l'empereur philhellène.

---

[165] B. V. Head, *Historia…*, p. 393 ; I. Pafford, « Megara : the Denominational System and Chronology of the Hellenistic Coinage », dans B. Kluge et B. Weisser (éd.), *XII. Internationaler Numismatischer Kongress (Berlin 1997). Akten-Proceedings-Actes*, Berlin, 2000, p. 347-350 ; J. M. Kroll, *Sylloge…*, n^os^ 471-478, 486-502, 502-505 ; *BCD Pelop.*, p. 21-25, n^os^ 1-6, 8-12, 14-19.
[166] B. V. Head, *Historia…*, p. 394 ; J. M. Kroll, *Sylloge…*, n^os^ 506 et 508 ; *BCD Pelop.*, p. 30-33, n^o^ 51.5.
[167] M. Flashar, *Apollon Kitharodos. Statuarische Typen des musischen Apollon*, Köln-Weimar-Wien, 1992, p. 20-24, 218-222 ; C. Antonetti, « Le culte d'Apollon… », p. 18.

Les trois temples d'Athéna

Une autre divinité poliade qui protège les Mégariens, depuis l'acropole occidentale, est la déesse Athéna. Pausanias témoigne de la présence de trois temples d'Athéna dans ce secteur de la ville[168]. Le premier bâtiment fut consacré à Athéna, dont l'épiclèse n'est pas mentionnée pas le Périégète, mais la localisation de cet édifice au sommet de l'acropole invite à penser qu'il s'agit d'Athéna *Polias*, divinité acropolitaine par excellence. On connaît l'exemple d'Athéna *Polias* sur l'acropole d'Athènes, et la déesse porte la même épiclèse dans le milieu colonial mégarien, à Callatis[169]. Mais on est en droit de se demander si c'est par un transfert depuis la métropole qu'il faut expliquer la présence de ce culte dans la cité pontique[170], car le culte d'Athéna *Polias* s'est diffusé dans divers endroits du monde grec et en dehors des réseaux « métropole-colonies ».

À l'image de la statue d'Athéna réalisée par Phidias à Athènes, une statue chryséléphantine de la déesse se trouvait dans le temple mégarien. Il est permis de penser que les Mégariens ont voulu rivaliser avec les Athéniens dans la célébration du culte d'Athéna sur l'acropole d'Alcathoos. La présence à cet endroit d'un second temple consacré à Athéna *Nikè*, tout comme sur l'acropole d'Athènes, renforcerait cette hypothèse. La statue représentant *Nikè,* trouvée en 1820 à Mégare, fut probablement consacrée dans ce dernier temple[171].

Le troisième temple, dédié à Athéna *Aiantis* (« d'Ajax »), illustre les prétentions des Mégariens sur Salamine, île dont la possession fut longtemps disputée à l'époque archaïque entre Mégare et Athènes[172]. Pausanias estime que la statue présente dans ce temple date du règne d'Ajax sur la Mégaride. Il transmet aussi une légende locale selon laquelle Ajax, le roi de Salamine, en tant que fils de Télamon et de la Mégarienne Périboia, fut le successeur du roi mégarien Alcathoos, son grand-père maternel.

Les archéologues ont retrouvé sur l'acropole d'Alcathoos les fondations de deux temples. Ainsi, un temple périptère a été identifié au sommet de la colline. La date de la construction initiale semble remonter à la fin du VII^e^ siècle ou au début du VI^e^ siècle, compte tenu des trouvailles (céramiques, figurines féminines en terre cuite). Sur la foi de Pausanias, il a été identifié avec le temple d'Athéna *Polias*[173]. Mais en l'absence d'une confirmation épigraphique, cette identification ne peut être acceptée qu'à titre d'hypothèse.

---

[168] Pausanias, I, 42, 4.
[169] *ISM* III 76.
[170] C'est la piste suivie par D. Chiekova, *Cultes…*, p. 224 ; cf. A. Avram, dans *ISM* III, p. 94-95.
[171] Sur la découverte de la *Nikè* de Mégare, statue se trouvant aujourd'hui au Musée archéologique national d'Athènes, on lira G. Despinis, *Megarika*, p. 13-34, 149, fig. 1.
[172] A. Robu, *Mégare*…, p. 55-81 (avec la bibliographie).
[173] I. Threpsiades, I. Travlos, *PAAH*, 1934, p. 48-50, fig. 5 ; I. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, 1988, p. 258, 267, fig. 331 ; E. Tsalkou, « A 'Peridiavasis' in the City of

De même, on a mis au jour un second temple datant de la première moitié du Ve siècle et ayant des dimensions de 7,05 m x 4,12 m. Il s'agit peut-être de l'un des trois temples d'Athéna, ou encore d'un autre bâtiment situé dans cette partie de la ville, par exemple le temple d'Apollon *Pythien* ou celui de Déméter *Thesmophoros*[174].

Il convient d'ajouter que les plus anciens documents épigraphiques attestant le culte d'Athéna à Mégare remontent à la fin de l'époque archaïque. Il s'agit de deux inscriptions dédicatoires : la première a été gravée vers 500 sur le bord d'une phiale à *omphalos*, en argent et avec décor de feuilles de lotus. L'inscription fait mention de l'Athéna des Mégariens. Chose exceptionnelle, cette phiale n'a pas été trouvée en Mégaride, mais dans une tombe de la fin du IVe siècle de Kozani (près de Béroia, en Macédoine)[175]. J. et L. Robert ont suggéré que cette coupe avait été apportée en Macédoine par un officier de Démétrios Poliorcète, rentré au pays après avoir participé au pillage de Mégare, effectué en 307/6 par l'armée macédonienne[176]. Selon une autre interprétation, l'inscription ferait mention des habitants de Mégare de Macédoine, ville qui n'est connue que par un passage de Plutarque (*Pyrrhus*, 2, 2-3)[177]. Cette hypothèse est néanmoins contredite par l'alphabet employé et la graphie de l'ethnique Μηεγαροῖ, qui est bien attestée pour la cité de la Grèce centrale[178].

La seconde dédicace, trouvée cette fois-ci à Mégare, a été inscrite sur une plaque de bronze. Elle date du milieu du Ve siècle et mentionne une dîme offerte à la déesse par des dévots ayant probablement échappé aux pirates[179].

À l'époque impériale, le revers de plusieurs émissions monétaires représente une statue d'Athéna à la lance et au bouclier, et les modernes ont

---

Megara in the 5th and 4th Centuries B.C. », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire*, Paris, 2016, p. 262.

[174] P. Zoridis, *AD* 35, 1980, p. 48-50 ; *idem*, *AD* 37, 1982, p. 37 ; E. Tsalkou, « A "Peridiavasis"… », p. 262.

[175] *SEG* XIII 306 ; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*[2], Oxford, 1990, p. 137, nº 2 ; A. D. Rizakis, I. Touratsoglou, *Epigraphes Anô Makedonias*, Athènes, 1985, p. 20, nº 2.

[176] J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1951, 137.

[177] N. G. L. Hammond, dans N. G. L. Hammond, G. T. Griffith, *A History of Macedonia*, vol. II, Oxford, 1979, p. 96 ; la même interprétation chez G. Karamitrou-Mentésidi, « Phiale à *omphalos* », dans S. Descamps-Léguime (éd.), *Au royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine antique. Exposition organisée à Paris, au Musée du Louvre, du 13 octobre 2011 au 16 janvier 2012*, Paris, 2011, p. 535-536.

[178] La graphie Μηεγαροῖ apparaît dans le règlement trouvé à Olympie et qui établit les conditions pour le retour des Sélinontins qui avaient cherché refuge à Mégare : *IGASM* I[2] 52 ; cf. A. Robu, « Sélinonte… », p. 93. Voir de même, une inscription *IG* V 1, 1533 (Ve siècle), trouvée dans l'île de Proté, qui fait mention d'un Μηεγαρεύς.

[179] *IG* VII 37 ; cf. W. Peek, « Aus der Werkstatt », dans G. E. Mylonas et D. Raymond (éd.), *Studies presented to D. M. Robinson on his Seventieth Birthday*, vol. II, Saint Louis Missouri, 1953, p. 325-326 ; L. H. Jeffery, *The Local Script…*, p. 137, nº 8 ; C. Antonetti, « Le développement du panthéon… », p. 42.

proposé de l'identifier avec l'une des statues vues par Pausanias, à savoir celle d'Athéna *Aiantis*[180] ou la statue chryséléphantine d'Athéna[181].

Notons qu'une quatrième épiclèse d'Athéna est connue à Mégare : Pausanias rapporte que le héros Pandion fut enseveli sur le promontoire d'Athéna *Aithyia*, la « Mouette »[182]. Les commentateurs byzantins expliquent de différentes manières l'épithète *Aithyia*. Selon Hésychios, la déesse métamorphosée en mouette aurait amené sous ses ailes Cécrops (probablement ici une erreur pour Pandion) à Mégare. Selon une autre étymologie fournie par Tzetzès (auteur d'une scholie à Lycophron), Athéna fut appelée *Aithyia*, car c'est elle qui apprit aux hommes à imiter les mouettes pour traverser la mer. Enfin, Eustathe estime que ce surnom dérive de αἴθω (« brûler »)[183]. Les deux premières traditions révèlent le lien de la déesse avec la mer[184], lien renforcé par l'emplacement du lieu de culte d'Athéna *Aithyia* sur un cap en bordure du golfe Saronique.

Quant à l'association entre Athéna et Pandion, elle s'inscrit probablement dans le contexte des rivalités cultuelles qui opposaient les Mégariens et les Athéniens. Car si les Athéniens tenaient Pandion pour un roi athénien ayant régné sur la Mégaride, les Mégariens le célébraient comme un héros et ne faisaient aucune mention du règne de Pandion sur leur cité. On localise le promontoire d'Athéna *Aithyia* aux abords de Nisaia, au pied de la colline de Saint-Georges, en face de Salamine, l'objet principal du conflit entre les Athéniens et les Mégariens à l'époque archaïque[185].

En résumé, la déesse Athéna est célébrée à Mégare avec des épiclèses rencontrées ailleurs, notamment à Athènes (*Nikè*, probablement aussi *Polias*). Cependant, les récits font mention aussi de deux cultes bien plus locaux : Athéna *Aiantis* (sur l'acropole occidentale) et Athéna *Aithyia* (aux abords du port de Nisaia). Dans tous les cas, les Mégariens montrent leur intention de rivaliser avec leurs voisins d'Athéna et les mythes étiologiques présentent un caractère particulièrement anti-athénien. On voit ainsi que le paysage religieux s'organise en fonction de logiques politiques bien définies et que les cultes sont ancrés dans l'espace et revêtent une signification en intégrant les différents éléments spatiaux (sommet, cap)[186].

---

[180] *BCD Pelop.*, p. 30-33, n^os^ 48, 51.3, 58.2.
[181] B. V. Head, *Historia…*, p. 394 ; cf. E. L. Highbarger, *The History…*, p. 43-44.
[182] Pausanias, I, 5, 3, et 41, 6.
[183] Hésychios, *Lexicon*, *s.v.* ἐν δ' Αἴθυια (éd. K. Latte) ; *scholia in Lykophronis Alexandra*, *ad* v. 359 (éd. E. Scheer) ; Eustathe, *Commentaire à l'Odysée*, I, 22 ; cf. E. L. Highbarger, *The History…*, p. 45 ; C. Antonetti, « Le développement du panthéon… », p. 42-43.
[184] C. Antonetti, « Le développement du panthéon… », p. 42.
[185] M. Mayer, « Mythistorica… », *Hermes*, 27, 1892, p. 484, n. 1 ; E. L. Highbarger, *The History…*, p. 45 ; P. J. Smith, *The Archaeology…*, p. 21-24.
[186] Cf. J. Scheid et F. de Polignac, « Qu'est-ce qu'un 'paysage religieux' ? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *RHR* 4, 2010, p. 427-434.

Conclusions

L'enquête que nous avons entreprise appuie l'idée d'une complémentarité entre plusieurs cultes célébrés sur les deux acropoles de Mégare. C'est notamment le cas de Déméter, d'Artémis, et peut-être aussi d'Asclépios et des dieux égyptiens, qui font l'objet d'une célébration à la fois sur la Caria et sur la colline d'Alcathoos, indice des connexions cultuelles entre les deux acropoles. Ces deux zones urbaines sont reliées à l'agora à travers les figures d'Alcathoos et de Mégareus (dont les descendants ont des tombes en bordure de l'agora), ou encore par le biais du culte d'Apollon (pour l'acropole d'Alcathoos) et des cultes de Dionysos et d'Aphrodite (pour la Caria).

Fait important, chacune de ces trois zones sacrées remplit des fonctions à caractère civique et se trouve en rapport avec le passé mythologique de la cité. La colline occidentale est certes dominée par des cultes à caractère civique (Apollon Pythien, Athéna *Nikè* et peut-être aussi Athéna *Polias*), mais elle abrite aussi des cultes (Artémis *Agrotera*, Apollon *Agraios*, Athéna *Aiantis*) et des monuments qui rappellent les exploits des principaux héros de la cité (Mégareus, Alcathoos, Ajax).

L'acropole orientale a également une fonction politique, celle-ci est illustrée par les sanctuaires d'Artémis *Sôteira* et de Zeus *Olympios*. De fait, les inscriptions confirment que ces deux bâtiments, situés au pied de la Caria, étaient à l'époque hellénistique les lieux d'affichage des documents publics. Les deux sanctuaires se rapportent à des événements militaires très importants pour l'identité civique locale : l'*Olympieion* rappelle les exploits des Mégariens dans la guerre contre les Athéniens pour Salamine et les difficultés de la guerre du Péloponnèse, tandis que la figure d'Artémis *Sôteira* est liée à l'appui de la déesse lors de la seconde guerre médique. Ces deux *épiphanestatoi topoi* étaient probablement reliés par des routes sacrées aux sanctuaires de l'acropole d'Alcathoos et aux espaces sacrés de l'*agora*.

Pour ce qui est de la différence entre les cultes poliades en l'honneur d'Apollon et d'Athéna, institués sur l'acropole d'Alcathoos, et les cultes célébrés sur la Caria (l'oracle de la Nuit, Dionysos *Nyktélios*, peut-être aussi Zeus *Konios* et Aphrodite *Épistrophia*), aucun document ne permet de conclure que cette divergence remonte à l'époque archaïque ou à l'origine de la cité. Il ne serait pas exclu que les divinités liées au monde de l'au-delà soient en réalité des développements cultuels tardifs, datant de l'époque classique ou hellénistique.

Abréviations :

BCD Pelop. : *Coins of Peloponnesos. The BCD Collection. Auction LHS 96*, Zurich, LHS Numismatics LTD, 2006.

Bull. ép. : *Bulletin épigraphique* de la *Revue des Études grecques.*

FD III, 1 : Émile Bourguet (éd.), *Fouilles de Delphes. III. Épigraphie. Fasc. 1, Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris, De Boccard, 1929.

FD III, 4 : Jean Pouilloux (éd.), *Fouilles de Delphes. III. Épigraphie. Fasc. 4. Les inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire (nos. 351-516)*, Paris, De Boccard, 1976.

I. Byzantion : Adam Łajtar (éd.), *Die Inschriften von Byzantion, I. Die Inschriften*, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 58.1, Bonn, R. Habelt, 2000.

I. Kalchedon : Reinhold Merkelbach, Friedrich Karl Dörner, Sencer Şahin (éd.), *Die Inschriften von Kalchedon*, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 20, Bonn, R. Habelt, 1980.

IG : Inscriptiones Graecae, Berlin, G. Reimer, 1873-.

IGASM I^2 : Renato Arena (éd.), *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia, I. Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*^{2}, Pisa, Edizioni dell'Orso, 1996 (1er éd. 1989).

IGBulg. I^2 : Georgi Mihailov (éd.), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, vol. I^2, Sofia, In Aedibus Typographicis Academiae Litterarum Bulgaricae, 1970 (1ère éd. 1956), vol. V, Sofia, In Aedibus Typographicis Rivae, 1997.

IGDS : Laurent Dubois (éd.), *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution à l'étude du vocabulaire colonial*, Rome, École française de Rome, 1989.

ISM III : Alexandru Avram (éd.), *Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure*, vol. III : *Callatis et son territoire*, Bucarest-Paris, Editura Enciclopedică, De Boccard, 1999.

SEG : Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden, A. W. Sijthoff, 1923-.

SIG^3 : Wilhelm Dittenberger (éd.), *Sylloge inscriptionum graecarum*^{3}, Leipzig, S. Hirzelium, 1915-1924 (1ère éd. 1898-1900).

THE WORSHIP OF DEMETER IN THE ANCIENT TOWN OF MEGARA

Panagiota Avgerinou

The city of Megara is located on a plain in West Attica, bounded to the north by the Corinthian Gulf, by the Saronic Gulf to the south, and by mountains on the west and east sides. This location gave the inhabitants profits from trade and traffic passing from Peloponnese to central Greece. Conversely, the many wars that pitted the Peloponnesian states against Athens or Boeotia resulted in the inevitability of armies marching through the Megarid. The city stood on two hills on both of which was an acropolis, both named for mythical kings - Kar and Alkathous: the eastern one was called Karia, and the western Alkathoa. Two ports, Pagae and Nisaea, were established on the Corinthian and Saronic Gulfs, respectively. Moreover, the city was connected to Nisaea by the Long Walls in the Classical period (**fig. 1**).

According to Pausanias, it was a popular belief in Megara that the city's founder - King Car - established the town and the first sanctuary of the goddess Demeter at the same time. Thus, the Megarians themselves named their town Megara in honor of this first *megaron* for Demeter's worship[1]:

> Μεγαρεῖς μὲν οὕτως ἔθη καὶ φωνὴν μεταβαλόντες Δωριεῖς γεγόνασι, κληθῆναι δὲ οὕτω τὴν πόλιν φασὶν ἐπὶ Καρὸς τοῦ Φορωνέως ἐν τῇ γῇ ταύτῃ βασιλεύοντος· τότε πρῶτον λέγουσιν ἱερὰ γενέσθαι Δήμητρος αὐτοῖς, τότε ἀνθρώπους ὀνομάσαι Μέγαρα. οὕτω μὲν αὐτοὶ περὶ σφῶν Μεγαρεῖς λέγουσι.
>
> "In this way the Megarians changed their customs and dialect and became Dorians, and they say that the city received its name when Car the son of Phoroneus was king in this land. It was then they say that sanctuaries of Demeter were first made by them, and then that men used the name Megara (*Chambers*). This is their history according to the Megarians themselves[2]."

---

[1] S. M. Cronkite, *The Sanctuary of Demeter at Mytilene: A Diachronic and Contextual study*, PhD Thesis, University of London, 1997, p. 131; S. Ager, Mythic "Highways of the Megarid", *in* H. Beck and P. J. Smith (ed.) *Megarian Moments. The Local World of an Ancient Greek City-State,* Montreal, 2018, p. 60.

[2] Pausanias, 1.39.5 (translation W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library).

The term *megaron* has a long history in prehistoric and classical architecture. The simplest type consisted of a single room with an open porch which, through the prehistoric period, transformed into the central hall of the large Mycenaean palaces. Later the *megaron* became disassociated from *anaktoron*, and instead developed into the locus of early Greek cult, being accepted as an important element in the Classical temple.

From the 5th century BC onward the *megaron* is mentioned as a pit, *bothros*, or cave, a natural hollow in the ground and in the rocks, as well as a built underground chamber associated with the festivities of Demeter. Eustathios of Thessaloniki considers that *megaron* was the underground residence of Demeter and Kore, while Aelius Dionysius says that *megaron* was the name of the place where the sacrifices for the mystery cults were performed[3]. Moreover, Pausanias called *megaron* the hall where the Arcadians performed their mysteries[4]. In general, *megaron* means an enclosed area that preserves the necessary secrecy for the rites or cult purposes of Demeter's worship.

Arthur Muller suggests a connection between the first Megarian *megaron* and the so-called "cave of Mourmouni" on the southeastern side of the Karia acropolis[5]. He supposes that the patterns of Demeter's cult took place for the first time inside this cavity perceived as an entrance to Hades. The cuttings in the rock surface and the building material around the area indicate that a type of propylon had been erected before the entrance to the cave (**fig. 2 a-b**).

The relationship between the foundation of Megara and the beginning of Demeter's worship reveals a connection between religion, permanent establishment and political power, and this is a well-documented phenomenon in Ancient Greece[6]. For instance, in neighboring Eleusis and Thebes, the temple of Demeter was also connected to the royal families of Keleos and Kadmos respectively, as is attested, once again, by Pausanias:

> Τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Θεσμοφόρου Κάδμου καὶ τῶν ἀπογόνων οἰκίαν ποτὲ εἶναι λέγουσι· Δήμητρος δὲ ἄγαλμα ὅσον ἐς στέρνα ἐστὶν ἐν τῷ φανερῷ. καὶ ἀσπίδες ἐνταῦθα ἀνάκεινται χαλκαῖ· Λακεδαιμονίων δέ, ὁπόσοι τῶν ἐν τέλει περὶ Λεῦκτρα ἐτελεύτησαν, φασὶν εἶναι.

[3] Eustathios of Thessaloniki, *Commentary on Homer's Odyssey, V1 on Rhapsodies A-B*, ed. E. Cullhed, Uppsala University, 2016, p. 61; cf. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London-New York, 2003, p. 114; I. N. Bremmer, "Demeter in Megara", *in* A. Mastrocinque, C. G. Scibona (ed.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro,* Stuttgart, 2012, p. 25.

[4] Pausanias, 8.37.8; cf. S. M. Cronkite, *The Sanctuary of Demeter*…, p. 124.

[5] A. Muller, "Megarika, La Caverne de Mourmouni", *BCH* 104, 1980, p. 83-92.

[6] S. Ager, "Mythic Highways…", p. 52; I. N. Bremmer, "Demeter…", p. 240; S. M. Cronkite, *The Sanctuary of Demeter*.., p. 97.

> "The sanctuary of Demeter *Thesmophoros* [in Thebes, Boiotia] is said to have been at one time the palace of Kadmos and his descendants. The image of Demeter is visible down to the chest. Here have been dedicated bronze shields, said to be those of Lacedaemonian officers who fell at Leuktra[7]."

Among the titles of Demeter recorded by literary and epigraphic documents, we might note that the epithet *Thesmophoros* is the most common, meaning "the giver of mystic rites" (*thesmoi*) of the civilized life. The goddess was supposed to uncover the secret laws which were the oldest form of regulation instituted by divinities. We know that rites honoring the goddess were performed during the *Thesmophoria*, in specific sanctuaries which usually included a *megaron*, as is confirmed in Athens by several inscriptions, and especially by the decree *IG* II^2 1177 (reproduced here):

[ἐπιμελεῖσθαι – – – τὸν δήμαρχον]

[μετὰ] τῆς ἱερείας τὸν [ἀεὶ δημαρχ]-

[οῦ]ντα τοῦ θεσμοφορίου, [ὅπως ἂν μ]-

[ηδ]εὶς ἀφέτους ἀφιεῖ μηδὲ θιά[σο]-

[υς] συνάγει μηδὲ ἱερὰ ἐνιδρεύω[ν]-

[τα]ι μηδὲ καθαρμοὺς ποιῶσιν μηδ-

[ὲ] πρὸς τοὺς βωμοὺς μηδὲ τὸ μέγαρ-

ον προσίωσιν ἄνευ τῆς ἱερέας [ἀ]λ-

λ' ἢ ὅταν ἡ ἑορτὴ τῶν Θεσμοφορίων

καὶ πληροσίαι καὶ Καλαμαίοις κ-

αὶ τὰ Σκίρα καὶ εἴ τινα ἄλλην ἡμέ-

ραν συνέρχονται αἱ γυναῖκες κα-

τὰ τὰ πάτρια· *vac.* ἐψηφίσθαι Πειραι-

εῦσιν, εἰάν τίς τι τούτων παρὰ τα-

ῦτα ποεῖ ἐπιβολὴν ἐπ[ι]βαλόντα τ-

[7] Pausanias, 9.16.5 (translation W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library); cf. I. N. Bremmer, "Demeter...", p. 25; S. Ager, "Mythic Highways…", p. 52.

ὸν δήμαρχον εἰσάγει[ν] εἰσστὸ δι-
καστήριον χρώμενον τοῖς νόμοι-
ς οἱ κεῖνται περὶ τούτων· *vac* περὶ δ-
ὲ τῆς ὑλασίας τ[ῶ]ν ἱερῶν εἰάν τις
ὑλάζηται, κυρίους εἶναι τοὺς ἀρ-
χαίους νόμους οἱ κεῖ<ν>ται περὶ το-
ύτων. ἀναγρ[ά]ψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισ-
μα τοὺς ὁριστὰς μετὰ τοῦ δημάρχ-
ου καὶ στῆσαι πρὸς τῆι ἀναβάσει
τοῦ θεσμοφορίου.

"The demarch in office at any time shall take care
of the Thesmophorion together with the priestess, that
no-one releases anything or gathers a
thiasos or installs sacred objects
or performs purification rites or
approaches the altars or the pit
without the priestess except
when it is the festival of the *Thesmophoria*
or the *Plerosia* or the *Kalamaia*
or the *Skira* or another day
on which the women come together according to
ancestral tradition; that the Piraeans shall
resolve: if anyone does any of these things
in contravention of these provisions, the demarche

shall impose a penalty and bring him before a
law court under the laws
that are in place with respect to these things; and concerning
the gathering of wood in the sanctuaries, if anyone
gathers wood, may the old laws
be valid, those that are in place with respect to
these matters; and the boundary officers shall inscribe
this decree together with the demarche
and stand it by the way up to
the *Thesmophorion*"[8].

This inscription was erected in front of the stairs of the Piraeus' *Thesmophorion* and dated to the 4th c. BC, and mentions four feminine festivals celebrated in the sanctuary of Demeter *Thesmophoros*. The text goes as follows: the demarch, and the priestess in charge of the Thesmophorion should take care that no one could perform rituals in *megaron* without the presence of the priestess, with the exception of the *Thesmophoria*, the *Plerosia*, the *Kalamaia*, the *Skira*, and any other day the women gather in accordance with the custom. The assembly of the Piraeans votes the following decree: if someone transgresses any of the above rules, the demarch will impose a fine and take the matter to the jury-court according to the existing laws[9].

Although the *Thesmophoria* was one of the most important and widespread women's festival in the Greek world, we know little about what was happening during the ceremonies. They were as secret as the Eleusinian mysteries and the punishment for the transgressors was just as severe, as is revealed by the misadventure of Miltiades during the siege of Paros. Advised by a Parian slave woman, the Athenian general climbed the wall and entered the shrine of Demeter, but on the way back he fell and hurt himself. After 26 days of fruitless siege, Miltiades returns to Athens empty-handed and died of the wound received in the

[8] Translation by S. Lambert and F. Schuddeboom: https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII2/1177.
[9] M. Dillon, *Girls and Women*…, p. 112; I. Patera, "When 'Women Gather in Accordance with Tradition'. IG II^2 1177 and Women-Only Festivals", *in* D. Sterbenc Erker (ed.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Frauenbild im Wandel*, Trier, 2015, p. 104.

fall. The tale has a moralizing tone, the disturbance of the sacred space and rituals is severely punished by the divinity. On this episode, we might quote the following passage from Herodotus:

> Μετὰ δὲ τὴν μὲν ὑποθέσθαι, τὸν δὲ διερχόμενον ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν πρὸ τῆς πόλιος ἐόντα ἕρκος θεσμοφόρου Δήμητρος ὑπερθορεῖν, οὐ δυνάμενον τὰς θύρας ἀνοῖξαι, ὑπερθορόντα δὲ ἰέναι ἐπὶ τὸ μέγαρον ὅ τι δὴ ποιήσοντα ἐντός, εἴτε κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὅ τι δή κοτε πρήξοντα· πρὸς τῇσι θύρῃσί τε γενέσθαι καὶ πρόκατε φρίκης αὐτὸν ὑπελθούσης ὀπίσω τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἴεσθαι, καταθρώσκοντα δὲ τὴν αἰμασιὴν τὸν μηρὸν σπασθῆναι· οἳ δὲ αὐτὸν τὸ γόνυ προσπταῖσαι λέγουσι.
>
> "Presently at her advice, he passed through to the hill before the city, and there he climbed over the fence of the precinct of Demeter *Thesmophoros*, - not being able to open the door -, and having so done went to the shrine, whether to move something that should not be moved, or with some other intent; but when he was at the very door he was seized straightway by panic fear and returned by the same way; and leaping down from the wall he twisted his thigh, or as some say took a blow on his knee[10].

The mysteries cannot be revealed by an initiate, and Herodotus declares that he will not say more than it is acceptable to be said on these matters: "nor will concerning the rite of Demeter which the Greeks call Thesmophoria, saving such part of it as I am not forbidden to mention"[11]. Aristophanes' *Thesmophoriazousae* (women celebrating the *Thesmophoria*) blamed anyone revealing the *aporreta*, the rituals that were performed in secret and cannot be spoken about[12]. The information we derive from ancient sources is, therefore, sparse and fragmentary. Apart from the *Thesmophoriazousae*, information can be gleaned, for instance, from the *Homeric Hymn to Demeter*[13], Pausanias[14], the *Protrepticus* of Clement of Alexandria[15] and from a *scholion* to Lucian' *Dialogues of the Courtesans*[16].

---

[10] Herodotus, 6.134 (translation A. D. Godley, The Loeb Classical Library).

[11] *Ibid*., 2.171.2: καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς πέρι, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι πέρι εὔστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν (translation A. D. Godley, The Loeb Classical Library).

[12] Aristophanes, *Thesmophoriazousae*, 352-371; cf. M. Dillon, *Girls and Women*…, p. 110, and also K. White, "Demeter and the Thesmophoria"*, Classicum* 39, 1, 2013, p. 3, 5, 11.

[13] *Homeric Hymn to Demeter*, 473-482; cf. K. Clinton, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", *in* N. Marinatos, R. Hägg (ed.), *Greek Sanctuaries. New approaches*, London-New York, 1993, p. 112-113.

[14] Pausanias, 9.8.1.

[15] Clement of Alexandria, *Protrepticus*, 2.17.1, p. 14; cf. K. R. McLardy, "The Megara of the Thesmophoria: Reconciling the Textual and Archaeological Records*", Institute for European and Mediterranean Archaeology, Chronika,* New York, 2015, p. 2-3; A. Tzanetou, "Something to Do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes' Women at the Thesmophoria", *AJPh* 123, 3, 2002, p. 333.

[16] *Scholion* to Lucian, *The Dialogues of the Courtesans*, 2.1 (ed. H. Rube).

According Pausanias, pigs were thrown into a pit or *megaron* during the ritual for Demeter and Kore (Πότνιαι) in Boeotia. Their rotten remains were later retrieved and mixed with grains to ensure crop growth in the growing season:

> Διαβεβηκότι δὲ ἤδη τὸν Ἀσωπὸν καὶ τῆς πόλεως δέκα μάλιστα ἀφεστηκότι σταδίους Ποτνιῶν ἐστιν ἐρείπια καὶ ἐν αὐτοῖς ἄλσος Δήμητρος καὶ Κόρης. τὰ δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ ποταμῷ τῷ παρὰ τὰς Ποτνιὰς… τὰς θεὰς ὀνομάζουσιν. ἐν χρόνῳ δὲ εἰρημένῳ δρῶσι καὶ ἄλλα ὁπόσα καθέστηκέ σφισι καὶ ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὗς τῶν νεογνῶν· τοὺς δὲ ὗς τούτους ἐς τὴν ἐπιοῦσαν τοῦ ἔτους ὥραν ἐν Δωδώνῃ φασὶν ἐπὶ… λόγῳ τῷδε ἄλλος πού τις πεισθήσεται.
>
> "Across the Asopus, about ten stades distant from the city [of Thebes], are the ruins of Potniae, in which is a grove of Demeter and the Maid. The image at the river that flows past Potniae… they name the goddesses. At an appointed time they perform their accustomed ritual, one part of which is to let loose young pigs into what are called "the halls" (*megara*). At the same time next year these pigs appear, they say, in Dodona. This story others can believe if they wish[17]."

We might note that Pausanias' description of the *Thesmophoria* was centered on a rite involving the deposition of piglets into pits (*megara*) and later recovering their remains. This practice is supported by a passage in the *Protrepticus* of Clement of Alexandria:

> Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ χάσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τάς Εὐβουλέως τάς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους ἐμβάλλουσιν;
>
> "Would you have me also tell you the story of Persephone gathering flowers, of her basket, and how she was seized by Hades, of the chasm that opened in the earth, and of the swine of Eubouleus that were swallowed up along with the two deities, which is the reason given for the custom of casting swine into the sacred caverns at the festival of the *Thesmophoria*?[18]".

In addition, according to the commentator of the *Dialogues of the Courtesans* of Lucian, models of snakes and dough phalluses were placed in the pits (*megara*)[19].

---

[17] Pausanias, 9.8.1 (translation W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library).
[18] Clement of Alexandria, *Protrepticus*, 2.17.1, p. 14 (translation G. W. Butterworth, The Loeb Classical Library); cf. M. H. de Jáuregui, *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary*, Bologna, 2008, p. 61-62.
[19] *Scholion* to Lucian, *The Dialogues of the Courtesans*, 2.1 (ed. H. Rube); cf. A. Tzanetou, "Something to Do with Demeter…", p. 333; K. R. McLardy, "The Megara of the Thesmophoria…", p. 2.

Despite the secrecy, the consensus is that the *Thesmophoria* was a fertility festival which took place in Athens every autumn in the month of *Pyanepsion*, corresponding to the period starting from the middle of October until the middle of November, which is the time of sowing. This festival was performed only by women, who had to leave their homes for three days in order to fulfill the appropriate rites. They honored the goddess, performing rituals proper to their gender and to their social status. Their husbands were required to let their wives go as well pay the necessary expenses.

On the first day, called *Anodos* ("way up"), women left their homes and went to the site of the *Thesmophorion*, carrying sacred objects and any supplies needed for three days of camping. The so-called *antletriae* ("bailers, who draws up") for whom chastity was a requirement for three days prior to the event, collected the rotten remains of what had been thrown into *megaron*, models of snakes, phalluses made from dough, pine branches and rotten remains of piglets. All these had been deposited underground at an earlier unspecified time[20]. Afterward, these offerings were placed on altars of the Two Goddesses, as it was thought that the remains mixed with seeds would ensure good crops. On the second day, called *Nesteia* ("the fast"), women fasted and sat on unaphrodisiac plants on the ground in imitation of Demeter's mourning for her abducted daughter, Persephone. It is the gloomiest day of the festival, and the women fast just as the goddess did[21]. The third day, *Kalligeneia* ("the good birth"), brought an end to fasting with a feast and sacrifices to the Two Goddesses[22].

More information regarding the preparation and the procedures is provided by epigraphic documents. In this respect, the decree *IG* II^2 1184 from the Attic deme of Cholargos, dated to 334/3 BC, orders the *archousai,* the female officials of the cult in the demes, to provide the woman priest with various items for the *Thesmophoria*, including grain, wine, oil and money[23]. The text of this inscription goes as follows:

1 – – – – – – τοὺς ἰε[ρ]-

[ο]μνήμονας.

τὰς δὲ ἀρχούσας κοινεῖ ἀμφοτ-

[20] There is still debate about whether the piglets were deposited alive or already sacrificed.
[21] I. Patera, "When 'Women...", p. 104.
[22] Aristophanes, *Thesmophoriazousae*, 280-311; cf. K. White, "Demeter and the Thesmophoria...", p. 3-12; M. Dillon, *Girls and Women*…, p. 138.
[23] Cf. K. White, "Demeter and the Thesmophoria...", p. 3.

ἑρας διδόναι τῆς ἱερείας εἰς
τὴν ἑορτὴν καὶ τὴν ἐπιμέλεια-
ν τῶν Θεσμοφορίων ἡμιεκτεῖον
κριθῶν, ἡμιεκτεῖον πυρῶν, ἡμι-
εκτέον ἀλφίτων, ἡμιεκτέον ἀλ-
[ε]ύρων, ἰσχάδων ἡμιεκτέον, χοᾶ
οἴνου, ἡμίχουν ἐλαίου, δύο κοτ-
ύλας μέλιτος, σησάμων λευκῶν χοί-
νικα, μελάνων χοίνικα, [μ]ήκωνος
χοίνικα, τυροῦ δύο τροφαλίδας μὴ
ἔλαττον ἢ στατηρια[ί]αν ἑκατέραν
καὶ σκόρδων δύο στατῆρας καὶ δᾶιδ-
[α] μὴ ἐλάττονος ἢ δυεῖν ὀβολοῖν καὶ
ἀργυρίου ├├├ δραχμάς· ταῦτα δὲ δι-
δόναι τὰς ἀρχούσας· ὅπως δ’ ἂν γί[[γι]]-
γνηται ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Χολαργέω-
ν κατὰ τὰ γράμματα εἰσς τὸν ἅπα-
ντα χρόνον, στῆσαι στήλην καὶ ἀν[α]-
γράψαι τόδε τὸ ψήφισμα ἐν στήλε[ι]
λιθίνει ἐν τῶι Πυθίωι τοὺς ἐπὶ Κτησι-
[κ]λέ[ο]υς ἄρχοντος· ὅ τι δ’ ἂν ἀναλώσ-
ωσι λ[ογ]ίσασθαι Χολαργεῦσιν.

1 “. . . the sacred
remembrancers.

Both (female) officials together
shall give to the priestess for
the festival and for managing
the *Thesmophoria*: a half-sixth
of barley, a half-sixth of wheat, a half
-sixth of barley groats, a half-sixth of
wheat meal, a half-sixth of figs, a *chous*
of wine, half a *chous* of olive-oil, two
cups of honey, a *choinix* of white sesame,
a *choinix* of black, a *choinix* of poppy
seeds, two fresh cheeses (weighing) no
less than a stater each,
and two staters of garlic, and a torch
worth no less than two obols and
4 drachmas of silver. The (female) officials shall
give these things. And in order that this
will take place on behalf of the deme of Cholargos
according to what is written for all
time, those (male) in office in the archonship of
Ktesikles shall erect a stele and inscribe this
decree on a stone stele in the *Pythion*,
and they shall give an account of their
expenditure to the demesmen of Cholargos[24].

[24] Translation by S. Lambert and F. Schuddeboom: https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII2/1184.

Another decree from the Athenian deme of Melite and dated to 180 BC, honored the priestess Satyra, because, among other things, she covered the required cost for the annual *Thesmophoria* celebration from her own purse[25].

We should note that *megara* in the form of lined structures of an underground square or longitudinal room have been revealed by excavations within sanctuaries of Demeter in several Greek cities[26]. In neighboring Eleusis, the deep Hellenistic pits situated in front of the porch of the *Telesterion* have been identified by Kevin Clinton as the *megara* into which piglets were sacrificed during the Eleusinian mysteries and *Thesmophoria*[27]. These pits, five in number, are over 7m deep and square. The top of each *megaron* was nearly leveled with the *euthynteria* of the porch, indicating that the mouth of each pit was at ground level; the pits were nearly as deep as the foundations themselves. This interpretation is supported by an inscription from the late 4th century BC, which refers to a *megaron* at Eleusis in a specifically *Thesmophorian* context[28].

Furthermore, the Hellenistic stone-built and roofed square pit in the sanctuary of Demeter *Thesmophoros* at Priene in Ionia has been identified as a *bothros*, but it could also be interpreted as a *megaron*[29]. It is 2m deep, and with an opening of 1.75 x 1.88m. Also, the large hole cut into the bedrock at the sanctuary of Demeter *Thesmophoros* at Miletos may also have been a *megaron*. At Knidos, one elliptical chamber deeper than 2m underground, was interpreted by the excavators as a *megaron*[30].

On the basis of the above literary, epigraphic, and archaeological evidence attesting the connection of *megaron* with the rites of goddess Demeter together with the already noted tradition that the city was named after the first sacred *megaron*[31], one question arises: what was the usage of the underground chambers that have been archaeologically attested in modern Megara (**fig. 3, 4**)? Could they be considered as *megara* connected to Demeter's rites? All of these chambers had been built deep in the virgin soil, are self-contained, independent, freestanding, windowless, and without façade towarda road, on a courtyard, or in a public space. Although they vary in size and planimetry, they could be classified in a typology that provides evidence for the existence of an architectural

[25] O. Broneer, "The Thesmophorion in Athens", *Hesperia* 11*,* 1942, p. 265-274; A. G. Woodhead, *Inscriptions: The Decrees*, *The Athenian Agora* XVI, 1997, p. 390-391, nº 277; K. White, "Demeter and the Thesmophoria...", p. 4.
[26] S. M. Cronkite, *The Sanctuary of Demeter...*, p. 117; I. N. Bremmer, "Demeter...", p. 26; K. R. McLardy, "The Megara of the Thesmophoria...", p. 2; I. Patera, "When 'Women...", p. 114.
[27] K. Clinton, "The Sanctuary of Demeter...", p. 90, 94
[28] *IG* II² 1363.
[29] K. R. McLardy, "The *Megara* of the Thesmophoria...", p. 4.
[30] *Ibid.*, p. 5.
[31] Pausanias, 1.39.5.

continuity. Three main types are attested: rectangular, irregular and trapezoidal. In one case the shape is triangular. Some structures were uncovered in an excellent state of preservation and they constitute an exquisite example of Megarian architecture thanks to their massive construction (**fig. 5**).

During the late Classical period, the walls were built of large rectangular *poros*-stone blocks laid in ashlar masonry (**fig. 6 a-b**). Later, in the Hellenistic period, the number of these structures expanded rapidly as a result of the growing wealth and in accordance with the developments of the period. The new subterranean chambers were constructed in the same manner as previous ones, apart from the dimensions, which became smaller, and used a different type of masonry. Large imposing blocks were built up vertically at regular intervals. The spaces between blocks were filled with rubble masonry (**fig. 6 c-d**). The Classical period structures that were still in use underwent alterations. A partition wall was built across the room and divided the chamber into two parts of unequal size. The smaller room remained abandoned or filled with deposits and the bigger continued to be used (**fig. 6a**). In one case the two chambers communicated through a door centrally located in the dividing wall.

From the total of 130 excavated Megarian *hypogeum* chambers only two have survived in their original height and preserving the roof. It consisted of rectangular stone slabs covered with hard waterproof cement. It is likely that they were accessed by a trapdoor between the roof slabs (**fig. 7**). After opening the hinged or removable panel a wooden ladder or stone staircase led to the internal space. Depending on thei size of the space one, three and rarely five internal pillars, each of those onto a rectangular basis, have been encountered supporting the roof. Floors were earthen or were paved with stones.

At a time when the *polis* may have been weakening under the constant pressure by the Romans they may have become less important, and, finally, they were abandoned during the Roman period. In some cases, the walls were rebuilt and plastered with waterproof cement and the *hypogeum* was used as cistern.

Typically, this kind of subterranean structure seemed appropriate for storing the surplus agricultural production[32]. Large storage vessels or *pithoi* were expected to be found as a way to preserve food for times of scarcity, but this is not the case. Parts or sherds of large *pithoi* have not been found, no evidence or marks on the ground floor were found, indicating that *pithoi* or some kind of big storage vases were arranged one next to the other. In addition, there were no cooking facilities, hearths, or sign of fire uncovered.

---

[32] P. Themelis, *PAA* (1980), [1982], p. 97-99, and (1982) [1984], p. 173-177; E. Tsalkou, "A 'Peridiavasis' in the City of Megara in the 5th and 4th Centuries B.C.", *in* A. Robu and I. Bîrzescu (ed.), *Mégarica. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire*, *Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, 2016, p. 266-269.

On the contrary, the household pottery - of cooking or table wares - consisted of common findings: the household ware as well as the fine ware present familiar shapes of the Classical and Hellenistic pottery in Athens and Corinth (**fig. 8**). The red figure vases fulfill the decorative requirements of the Classical period, and, later, in Hellenistic times, the vessels with "West Slope" decoration and the moldmade relief bowls dominate the inventories.

Among the household shapes, the *lekane* is usually reported. Several samples have ring or disk foot, shallow body with curved inside rim or deep conical body with projecting or downturned rim, sometimes with a groove or grooves on top. They are comparable to similar types from the Athenian Agora, Corinth, and the islands of Naxos and Crete, all of them date from the 3rd to the middle of the 1st century BC[33]. The small *chytrai* have a convex base, rounded body or slightly compressed profile, short neck with converging walls ending in a wide mouth, outturned rim and strap handle from shoulder to rim. They date to ca. 350-250 BC[34]. Moreover, *oinochoae* for carrying water and wine, along with drinking cups were also common finds. They are ascribed to form three of Hellenistic jugs from the excavations in the Athenian Agora which are dated to 260-160 BC according to S. I. Rotroff[35]. They have a ring or disk foot, or flat base, ovoid body, low neck sometimes offset from body, outturned or projecting rim, flat on top, strap handle, usually ridged, from shoulder to rim rising high above rim (**fig. 9**).

The mushroom jug (μήκυς) is supposed to be a typical shape of the Corinthian workshops[36]. They have a ring or disk foot; broad, biconical body; low, slightly flaring neck; projecting rim of varying form; two strap handles from shoulder to rim (**fig. 9b**). Usually, they are decorated with bands around the belly, inside rim, and sometimes on the outer rim. They date from the 6th century BC until the end of the 4th or the first half of the 3rd century BC.

A lot of fusiform unguentaria have been found made from gray clay with or without off-white lines. They are ascribed to Categories 5 and 6 of the Athenian

---

[33] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. The Plain Wares*, *The Athenian Agora* XXXIII, Princeton N.J., 2006, p. 112-115, fig. 50, nos 291-300, pl. 40-41; R. Edwards, *Corinthian Hellenistic Pottery*, *Corinth* VII, 3, Princeton N.J., 1975, p. 134-135, nos 706-708, pl. 33, 63; H. Thompson, "Two Centuries of Hellenistic Pottery", *Hesperia* 3, 4, 1934, p. 367, fig. 122; R. I. Kolia, *Ελληνιστική κεραμική από τη Νάξο*, Athens, 2006, p. 118-121, fig. 68, 81, 105, 205; M. Egglezou, *Ελληνιστική Κεραμική Κρήτης*, Athens, 2005, p. 269-273, pl. 106 β-10 7α.

[34] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Material. The Athenian Agora* XXIX, Princeton N.J., 1997, p. 216, pl. 111, nos 1475-1482.

[35] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. The Plain Wares*…, p. 73 78, fig. 8-10, pl. 8-10; H. Thompson, "Two centuries...", p. 341, B 33, fig. 21.

[36] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. The Plain Wares...,* p. 72-73, fig. 2, pl. 2; R. Edwards, *Corinthian Hellenistic Pottery*, p. 60-62, pl. 49, fig. 12; H. Thomson, "Two centuries...", p. 341, B 33, fig. 21; D. McPhee, "The Corinth Oinochoe: One-and Two-Handled Jugs in Ancient Corinth", *Hesperia* 74, 1, 2005, p. 41-94.

Agora dated to the 2nd century BC[37]. A sampling of the miniature pots is also provided.

Fine ware assemblages were dominated by shapes of black-glazed *skyphoi*, *kantharoi*, fish plates, pouring vessels and bowls (**fig. 10**). The small echinus black-glazed bowl with convex body and inward rim forms a large group, which was quite popular during the 4th century BC and the Hellenistic period[38]. It was a stereotyped repetitive shape (**fig. 10a-d**). Around the middle of the 3rd century BC, another form of small bowl with shallow calyx shaped body and outturned rim appeared in deposits (**fig. 10 f-g**). Both small bowls have a diameter, usually between 7 and 8 cm, and a ring or conical base, with a small mastoid projection in the center of the bottom surface. The small bowls, dated to the 3rd and 2nd centuries BC, are deeper than those dated to the 4th century BC, and have thinner walls and sharper rim's end, especially during the 2nd century BC. The black glaze is thinner and covered the whole inner surface and the rim. The remainder of the external surface and the base remain unglazed[39]. The plates have a small ring foot, usually about one-third the diameter of the plate that ranges from 20 to 25 cm (**fig. 10 e, h-j**). The resting surface is plain or grooved, the body is shallow or deeper like bowls, and the bottom usually is decorated with circles or rouletting. The data indicate that they could be dated from the beginning of the 3rd century BC to the 1st century BC. From the 2nd century BC onward, the black glaze is thinner and covered the whole inner surface and the rim as well[40].

The quantity of sherds from *kantharoi*, plates and amphoras decorated in "West Slope" style is remarkable **(fig. 11 a-d, f)**. Around the middle of the 3rd century BC motifs like lines, bands, ivy or olive garlands, grapevines, necklaces, dot rosettes, wreaths, spiral waves are grooved and painted with an abundant use of white. The most popular motifs were ivy and olive garlands and the spearhead necklace. On the internal surface and rim of the plates there are bands with checkerboards, rectangles and lattice. The checkerboard and rectangle are fairly common in Corinthian and Rhodian "West Slope"[41]. The *Kantharoi*, dated to the 3rd century BC, are typical vases with "West Slope" ornaments under

---

[37] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. The Plain Wares...*, p. 154-156, 233.

[38] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade...*, p. 167, fig. 65, pl. 79, nos 1075-1089; M. Egglezou, *Ελληνιστική Κεραμική...*, p. 257-262; E. I. Κόλια, *Ελληνιστική κεραμική...*, p. 64-70; A. Batsiou-Eustathiou, P. Triandafillopoulou, "Από τα νεκροταφεία της αρχαίας Δημητριάδος-Παγασών", *AD* 58-64, *Μελέτες*, p. 259, pl. 125.

[39] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade...*, p. 332-335, nos 889-927, fig. 59-60, pl. 72-73; A. Batsiou-Eustathiou, P. Triandafillopoulou, "Από τα νεκροταφεία...", p. 248, pl. 91-92; H. Thompson, "Two centuries...", p. 318, fig. 117, A 71, D 5, E 33.

[40] R. Edwards, *Corinthian Hellenistic Pottery*, p. 137, pl. 63, nos 720, 721; H. Thompson, "Two centuries…", p. 370, fig. 55 Δ 1, p. 394, fig. 82 E 1, E 16; S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware…*, p. 154, pl. 58 nos 847-853.

[41] S. Rotroff, "Attic West Slope Ware", *in ΣΤ' Επιστημονική Συνάντηση για την Ελληνιστική Κεραμική*, Athens, 2004, p. 659.

the rim[42]. They have a ring foot base, angular body and grooved line at the largest diameter of the body and vertical band handles often decorated with ivy-leaf or mask thumb rests.

The *askos* with two tubes (οξύγαρον) is a particular shape of the Hellenistic period (**fig. 11 h**). The inner space of the vase is divided vertically in two parts. Each section possesses a spout, placed on opposite sides of the body. A basket handle facilitated pouring from either mouth, suggesting that the two reservoirs were for oil and vinegar, whose use together as condiments is attested in antiquity. "West Slope" decoration appears on the upper body. Similar vases were found in the Athenian Agora dated to the 3rd century BC, but they continued to be made until the 1st century BC, for instance on Delos[43].

In the second half of the 3rd and first half of the 2nd century BC, the production of "West Slope" ware was reduced and the innovative relief moldmade bowls – the so-called "Megarian bowls" - were introduced[44] (**fig. 12**). From this point onward both types of ware were produced. They have hemispherical form, with diversely projecting rim, flat or ring foot. Although they were decorated with floral motives, beginning in the later 3rd century BC figural hunting scenes and narrative compositions from mythology appeared and repeated in three or four friezes of the bowl. A common theme in Athenian and Peloponnesian workshops was the triple repetition of the same stamp illustrating goats at heraldic pose on both sides of a crater or a tripod (3rd century BC) and between those appears Heracles (**fig. 12 a-b**)[45]. Relief pottery was very popular during the 2rd century BC, and from the middle of this century onwards the category of the long petal bowls prevailed over the figured motives until the sack of Athens by Sulla in 86 BC. After this date, they went into eclipse and, finally, out of production[46].

In addition to the fine vessels, a variety of utilitarian shapes was reported. Mortars, another typical shape of the Corinthian workshops, are usually uncovered[47]. Ceramic mortars or grinding bowls (θυεία or θυία) were a regular

---

[42] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade...*, p. 100-102, pl. 19, nos 202-205; A. Batsiou-Eustathiou, P. Triandafillopoulou, "Από τα νεκροταφεία...", p. 254, 259, pl. 113, 126.

[43] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade...*, p. 179-180, fig. 72, pl. 86, nos 1177-1182; V. Pappa, "Μινώα Αμοργού, Ελληνιστική κεραμική από το Γυμνάσιο", *in Ε΄ Επιστημονική Συνάντηση για την Ελληνιστική Κεραμική*, Athens, 2000, p. 109, pl. 57α; F. Dakoronia, "Ασυνήθιστοι τύποι ελληνιστικών αγγείων από την κοιλάδα του Σπερχειού", *in Ελληνιστική Κεραμική από τη Θεσσαλία*, Athens, 2000, p. 214-215, pl. 2.

[44] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery: Athenian and Imported Moldmade Bowls*, *The Athenian Agora* XXII, 1982, p. 16-19, pl. 75, no 105 and pl. 77, no 123; R. Edwards, *Corinthian Hellenistic Pottery*, p. 163-165, pl. 37-38, 65-76; R. Proskinetopoulou, "Σκύφοι με ανάγλυφη διακόσμηση από την Ήλιδα", *AD* 47-48 (1992-1993) [1997], *Μελέτες*, p. 149.

[45] R. Proskinetopoulou, "Σκύφοι με ανάγλυφη...", p. 147, 149-150.

[46] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery: Athenian and Imported Moldmade Bowls,* p. 16-17; K. Grabani, *Ανάγλυφοι σκύφοι από την Κασσώπη*, PhD Thesis, University of Ioannina, 1996, p. 98-103, 110-111.

[47] S. Rotroff, *Hellenistic Pottery. The Plain Wares...*, p. 99-103, fig. 30-33, pl. 24-26; A. Villing, E. G. Pemberton, "Mortaria from Ancient Corinth: Form and Function", *Hesperia* 79, 2010,

feature in several contexts connected mostly to women. They used mortars to prepare meals in ordinary houses and, probably, sacred or communal meals in sanctuaries such as that of Demeter and Kore at Corinth[48] . The clay is coarse with visible inclusions in the smoothed surface. They have a flat base or low foot, concave walls, some of them have handles, some have spouts, and some have neither (**fig. 8 g-h**). Also, we note that some of them are moldmade, some wheel-thrown, and some employ both techniques. This shape appeared in depositions of the first quarter of the 3rd century BC, spread during the 2nd century BC and disappeared about the first quarter of the 1st century BC.

The lamps constitute a large category of finds in the deposits (**fig. 13**). Glazed and unglazed were ubiquitous, although the presence of types with relief scenes on discus, made in plaster models attributed to the workshops of Asia Minor - mainly of the Ephesus type - becomes more prevalent. They are dated from the middle of the 2nd century BC until the end of the 1st century c BC, according to type XIX-Broneer[49] and the type 49A-Howland[50]. All bear traces of fire[51].

Terracotta loom weights are an essential group of finds[52]. Pyramidal loom-weights prevail over circular. Terracotta figurines seem not to be customary finds in Megarian *hypogeum*, ratherthey belong to the "Tanagra" type of draped female figures depicted standing, seated or dancing. Their bright original colors are preserved, mostly the white, red and blue. Usually, they wear a *chiton* and a *himation* which cover the hands or head or both. They date to the Hellenistic period, from the second half of the 4th to the end of the 3rd century BC[53].

---

p. 556-559, 561-562, 624-626; B. A. Sparkes, L. Talcott, *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C*, *The Athenian Agora* XII, Princeton N.J., 1970, p. 222.

[48] N. Bookidis, "The Sanctuary of Demeter and Kore at Corinth", *in* I. Leventi, Ch. Mitsopoulou (ed.), *Ιερά και λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίαας και Κοινωνικής Ανθροπολογίας, Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005*, Volos, 2010, p. 147.

[49] O. Broneer, *Terracotta Lamps*, *Corinth* IV.2, Cambridge Mass., 1930, p. 66-70.

[50] R. H. Howland, *Greek Lamps and their Survivals*, *The Athenian Agora* IV, Princeton N.J., 1958, p. 166.

[51] S. Drougou, "Πήλινοι λύχνοι στην αρχαία Μακεδονία κατά τους ελληνιστικούς χρόνους", *in* S. Drougou, Y. Touratsoglou (ed.), *Θέματα της Ελληνιστικής Κεραμικής στην Αρχαία Μακεδονία,* Athens, 2012, p. 86-106; S. Pingiatoglou, *Δίον, το ιερόν της Δήμητρας: οι λύχνοι,* Thessaloniki, 2005, p. 81.

[52] Cf. G. Gavalas, *Σφονδύλια καὶ Ὑφαντικὰ Βάρη ἀπὸ τὴν Ἀμοργό. Συμβολὴ στὴν μελέτη τῆς ἀρχαίας κλωστικῆς καὶ ὑφαντικῆς στὶς Κυκλάδες*, PhD Thesis, University of Ioannina, 2014, vol. II, p. 268-269.

[53] K. Tsakalou-Tzanavari, *Πήλινα Ειδώλια από τη Βέροια. Ταφικά σύνολα της Ελληνιστικής Εποχής*, Athens, 2002, p. 122-124, pl. 55; M. Chidiroglou, "Female Figurines of Classical and Hellenistic Times from Euboea. An Exploration of their Votive and Funerary Uses", *in* St. Huysecom-Haxhi, A. Muller (ed.), *Figurines grecques en contexte: présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, 2015, p. 104, fig.16a; D. B. Thompson, *Troy: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*, Princeton N.J., 1963, p. 315, pl. 82, 9; L. Acheilara, *Η Κοροπλαστική της Λέσβου*, Mytilene, 2000, p. 295-318.

More than a hundred bronze coins have also been found. Most of them are damaged or totally worn, and are identified as 4th century or Hellenistic finds based on size and material. The identifiable coins can nevertheless be attributed to certain Megarian and Boeotian series; thus, they seem not to have had a wide circulation at this period.

The limited faunal material suggests that animals were consumed. Most of the bones belonged to sheep, goats and a smaller number to pigs. We would expect the contrary, given that pigs were the most popular sacrifice for chthonic deities, especially Demeter[54].

The above variety of utilitarian finds coexisted with nonfunctional artifacts of particular use for the Megarian *hypogeum*. They are, therefore, extremely important for our fuller understanding of these chambers.

Female marble and *poros* statuettes depicting a seated person in a type representative of the goddess Cybele are the most useful data (**fig. 14 a, b**). The iconographic scheme widespread in the Mediterranean world remained basically unchanged from the 4th century BC until the last manifestations of her cult due to Christianity. In this solemn image the goddess sits on her throne, often within a *naiskos* (shrine or small temple), with *polos* on her head, bearing the attributes of the scepter, phiale (a libation bowl), and the *tympanon* (tambourine). A lion rests in her lap or one or two lions stand in a heraldic position near the throne[55].

A marble statuette 0,345m in height depicts a standing woman, probably the goddess Aphrodite, in the chiton and himation costume leans on an archaistic idol (**fig. 14 c**). The iconographic type of Aphrodite against a pillar appeared during the last quarter of the 5th century BC and became common in the Hellenistic period mostly in coroplastic art[56]. Often, however, a female archaistic idol was also used for support. In the Agora storerooms Andrew Stewart found a fragment

---

[54] Pigs played a major role in Demeter festivals, including the Eleusinian mysteries and the *Thesmophoria*. Pig bone has been discovered in Demeter's sanctuaries of Knossos and are the most common faunal material found in the sanctuary of Mytilene: S. M. Cronkite, *The Sanctuary of Demeter…*, p. 63-65; J. N. Coldstream, *Knossos: the Sanctuary of Demeter*, The British School at Athen Supplementary Volumes 8, London, 1973, p. 177.

[55] K. Rouggou, *Η λατρεία της Κυβέλης στο Βορειοανατολικό Αιγαίο: Λέσβος, Χίος, Λήμνος*, PhD Thesis, University of Ioannina, 2013, p. 48-65; K. Tsakalou-Tzanavari, "Μαρμάρινο αγαλμάτιο της Μητέρας των Θεών, από την αρχαία Λητή", *in* Y. Politismou, A. Panepistimio (ed.), *ΑΓΑΛΜΑ: Μελέτες για την αρχαία πλαστική προς τιμήν του Γιώργου Δεσπίνη*, Thessaloniki, 2001, p. 363-375; M. Vassileva, "Further Considerations on the Cult of Cybele", *AS* 51, 2001, p. 51-63; J. W. Crowfoot, "The Lions of Cybele", *JHS* 20, 1900, p. 118-127; B. Bøgh, "The Phrygian Background of Cybele", *Numen* 54, 3, 2007, p. 307; L. Roller, "The Great Mother at Gordion. The Hellenization of an Anatolian Cult", *JHS* 111, 1991, p. 128-143; *idem*, *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, 1999, p. 162, 184.

[56] A. Mavrogonatou, *Terracotta Figurines as Grave Offerings in Veroia. The Funerary Dimension of Aphrodite and Eros in Female and Child burials of the Hellenistic Rock-Cut Chamber Tombs*, MA Thesis, International Hellenic University, Thessaloniki, 2018, p. 36-38, fig. 52, 53; K. Tsakalou-Tzanavari, "Πήλινα Ειδώλια…", p. 149.

of a marble statue that depicts a woman leaning on an archaistic statuette dated to the early Hellenistic period[57]. According to him, these archaistic supports presumably represent archaic idols of Aphrodite herself that the goddess is supposed to be visiting. He also mentioned a female head from an archaistic idol and attached drapery (Aphrodite?)[58]. A terracotta example of this version of the leaning Aphrodite comes from Myrina, dated between 150-100 BC, where the goddess leans upon an archaistic female figure with an Ionic chiton. There is a similar early Hellenistic fragmentary statuette from the Athenian Agora. A marble head of a young female figure and other fragments of marble statuettes were also common finds.

Among the stone finds the most characteristics are: part of a marble offering table, half of a marble mastoid weigh, intact Doric capitals or fragments of those, and foots of *perirhanteria*.

The clay ring shaped vessel, comprised of a circular tube on which fruits of *papaver somniferum* are attached, is identified as *kernos*. This vase is strongly connected with the cult practices of Demeter's worship (**fig. 14 d**). Typically, instead of poppies smaller vessels like *kotyliskoi*, *hydriskai* contained grain or other solid fruits and were attached to the body of the vessel, with the exception being those from Demeter's sanctuary in Eleusis, where many small cups were attached to a single pedestalled vessel. The ring shaped is, according to Pollitt, one of the three other types of *kernoi*,[59].

We should also mention two epigraphic finds. The small black glazed echinus cup dated to the 4th c. B.C. which bears the inscription Ἡράκλειτος Παγχάρε[ος] (**fig. 14 e**)[60], and the small marble tablet with the name Σπάρτις (**fig. 14 f**)[61].

Based on the above-mentioned data, we can assign the finds from the Megarian *hypogeum* chambers to a period from the end of 4th century until the 1st century BC. It is also important to propose an interpretation of these structures and of the different findings. Regarding the pottery, it is important to note that there is no evidence of a surplus of foodstuffs stored nor evidence of cooking vessels and facilities as we would expect in an ordinary domestic or storeroom context. Judging from the typology of the plain serving vessels and fine wares, it is assumed that they include a limited range of shapes used mainly for food and

---

[57] A. Stewart, "Hellenistic Freestanding Sculpture from the Athenian Agora. Part I", *Hesperia* 81, 2, 2012, p. 282-283, fig. 12, 13.
[58] *Ibid*., p. 330, fig. 32.
[59] J. Pollitt, "Kernoi from the Athenian Agora", *Hesperia* 48, 3, 1979, p. 229.
[60] Chr. V. Kritzas, "Το πρώτο μεγαρικό όστρακο", *Horos* 5, 1987, p. 63, pl. 16-17 ; cf. *SEG* 37, 371.
[61] P. Zoridis, "Οδός Θερμοπυλών και Λυκούργου (οικόπεδο Σ. Παπαηλία)", *AD* 48 B*, Χρονικά*, 1993 [1998], p. 55; A. Robu, "Contribution à l'épigraphie mégarienne: les tablettes funéraires inscrites", *in* A. Robu and I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire, Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, 2016, p. 350, 365, fig. 6.

drinking, showing affinities with the contemporary ceramic production of other sites, mostly of Athens and Corinth.

Both the loom weights and the terracotta female figurines point to a female presence. Besides, the loom weights cannot identify weaving activities *in situ* due to the fact that they ranged in size from miniature to large versions. They were important items in the life of every Greek woman as they were used in one of her most important daily tasks, but they were also an inexpensive personal offering that could be given to Demeter.

As already noted, the ring shaped *kernos* is strongly connected with the cult practices of Demeter's worship[62]. Athenaeus gives a general description of a *kernos* and how it was used:

> Πολέμων δ' ἐν τῷ περὶ τοῦ Δίου Καδίου φησί· 'μετά δὲ ταῦτα τὴν τελετὴν ποιεῖ καί αἱρεῖ τὰ ἐκ τῆς θαλάμης καὶ νέμει ὅσοι ἄνω τὸ κέρνος περιενηνοχότες. τοῦτον δ' ἐστὶν ἀγγεῖον κεραμεοῦν ἔχον ἐν αὐτῷ πολλοὺς κοτυλίσκους κεκολημμένους· ἔνεισιν δ' ἐν αὐτοῖς ὅρμινοι, μήκωνες λευκοί, πυροί, κριθαί, πισοί, λάθυροι, ὦχροὶ φακοί, κύαμοι, ζειαί, βρόμος, παλάθιον, μέλι, ἔλαιον, οἶνος, γάλα, ὄιον ἔριον ἄπλυτον. ὁ δὲ τοῦτον βαστάσας οἷον λικνοφορήσας τούτων γεύεται'.
>
> "Moreover Polemon, in the treatise *On the Sacred Fleece*, says: 'After these preliminaries (the priest) proceeds to the celebration of the mystic rites; he takes out the contents of the shrine and distributes them to all who have brought round their tray. The latter is an earthenware vessel, holding within it a large number of small cups cemented together; and in them are sage, white poppy-seeds, grains of wheat and barley, peas, vetches, okra-seeds, lentils, beans, rice-wheat, oats, compressed fruit, honey, oil, wine, milk, and sheep's wool unwashed. The man who carries it, resembling the bearer of the sacred winnowing-fan, tastes these articles'[63]."

A lot of identical ring shaped *kernoi*, with fruits of *papaver somniferum*, have been found in the excavation of a large deposit of a sanctuary located at Kato Alepochori in Megaris, near the hill of ancient Pagae, on the Corinthian Gulf. The sanctuary is dated to the Archaic period and was related to chthonic, or earth deities, such as the goddess Demeter, as well as the Charites. The worship of the latter is indicated by their name written on a terracotta ring[64].

The miniature vases were likely to have contained offerings such as grain or other solid fruits of the earth[65]. They were mass-produced, and were considered imitations of actual offerings and cheap substitutes for life-sized or more

---

[62] J. Pollitt, "Kernoi from the Athenian Agora", *Hesperia* 48, 3, 1979, p. 205-206.
[63] Athenaeus, *The Deipnosophists*, 9, 478 D (translation C. Burton Gulick, The Loeb Classical Library).
[64] Th. Kiriakou-Zafeiropoulou, "Αρχαϊκό Ιερό στο Αλεποχώρι Μεγαρίδος", *AD* 67-68 (2012-2013), *Μελέτες,* p. 229-304.
[65] J. N. Coldstream, *Knossos*…, p. 183.

expensive prototypes. Other scholars argued that there is a more complex understanding of the multiple sources of value of these offerings. Furthermore, the small black glazed echinus cup with the *graffito* Ἡράκλειτος Παγχάρε[ος] and the small marble tablet with the name Σπάρτις may have been left as a token of an individual's devotion.

Fragments of marble offering table, of *perirhanteria*, and of Doric capitals found in the chambers may prove the common practice of 'offering' dedications or gift-giving objects. *Aparchai*, cakes, fruits of cultivated trees (mainly of vines) as well as bee honeycombs, raw wool, as well as *choes* for liquids including blood, milk, water, wine, or oil, were usual offerings.

The lamps had a twofold use. They served as lighting and they were also used as offerings. Their low value made them a highly accessible, and thus popular, votive for the majority of worshippers. The role of light in cult rites was significant, especially in Demeter's cult which included night ceremonies as well as purifying ceremonies, sacrifices or initiation rites. Moreover, their diffusion from the Hellenistic period onward is associated with the spread of oriental and Egyptian cults in which lamps always played an important role[66].

Finally, the special character of Megarian *hypogeum* is underlined by the fragments of marble statuettes, the statuette of Aphrodite(?) and the statuettes of the goddess Cybele, a goddess of Phrygian origin. Several authors, for example Euripides[67], mentioned the broad attraction of the goddess to citizens and noncitizens, men and women[68]. The cult of Cybele was probably known in mainland Greece by the mid 6th century BC. In the 5th century BC, her official role as a guardian of democracy and justice, can be deduced by her first *Metroon*, which housed the official archives of the city on the west side of the Athenian Agora in the same building as the *bouleuterion*, the city council hall. A second *Metroon* was at Piraeus and a third at Phlya in Attica. Inscriptions found in these temples provide us with much information about her official names but also about the organization and the function of her sanctuaries. She very quickly assimilates with Demeter and Rhea and gets her new role as Mother of the Gods, Μῆτερ Θεῶν, her most common Greek name. Moreover, in the Hellenistic period the syncretism enhanced this connection - Mother goddess, Earth goddess, Cybele or Demeter, were basically the same deity. It was acceptable to give offerings to Cybele during Demeter's rites even though these offerings were supposed to be addressed to Demeter.

---

[66] S. Drougou, "Πήλινοι λύχνοι...", p. 90; S. Pingiatoglou, Δίον…, p. 132-133.

[67] Euripides, *Bacchae*, 58-9, 127-128, places the worship of Cybele in a Dionysian context. The goddess comes from the mountains of Phrygia and Lydia, and the ecstatic melody of Phrygian *auloi* and *tympana*, accompanied her *thiasos* of Bacchants. See also: M. Vassileva, "Further Considerations...", p. 51-63.

[68] L. Roller, "The Great Mother...", p. 128-143; *idem*, *In Search of God the Mother*…, p. 182.

Based on the above data, we assume that the Megarian *hypogeum* chambers were a kind of underground shrine associated with Demeter[69]. According to the meaning of the term *megaron*, they were the *megara* of this goddess. This assumption is also suggested by P. Themelis[70]. An underground chamber dating back to the second half of the 4th century BC, and similar to Megarian chambers, was excavated in 1980 in Eretria (Euboia) and was considered a *megaron*, used to store agricultural products as well as a place of worship to the chthonic deities of the Underworld. And E. Tsalkou also supports this dual usage theory[71]. E. S. Banou supports that they were designed for a place of worship and traces the origin to the prehistory of the Aegean, specifically to the so-called "lustral chamber" or basin or *adyton* revealed in Minoan palaces and villas on Crete[72].

As indicated by the archaeological data, the Megarian subterranean structures were dispersed in the urban space and not in a corresponding sanctuary. In the modern literature, it is emphasized that the ancient Greeks also celebrated religious and ritual activities in their private homes. Domestic cult shrines of Hestia, Zeus *Ktesios*, Zeus *Herkeios* concerning fertility, health and household vitality, are often mentioned. Family members honoured gods in ritual practices performed in area of their house. The relationship between domestic rites and those celebrated by larger civic communities complemented, or at least did not conflict with, each other[73].

In the 5th century BC, Socrates was proud that he had in his home altars and shrines, using the adjective *patroos* to mark the cults that connect him through the bloodline to his kin and their ancestors[74]. Besides, Pindar states proudly that he erected a shrine to the goddess Meter near his house, where she was worshipped with torchlight processions and all-night choruses[75]. Plutarch and Pausanias mentioned that the Athenian general Themistocles, a member of the Lycomid *oikos*, restored his family's initiation sanctuary, a home of private rites in the *deme* of Phlya[76]. Moreover, Themistocles established in 464 BC a cult in Magnesia to

---

[69] Pausanias, 1.43.2
[70] P. Themelis, *PAA* (1980), [1982], p. 173-177.
[71] E. Tsalkou, "A 'Peridiavasis'…", p. 266-269.
[72] E. S. Banou, "Megarian Urbanism: A Note on the So-Called "Megaron", *in* A. Robu and I. Bîrzescu (ed.), *Mégarica. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin*. *Archéologie, épigraphie, histoire*, *Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, 2016, p. 277-279.
[73] D. Boedeker, "Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece", *in* J. Bodel and S. Olyan (ed.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden Mass., 2008, p. 244.
[74] Plato, *Euthydemus*, 302 C-D; cf. C. Faraone, "Household Religion in Ancient Greece", *in* J. Bodel and S. Olyan (ed.), *Household and Family Religion in Antiquity,* Malden Mass., 2008, p. 210-212.
[75] Pindar, *Pythian Odes*, 3.77-79.
[76] Plutarch, *Life of Themistocles*, 1.4.

the Mother of the Gods and gave an offering of thanks for saving his life[77]. Dramatic literature, tragedy and comedy as well, provide a perspective on private and mostly religious domestic rituals and religious practices or beliefs.

The so-called Megarian *hypogeum* was, therefore, a local variation of domestic shrines of *oikos* members or a shrine of social groups which lived in settlement clusters. It is known that in Miletos and Megara Hyblaea, individual clusters already had their own sanctuaries in the 7th and 6th centuries BC[78]. It might initially every concentration of dwellings of the same family or hamlet performs their duties in their own *hypogeum*. The members of each nuclear or extended family, *oikos*, or other social or family groups would make prayers and offerings for success in farm work, for fecundity and successful childbirth, and for the sake of the family.

If our interpretation of these rooms as shrines devoted to Demeter is correct, we may consider that these structures were used exclusively by women, who were mostly confined to cults honouring Demeter *Thesmophoros*. This view is supported by the verb *megarizo* that means performing the chamber rite of *Thesmophoria* by the women, as is suggested by the passage of the *Protrepticus* of Clement that we previously discussed.

These structures originally appeared at the end of 4th century BC in Megara. The co-existent cultural background of the preceding periods that lead the Megarians to constructing these unique places of worship is unknown. Throughout the Hellenistic period they expanded in numbers devoted to the same uniform function. Their plurality and uniformity reflect the popularity of the cult as well as the considerable prosperity of the city. Due to the influence of the Romans, they became less important and, finally, they were abandoned during the 1st century BC.

Around two centuries later, Pausanias saw two sanctuaries of Demeter erected on the west and east acropoleis: the *temenos* of Demeter *Thesmophoros* (1.42.6) and the *megaron* of Car (1.40.6) respectively. He, also, visited a rock named *Petra Anaklethra* ("the Calling rock") located near the city' *prytaneion*, and provides the following description:

> ἔστι δὲ τοῦ πρυτανείου πέτρα πλησίον· Ἀνακληθρίδα τὴν πέτραν ὀνομάζουσιν, ὡς Δημήτηρ, εἴ τῳ πιστά, ὅτε τὴν παῖδα ἐπλανᾶτο ζητοῦσα, καὶ ἐνταῦθα ἀνεκάλεσεν αὐτήν. ἐοικότα δὲ τῷ λόγῳ δρῶσιν ἐς ἡμᾶς ἔτι αἱ Μεγαρέων γυναῖκες.

---

[77] *Ibid.*, 22.2–3; cf. D. Boedeker, "Family Matters...", p. 237.

[78] J. P. Crielaard, "Eretria's West Cemetery Revisited: Burial Plots, Social Structure and Settlement Organization during the 8th and 7th Centuries BC", *in* A. Mazarakis Ainian (ed.), *Oropos and Euboea in the Early Iron Age: Acts of an International Round Table, University of Thessaly, June 18-20, 2004*, Volos, 2007, p. 186-187.

> "Near the Town-hall is a rock. They name it Anaclethris because Demeter, if the story is credible, here too called her daughter back, when she was wandering in search of her. Even in our day the Megarian women hold a performance that is a mimic representation of the legend[79]."

After that, he describes the sanctuary of Demeter *Malophorus* located in the area of Nisaea:

> ἐς δὲ τὸ ἐπίνειον, καλούμενον καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι Νίσαιαν, ἐς τοῦτο κατελθοῦσιν ἱερὸν Δήμητρός ἐστι Μαλοφόρου˙ λέγεται δὲ καὶ ἄλλα ἐς τὴν ἐπίκλησιν καὶ τοὺς πρώτους πρόβατα ἐν τῇ γῇ θρέψαντας Δήμητρα ὀνομάσαι Μαλοφόρον, καταρρυῆναι δὲ τῷ ἱερῷ τὸν ὄροφον τεκμαίροιτο ἄν τις ὑπὸ τοῦ χρόνου. καὶ ἀκρόπολίς ἐστιν ἐνταῦθα ὀνομαζομένη καὶ αὐτὴ Νίσαια.
>
> "When you have gone down to the port, which to the present day is called Nisaea, you see a sanctuary of Demeter *Malophorus*. One of the accounts given of the surname is that those who first reared sheep in the land named Demeter *Malophorus*. The roof of the temple one might conclude has fallen in through age. There is a citadel here, which also is called Nisaea[80]."

Furthermore, in the reign of Septimius Severus, a Megarian coin depicts a statue of Demeter carried in a processional shrine on a horse-drawn wagon (**fig. 15**)[81].

As far as we are concerned, these subterranean chambers were unique domestic religious structures confined to Megara. Inside them the secular and the sacred were distinguished and Megarians performed the special rites of Demeter's worship with the necessary privacy. Whatever took place within was restricted and private, as smaller versions of civic cults at *Thesmophoria*. Finally, it seems plausible that the name of the city of Megara originated in the plurality and monumentality of the *megaron*, the customary term for the sanctuary of Demeter as it is referred to in Pausanias' description.

Abbreviations:
IG : *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1873-.
ID : *Inscriptions de Délos*, Paris, 1926-1972.
SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.

---

[79] Pausanias, 1.43.2 (translation W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library).
[80] *Ibid.*, 1.44.3 (translation W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library).
[81] M. J. Price, B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome, and Palestine*, London, 1977, p. 35.

Illustration credits:

Fig. 1-14: The Ephorate of Antiquities of West Attica.
Fig. 15: After M. J. Price, B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome, and Palestine*, London, 1977, p. 35

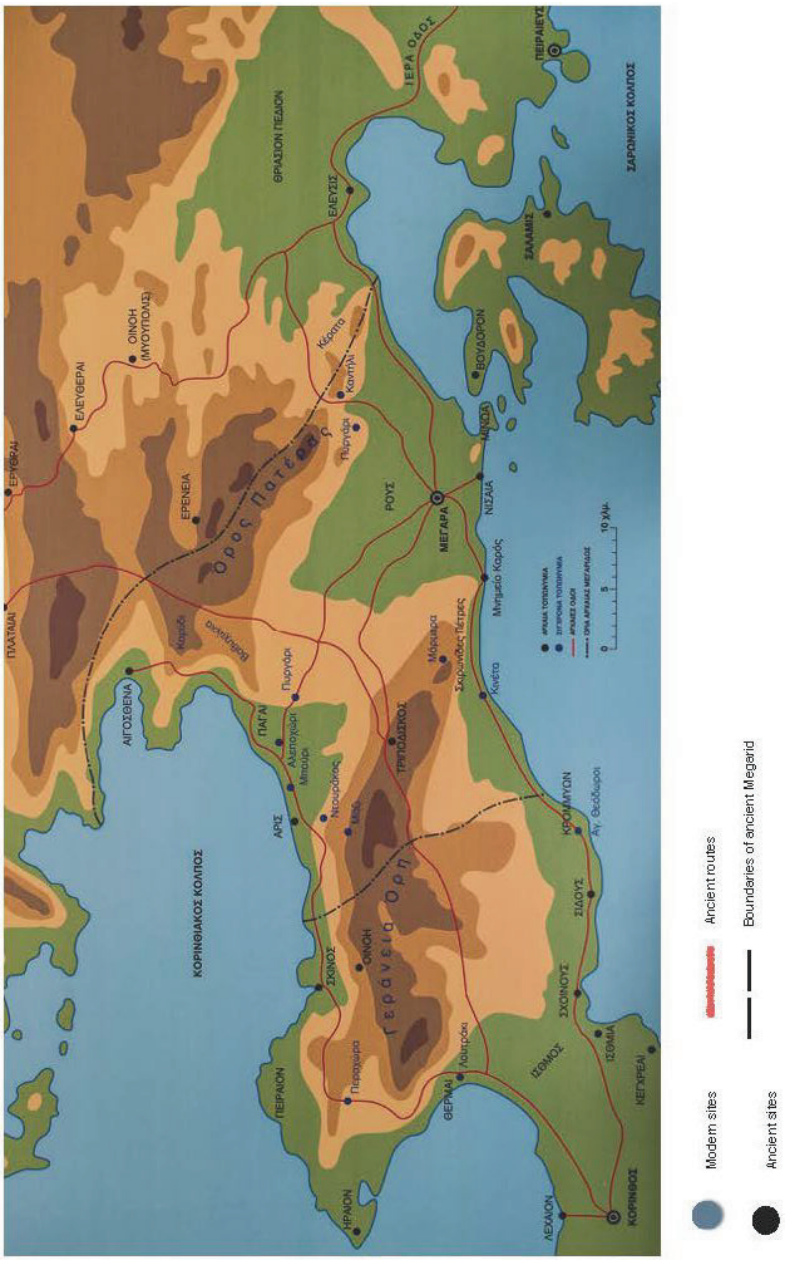


Fig. 1. Megara and the two fortified ports of Nisaea and Pagae on the Saronic and Corinthian Gulfs respectively.

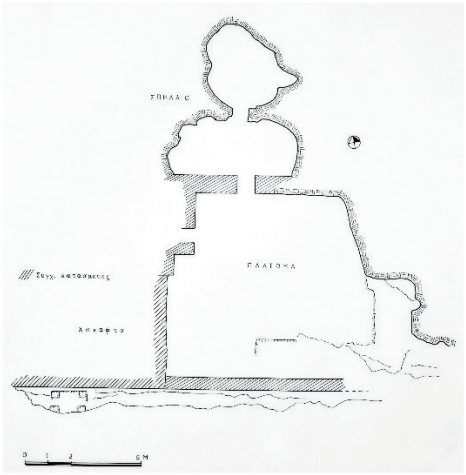






Fig. 2 a. Plan of the so-called cave of Mourmouni on the south side of Karia, identified as a cult place of Demeter; **b.** The so-called cave of Mourmouni on the south side of Karia, identified as a cult place of Demeter.



Fig. 3. City of Megara: topographical plan with the 67 of the total 130 unearthed Megarian underground chambers.



Fig. 4. Megarian underground chambers with internal pillars supporting the roof.

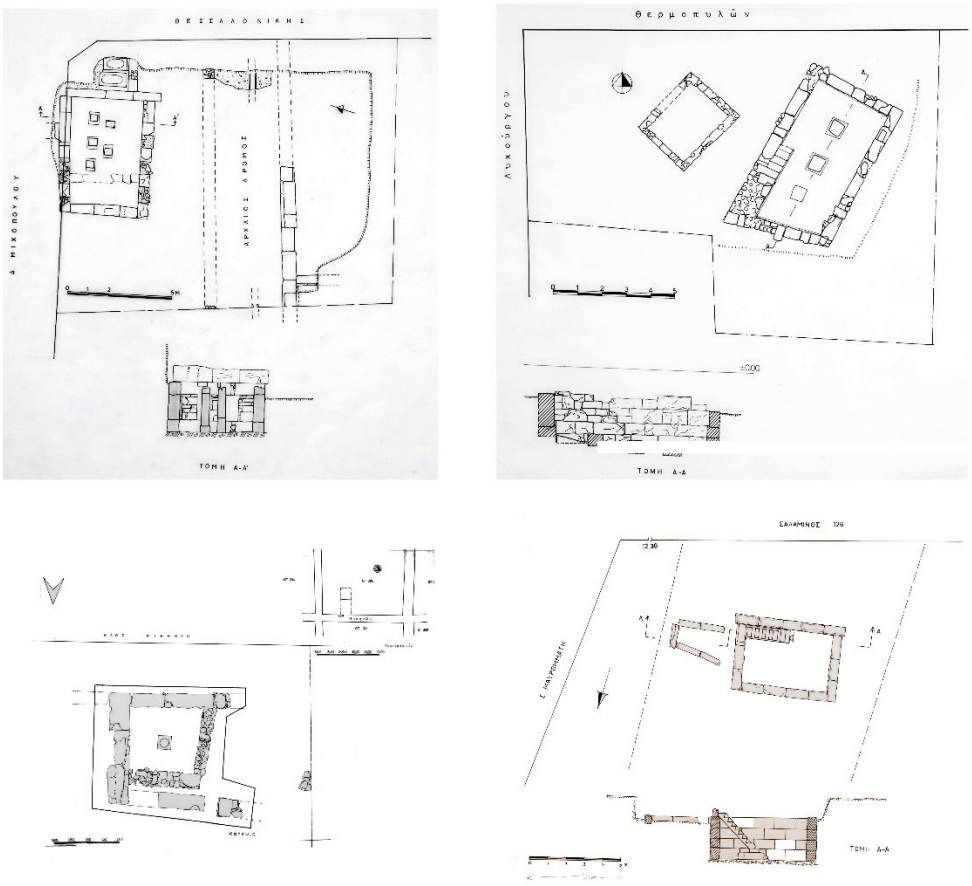


Fig. 5. Various shapes of the Megarian *hypogeum*.



Fig. 6. Several examples of the Megarian *hypogeum* dated to the Classical or the Hellenistic period.



Fig. 7. Roof slabs.



Fig. 8. Household pottery: **a-d**: *lekanae*; **e-f**: *chytrydia;* **g-h**: mortars; **j**: amphora.



Fig. 9. Household pottery: **a-c**: *oinochoai*; **b**: three-handled *oinochoe*.



Fig. 10. Household pottery: **a-c**: black glaze bowls; **d**: small echinus black glaze bowls; **f-g**: small bowls with shallow calyx shaped body; **e, h-i**: plates; **j**: small olpe.



Fig. 11. West Slope Ware vases: **a-g**: *kantharoi* decorated in West Slope technique; **h**: double cruet.



Fig. 12. *Skyphoi* with moldmade reliefs: **a-b**: *skyphoi* with a relief illustrating a *krater* with two goats in heraldic position by its side; **c-g**: various relief *skyphoi*.



Fig. 13. Lamps.



Fig. 14. Various objects related to the Megarian underground chambers: **a-b**: miniature female marble and *poros* statuettes in the type of goddess Cybele; **c**: goddess (Aphrodite?) leaning on an archaistic idol of a woman; **d**: ring *kernos* decorated with fruits of *papaver somniferum*; **e**: small black glazed echinus cup dated to 4th century BC and bearing the inscription Ἡράκλειτος Παγχάρε[ος]; **f**: small marble tablet bearing the name Σπάρτις.



Fig. 15. Revers of a Megarian coin dated to the period of Septimius Severus (193-211), and depicting a statue of Demeter with two torches in a processional shrine on a horse-drawn wagon.

LES CÉNOTAPHES, DES TOMBES PARMI D'AUTRES ? ÉTUDE DES CAS DES NÉCROPOLES DE MER NOIRE*

Laura Favreau

Dans les sociétés grecques de l'Antiquité, accomplir les rites funéraires est primordial pour que le défunt passe dans le monde des morts et ne revienne pas hanter les vivants. Or, les circonstances de certains décès peuvent conduire à la disparition du corps ou à le rendre inaccessible à ceux à qui il revient d'accomplir ces rites. Même en l'absence de son corps, des rites peuvent tout de même être accomplis pour le défunt : la pratique d'ériger un cénotaphe pour un disparu ou pour un mort dont on ne dispose pas du corps est attestée dans les textes. Déjà, dans les épopées homériques, Athéna propose à Télémaque d'ériger un cénotaphe pour son père s'il apprend sa disparition, et Ménélas en construit un lors d'une escale en Égypte pour Agamemnon assassiné[1].

Si cet usage apparaît dans les témoignages littéraires, l'identification des cénotaphes parmi les vestiges archéologiques n'est pas toujours aisée. En effet, le cénotaphe, du grec κενός, « vide », et τάφος, « la tombe », se définit comme une tombe sans corps. Mais cette définition par l'absence rend par là même difficile l'identification des cénotaphes. Qu'est-ce qui distingue un cénotaphe d'une tombe ? Comment peut-on repérer les cénotaphes ?

Lors de fouilles anciennes, les archéologues n'ont pas toujours prêté attention à la présence ou non de restes humains dans ce qui était identifié comme des sépultures ou des dépôts funéraires. Les fouilles de nécropoles en mer Noire qui ont fait récemment l'objet de publications, notamment à Apollonia du Pont, à Panskoyé en Chersonèse Taurique (actuelle Crimée), à Istros ou à Orgamè, ont mis au jour un certain nombre de cénotaphes et permettent de jeter un regard nouveau sur ce type de monument.

Nous aimerions esquisser dans cette étude les caractéristiques archéologiques des cénotaphes telles qu'on peut les déduire de l'étude de ceux qui ont été identifiés, en nous appuyant sur les monuments découverts sur les rivages de la mer Noire et datés de l'époque archaïque à la fin de l'époque hellénistique, tout en proposant des parallèles avec d'autres régions du monde grec. Nous

---

* Cet article est en partie issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2021 à Sorbonne Université.

[1] Homère, *Odyssée*, I, 287-292 ; IV, 581-584.

tenterons de dessiner en même temps les critères qui permettent d'identifier un cénotaphe, notamment par rapport à une tombe ou à un dépôt funéraire et d'observer les caractéristiques des cénotaphes, en comparaison avec les tombes contenant un corps, dans un va et vient méthodologique entre observation de ces caractéristiques et esquisse de critères d'identification.

Par l'observation des caractéristiques matérielles des cénotaphes, nous tenterons également de déterminer si les cénotaphes étaient considérés par les Anciens comme des sépultures à part entière en dépit de l'absence du corps du défunt. La question est en effet posée par les Modernes : la définition de la « sépulture » donnée en 1988 par J. Leclerc et J. Tarrête dans le *Dictionnaire de la Préhistoire* dirigé par A. Leroi-Gourhan met la présence de la dépouille du défunt au centre de cette notion :

> Lieu où ont été déposés les restes d'un ou plusieurs défunts, et où il subsiste suffisamment d'indices pour que l'archéologue puisse déceler dans ce dépôt la volonté d'accomplir un geste funéraire ; de manière plus restrictive, structure constituée à l'occasion de ce geste funéraire[2].

Cette définition met au cœur même de la notion de sépulture la présence des restes du défunt, mais elle souligne également l'importance du lieu et de l'intentionnalité du dépôt. Sans restes humains, les cénotaphes peuvent-ils alors être considérés comme des sépultures ?

Revenant sur cette définition, B. Boulestin et H. Duday en proposent une nouvelle, au centre de laquelle ils placent les funérailles, sans lesquelles la sépulture ne peut se concevoir : « lieu consacré par des funérailles, où ont été déposés les restes d'un ou plusieurs défunts »[3]. Peut-on ne retenir que la première partie de cette définition et l'appliquer au cénotaphe, pour le définir comme le lieu consacré à un défunt par des funérailles ?

L'observation des vestiges archéologiques des cénotaphes permettra peut-être, dans une forme d'« archéologie du rite » (selon l'expression de J. Scheid[4]), d'approcher les rites qui y étaient accomplis et donc de déterminer s'ils étaient considérés comme des sépultures à part entière.

---

[2] J. Leclerc et J. Tarrête, « Sépulture », dans A. Leroi-Gourhan (éd.), *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, 1994, p. 1002-1003.

[3] B. Boulestin et H. Duday, « Ethnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire », dans C. Mordant et G. Depierre (éd.), *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France : actes de la table ronde de Sens-en-Bourgogne, Yonne,* Paris, 2005, p. 21-23.

[4] J. Scheid, « Pour une archéologie du rite », *Annales (HSS)* 55, 3, 2000, p. 615-622.

L'absence d'ossements

La définition du cénotaphe comme tombe sans corps invite à considérer comme premier critère pour identifier un cénotaphe l'absence d'ossements humains dans un monument ou une structure à l'apparence d'une tombe. C'est ainsi l'absence de toute trace de restes humains qui a fait supposer un cénotaphe dans la tombe M1 du tumulus K32 à Panskoyé[5], ou qui a conduit V. Lungu à supposer que deux tumuli entièrement vides de la nécropole d'Orgamè (TXIII[6] et T4V-10-M3)[7] étaient des cénotaphes, ainsi qu'une sépulture sans ossements dans le tumulus familial TS07[8]. À Apollonia du Pont, dans le secteur de Budjaka où s'étend la nécropole, a également été découvert une maçonnerie rectangulaire, semblable aux autres enclos funéraires de la nécropole, devant laquelle était dressée une stèle au nom d'Apollonis Léontos et ont été brûlés deux foyers rituels[9]. La fouille de cette construction n'a mis au jour aucune trace de restes humains, ce qui permet de déduire qu'il s'agit probablement d'un cénotaphe, puisque la stèle et les foyers ne laissent aucun doute sur le rôle funéraire de ce monument situé au sein d'une nécropole.

Néanmoins, l'application de ce critère est loin d'être évidente, et il paraît prudent d'éviter de céder à la tentation d'interpréter tout qui ressemble à une tombe sans contenir d'ossements comme un cénotaphe. En effet, un tel critère suppose en premier lieu que les tombes ont été méthodiquement fouillées, ce qui n'a pas toujours été le cas. Quand certaines tombes ont été anciennement découvertes, notamment au XIX^e^ siècle, les fouilleurs n'ont pas toujours prêté attention et enregistré les ossements ou cendres qui pouvaient s'y trouver ; les publications anciennes nous renseignent souvent peu sur ce point. Les publications récentes de nécropoles, notamment celles de la mer Noire, apportent de précieuses informations pour mieux appréhender ce phénomène d'un point de vue archéologique.

Quand bien même les structures funéraires ont été minutieusement fouillées et enregistrées, on ne peut pas déduire de la seule absence d'ossements

---

[5] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I. vol. 2 : The Necropolis*, Aarhus, 2012, p. 127-128.

[6] V. Lungu, « Argamum. Necropola tumulară. Săpăturile arheologice din anii 1988, 1990-1996 [Argamum. La nécropole tumulaire. Fouilles archéologiques : 1988, 1990-1996] », *Materiale şi cercetări arheologice* 1, 1, 2001, p. 168.

[7] V. Lungu et A. Avram, « Une épigramme funéraire d'Orgamè », *Pontica*, XLVII, Supplementum III, 2014, p. 189-198.

[8] V. Lungu, « Necropola tumulară greacă, Campania 2008 [Nécropole tumulaire. Campagne] », *Cronica Cercetarilor Arheologice din România*, XXI, 2009, p. 139-140.

[9] A. Baralis et K. Panayotova, « Burial Enclosures and Spatial Organization of the Classical and Early Hellenistic Necropoleis of Apollonia Pontica, Kalfata / Budjaka Area », dans K. Sporn (éd.), *Griechische Grabbezirke klassischer Zeit: Normen und Regionalismen. Akten des internationalen Kolloquiums am Deutschen Archäologischen Institut, Abteilung Athen, 20.-21. November 2009*, Munich, 2013, p. 241-259.

qu'il s'agit d'un cénotaphe. En effet, les os peuvent simplement avoir disparu car certains milieux entrainent leur dégradation. C'est notamment le cas dans la nécropole nord de Corinthe, dont les fouilles ont été publiées par C. W. Blegen, H. Palmer et R. Young[10] : le sol y est peu propice à la conservation des ossements, beaucoup de squelettes y ont été retrouvés dans des états très dégradés. On ne peut alors pas considérer les nombreuses tombes dans lesquelles n'ont pas été retrouvés d'ossements[11] comme des cénotaphes : les os se sont probablement dissous. C'est également le cas dans la nécropole S de Samothrace, fouillée principalement en 1954, qui a été utilisée entre le milieu du VI^e^ siècle av. J.-C. et le II^e^ siècle ap. J.-C. Parmi les deux cent soixante-seize contextes funéraires que publie Elisabeth Dusenbery[12], un certain nombre ne contient pas d'ossements. Cette absence peut souvent être imputée au fait que les os se sont dissous[13], les squelettes étant en effet pour beaucoup mal préservés. C'est particulièrement le cas pour les squelettes d'enfants, dont les sépultures restent malgré tout identifiables grâce à leurs dimensions ou à leur mobilier[14].

On rencontre également des tombes préparées du vivant du défunt et jamais utilisées. Ainsi, dans la nécropole de Panskoyé, V. Stolba et E. Rogov refusent de considérer comme des cénotaphes toutes les tombes où ils n'ont pas trouvé d'ossements[15] : il peut s'agir de tombes construites du vivant de leur destinataire, qui n'y a jamais été enterré car il a émigré à une époque où la cité connaissait des vagues de départs, ce qui explique l'absence d'offrandes dans nombre d'entre elles. Ces tombes préparées mais restées vides ne sont pas des cénotaphes, au sens où elles n'ont jamais été considérées comme des tombes achevées[16]. Il peut également s'agir de tombes d'enfants dont les ossements se sont dissous, car beaucoup sont de petites dimensions. Selon ces archéologues, le seul cénotaphe certain fait la taille d'un adulte et contient des offrandes qui occupent un tiers de la surface, disposition qui exclut la possibilité du dépôt d'un corps et qui témoigne de l'accomplissement de rites excluant l'hypothèse d'une tombe non utilisée[17].

---

[10] C. W. Blegen, H. Palmer et R. S. Young, *Corinth XIII. The north cemetery*, Cambridge, 1964.
[11] Par exemple les tombes 79 à 85, 182, 239, 499, 500 : *ibid.*
[12] E. B. Dusenbery, *Samothrace. The Nekropoleis*, Princeton, 1998.
[13] C'est le cas des sépultures S 111, S 139, S 146, S 153, S 171, S 188, S 193, S 225 : *ibid.*
[14] C'est le cas des sépultures S 19, S 79, S 80, S 168, S 233, S 267, H7, H8 : *ibid*.
[15] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I*..., p. 35-36, table 2.10.
[16] On rencontre le terme de « cénotaphe » pour désigner des tombes vides préparées du vivant de celui à qui elles sont destinées sur des stèles de Pyrgè en Pamphilie datées de l'époque impériale (voir L. Robert, J. Robert, *Bull. ép.*, p. 203-204, n° 204). Néanmoins, cet usage est tardif et extrêmement localisé, et n'est pas au cœur de notre problématique.
[17] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I*..., p. 36. Trois tombes, de la taille d'un adulte, qui contenaient des offrandes mais pas de squelette restent de possibles cénotaphes : K2A M1, K2B M1 et K35 M1.

Ainsi, avant de considérer qu'une tombe dans laquelle n'ont pas été retrouvés de restes humains est un cénotaphe, il faut s'assurer que ces restes n'ont pas pu se décomposer en raison de la nature du sol, ou qu'ils n'ont pas été déplacés, et enfin qu'il ne s'agit pas d'une tombe jamais utilisée, construite du vivant de son destinataire qui n'y a finalement jamais été enterré. Les deux premières conditions demandent de prêter une attention aux restes humains et à la nature du sol, la troisième aux traces de funérailles.

Les contextes archéologiques où la seule absence d'ossements permet de conclure qu'il s'agit d'un cénotaphe sont rares. C'est néanmoins le cas dans la nécropole de Messaritè IV, près d'Apollonia du Pont : dans cette nécropole implantée dans et à proximité des bâtiments d'un ancien établissement rural détruit en 331, les os des défunts sont très bien conservés. Deux tombes (SP 29 et SP 32) n'en contenaient aucun et sont assurément des cénotaphes, d'après le fouilleur A. Baralis[18] ; une troisième (SP 17), davantage perturbée, pourrait également en être un.

Enfin, les dépôts funéraires partagent avec les tombes l'espace des nécropoles et se caractérisent également par l'absence de restes humains. Il est parfois difficile de les distinguer des cénotaphes car les offrandes qui y sont déposées peuvent être de même type. C'est le cas d'une structure découverte dans la nécropole de Kalfata à Apollonia du Pont[19] : cette structure semi-circulaire en pierre, où n'a été retrouvé aucun reste humain, rappelle la forme de marqueurs de tombes découverts dans la nécropole. Parmi les 7 vases du dépôt qui y est associé, la présence de deux vases au fond percé inciterait plutôt à y voir un dépôt car à Apollonia les vases percés ne se retrouvent que dans les dépôts à de très rares exceptions près[20], mais l'amas de pierre ressemble à un marqueur de tombe, ce qui ferait pencher l'interprétation du côté du cénotaphe.

S'il est absolument nécessaire, le seul critère de l'absence d'ossements suffit donc rarement à affirmer d'une tombe qu'il s'agit d'un cénotaphe mais, croisé à d'autres indices, et notamment avec les traces de rites, il permet d'en identifier avec une relative certitude quelques-uns.

Traces de rites et offrandes

Si l'on repart de la définition de la sépulture à partir de laquelle on tente de définir le cénotaphe, les traces de funérailles, ou du « geste funéraire » pour reprendre l'expression de J. Leclerc et J. Tarrête, est déterminante : elle permet de

[18] Nous remercions vivement Alexandre Baralis d'avoir bien voulu nous présenter les résultats encore inédits de sa campagne de fouilles 2020.
[19] A. Hermary (éd), *Apollonia du Pont, Sozopol : la nécropole de Kalfata, Ve-IIIe s. av. J.-C. Fouilles franco-bulgares, 2002-2004,* Paris, 2010, p. 121, DP 14, pl. 56 d-e.
[20] *Ibid.*, p. 150, 158-159.

distinguer les véritables cénotaphes de structures qui pourraient y ressembler ou de tombes préparées à l'avance dans lesquelles le défunt n'a jamais été déposé.

Pour la nécropole de Panskoyé où la tombe principale de treize des trente-trois tumuli fouillés ne contenait pas de restes humains, V. Stolba et E. Rogov proposent comme critère pour distinguer les cénotaphes, au sens de sépultures pour des défunts absents, des tombes jamais utilisées, la présence d'offrandes[21] : en effet, celles-ci témoignent de l'intentionnalité de faire d'une fosse ou d'un tumulus une sépulture, consacrée par des rites pour un défunt absent. Dans le cénotaphe du tumulus K32 (**fig. 1**), le seul que V. Stolba et E. Rogov tiennent assurément pour un cénotaphe, on retrouve une amphore et un canthare, ce qui correspond au « set » d'offrandes classiques des tombes dans les tumuli de la nécropole, composé généralement d'une amphore, d'un vase à boire et d'un vase à parfum[22]. L'amphore était placée dans l'angle nord-est de la ciste, là où serait attendu le crâne du défunt, position où elle est placée dans de nombreuses tombes de la nécropole[23] (**fig. 2**). Disposées avec la même orientation dans la tombe et dans le cénotaphe, ces offrandes occupent un tiers de la surface du cénotaphe, ce qui ne laisse pas la place au dépôt d'un corps.

À Apollonia du Pont, dans la nécropole de Messaritè IV, une fosse sans ossements, marquée d'un *sêma* sous la forme d'un tas de pierres (SP 32, **fig. 3**)[24], se distingue : à la base du tertre se trouvait un petit dépôt avec un vase à verser et un vase à boire, brisés rituellement, peut-être lors de la cérémonie des *trita* qui pourrait avoir lieu au moment de la fermeture de la fosse. Dans la fosse, a également été déposé un lécythe brisé et rituellement éparpillé (**fig. 4**). Ce type de vase était très probablement utilisé pour la toilette du défunt, puis brisé ; les fragments étaient ensuite déposés dans la tombe, la partie principale au niveau de l'endroit où se serait trouvée la main droite du défunt[25]. La présence de ce lécythe brisé, à l'endroit attendu pour la main droite, pourrait signifier que les rites funéraires, normalement rendus sur le corps du défunt, ont bien été accomplis même en l'absence de son corps. Ce qui est exceptionnel est que la base de ce lécythe est percée. Or, les objets percés à Apollonia se rencontrent dans les dépôts, mais pas dans les tombes. Le fait qu'il soit percé signale peut-être que des rites particuliers ont été rendus dans cette fosse, mais sont-ils liés à l'absence du défunt ?

---

[21] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I…*, p. 35-36.
[22] *Ibid.*, p. 37.
[23] *Ibid.*, p. 38.
[24] A. Baralis, *Rapport de la Mission archéologique à Apollonia du Pont adressé à la Commission consultative des recherches archéologiques à l'étranger du Ministère des affaires étrangères*, 2020, p. 34-36.
[25] A. Hermary (éd), *Apollonia du Pont…*, p. 147-151.

Témoignant également de rites accomplis pour les défunts, des offrandes peuvent être trouvées dans les cénotaphes, même si, comme les tombes, ces derniers n'en renferment pas systématiquement. À Orgamè, les offrandes semblent communes aux cénotaphes et aux sépultures qui coexistent au sein du tumulus TS07[26] : on y distingue des offrandes céramiques (notamment un canthare, un plat à poisson, un lekanè, une œnochoé à vernis noir, un bassin cannelé et des fragments d'amphore).

À Istros, dans les tumuli identifiés comme des cénotaphes (tumuli XI, XIII, XXV)[27], se trouvaient chaque fois au niveau de la base du tumulus des dépôts d'offrandes céramique, semblables à ceux des autres tumuli, ainsi qu'un strigile dans le tumulus XXV. À la base des tumuli XI et XIII a également été retrouvée une couche de cendres, trace de foyer qui indique l'accomplissement de rites : ces vestiges témoignent du « geste funéraire » qui a motivé l'érection du tumulus. À Istros cependant, le tumulus XVI se distingue : probablement construit au Ier siècle ap. J.-C. au-dessus de cinq tumuli et quatre tombes planes datées entre le VIe et le IVe siècles, il ne semble pas avoir d'offrandes propres, hormis des amphores disposées en cercle, et ne contient pas de traces clairement identifiables de rites[28]. On peut douter de l'identification de ce tumulus comme un cénotaphe, il ne fait peut-être que recouvrir des sépultures antérieures sans être destiné en plus à être la sépulture d'un disparu : la motivation de son érection ne nous apparaît pas clairement.

Ainsi, comme les sépultures, les cénotaphes peuvent, ou non, recevoir des offrandes funéraires. La présence d'offrandes ou de traces de rites funéraires permet de distinguer les cénotaphes des tombes préparées et jamais utilisées. La nature de ces offrandes pourrait parfois permettre de distinguer dépôt funéraire et cénotaphe. Une fois assurée l'absence d'ossements, la présence d'offrande permet donc à la fois d'affirmer qu'il s'agit de cénotaphes, et non de tombes jamais utilisées, et que ces cénotaphes sont bien des sépultures dans le sens où ils sont le résultat de gestes funéraires.

Néanmoins, certains cas sont ambigus, comme la structure DP 14 de la nécropole de Kalfata d'Apollonia[29] : le fait que, parmi les offrandes, une œnochoé et une cruche aient le fond percé, ce qu'on ne retrouve à Apollonia que dans les dépôts, incite à ne pas y voir un cénotaphe, malgré l'amas de pierre qui pourrait évoquer un marqueur de tombes.

---

[26] V. Lungu, « Necropola tumulară… », p. 139-140.

[27] P. Alexandrescu, « Necropola tumulară. Săpături 1955-1961 [Nécropole tumulaire. Fouilles 1955-1961] », dans E. Condurachi (éd.), *Histria* II, Bucarest, 1966, p. 133-294.

[28] P. Alexandrescu indique qu'il y avait une fosse contenant des cendres, traces de rituels, à la base du tumulus, mais nous ne comprenons pas, d'après sa description et la coupe du tumulus, si cette fosse est contemporaine des petits tumuli et des sépultures des Ve et IVe siècles ou du tumulus du Ier siècle : *ibid.*, p. 203-206, fig. 45.

[29] A. Hermary (éd), *Apollonia du Pont…*, p. 121, pl. 56 d-e.

Quant aux offrandes déposées après la fermeture de la tombe et aux rites accomplis après les funérailles, nous n'avons pas assez d'indices pour les discuter. Devant le cénotaphe du secteur de la Budjaka à Apollonia, ont été mis au jour deux foyers rituels qui témoignent de rites rendus après la construction du monument. Une lettre transmise sur un *ostrakon* de Panskoyé daté vers 350 av. J.-C. mentionne des rites à accomplir[30], probablement des offrandes à déposer (comme le suggère le verbe ἐπιτίθημι), sur un [ψε]υδάριον, rapproché du cénotaphe de Panskoyé (tumulus K32)[31], si on accepte la restitution de ce terme attesté uniquement chez Lycophron[32]. Ces indices, bien que rares, laissent entrevoir que les cénotaphes n'étaient pas nécessairement traités différemment des tombes du point de vue des rites accomplis après les funérailles.

Le marqueur de tombe

Concourt également à l'identification d'un cénotaphe le marqueur de tombe : érigé à la fin des funérailles, il marque leur accomplissement, signale la tombe et entretient la mémoire du défunt. Sa présence permet notamment à l'archéologue de distinguer les cénotaphes des foyers ou dépôts d'offrandes qui n'étaient pas marqués. Comme pour les sépultures, les marqueurs des cénotaphes peuvent prendre une grande variété de formes, de la petite stèle de médiocre facture à l'édifice monumental, de l'amas de quelques pierres au tumulus de plusieurs mètres de diamètre. Mais, l'érection d'un marqueur sur une tombe n'est pas systématique : dans la nécropole archaïque et classique de Corinthe, les tombes bénéficiant d'un marqueur sont minoritaires. Dans la nécropole du Phalère, fouillée entre 2012 et 2016 sous la direction de Stella Chrysoulaki, seules les sépultures pour des hommes morts violemment étaient marquées, comme si ce marqueur avait pour objectif d'éviter la souillure liée à la mort violente à ceux qui auraient souhaité implanter une nouvelle tombe à cet emplacement[33]. Des marqueurs pouvaient également être en matériaux périssables, notamment en bois, et nous échapper complètement aujourd'hui : il est donc très vraisemblable qu'il y a eu des cénotaphes qui n'ont pas reçu de marqueur qui soit aujourd'hui archéologiquement perceptible.

---

[30] V. F. Stolba, « A Greek Private Letter from the Settlement of Panskoye I (North-Western Crimea) », *VDI*, 2005, 4, p. 76-87 (en russe) ; cf. *SEG* 55, 859.

[31] Sur le tumulus qui recouvrait le cénotaphe, n'ont été retrouvé ni autel ni traces de rituels accomplis après la fermeture de la tombe, hormis une accumulation de coquillages, comme ils ont pu être observés sur d'autres tumuli de la nécropole. Un dépôt rituel a été retrouvé à proximité. Voir V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I…*, p. 41-49, 127.

[32] Lycophron, *Alexandra,* v. 1048, 1181.

[33] Conférence de Stella Chrysoulaki, éphore du Pirée : « Le cimetière de Phalère. Aspects de la société athénienne à l'époque archaïque », auditorium du musée du Louvre (Paris), 24 octobre 2019.

Néanmoins, certains marqueurs qui nous sont parvenus semblent avoir signalé des cénotaphes. Cette indication peut se trouver dans l'épitaphe ou dans les motifs, sculptés, voire peints, qui l'ornent. Dans le monde grec, la mention explicite qu'un monument est un cénotaphe est rare avant l'époque impériale. On la retrouve sur deux stèles de Smyrne[34], une de Rhénée[35] et une d'Athènes[36], toutes datées du IIIe siècle av. J.-C. ou postérieures : l'usage est alors d'associer l'adjectif κένος, vide, à un terme désignant le monument.

Si le cénotaphe n'est pas explicitement indiqué comme tel, la mention des conditions du décès peut être un indice de l'absence du corps. Ainsi, dans le cas du monument de Ménékratès à Corcyre[37], l'indication qu'il est mort en mer (ἐνὶ πόντοι ὄλετο), croisée au fait qu'il n'y avait pas d'ossements humains dans le monument, permet d'affirmer qu'il s'agit d'un cénotaphe. Sur certaines stèles, on rencontre l'indication que le défunt est mort en mer, sans qu'il soit fait mention du devenir du corps[38]. L'indication des circonstances de la mort dans les épigrammes funéraires est tellement rare quand il ne s'agit ni de femmes mortes en couches, ni de soldats tués au combat[39], que l'on peut penser qu'elle a un sens : puisque la mort en mer n'est pas un motif de gloire, contrairement à la mort au combat, cette information est peut-être une façon de signaler la perte du corps, ce que confirmerait l'exemple du monument pour Ménékratès de Corcyre.

Quand elle n'est pas indiquée dans l'épitaphe, la mort en mer peut être signifiée par l'iconographie de la stèle. Ainsi, dans les Cyclades, et particulièrement à Rhénée, apparaissent deux motifs, qui donnent chacun lieu à des variations, qui pourraient signifier la mort en mer : celui du soldat debout sur un bateau et celui de l'homme assis sur un rocher[40]. Il semble que l'on puisse affirmer que ces reliefs marquaient les sépultures d'hommes morts en mer. Philippe Bruneau va plus loin dans l'interprétation et propose d'y voir des marqueurs de cénotaphes[41]. Cette interprétation expliquerait pourquoi les stèles à

---

[34] G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna* I, Bonn, 1982, n° 511 (l. 1 : τῶι κενῶι τύμβωι) et n° 512 (l. 5 : κενέωμα τάφου).

[35] M.-T. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée*, *Exploration archéologique de Délos* XXX, Athènes, 1974, n° 475, l. 1 : κενὸν ἠρίον.

[36] *IG* II^2 8494, l. 1 : ἐν κενεᾶι χθονί.

[37] K. Mataranga, « Un étrange 'proxène' à Corcyre », *RA*, 1994, 1, p. 111-118.

[38] W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin, 1955, nos 53 (Corinthe, milieu du VIIe s. av. J.-C.), 80 (Amorgos, IVe s. av. J.-C.), 163 (Sikinos, Ve s. av. J.-C.), 929 (Amphipolis, IVe s. av. J.-C.), 1250 (Athènes, IVe s. av. J.-C.), 1501 (Thespies, IIIe s. av. J.-C.), 1833 (Chypre, IIe s. av. J.-C.), 634 (Séleucie, IIe s. av. J.-C.), 811 (Chypre, Ier s. ap. J.-C).

[39] Parmi les centaines d'épigrammes réunies par P. A. Hansen, *Carmina epigraphica graeca*, vol. I-II, Berlin, 1983-1989, celles qui indiquent les circonstances de la mort du défunt restent minoritaires : quarante-deux indiquent qu'il est mort au combat dont quatre dans un combat naval, une que la défunte est morte en couches, sept que le défunt a trouvé la mort en mer, une qu'il est mort de maladie, une qu'il est mort en tombant d'un rempart.

[40] M.-T. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée…*, p. 292-298, nos 327-359.

[41] P. Bruneau, « Deliaca », *BCH* 99, 1975, p. 294-297.

sujet maritime sont les seules à Rhénée à s'écarter du répertoire de motifs classiques, hérité des monuments athéniens, et pourquoi on rencontre ces stèles uniquement dans les régions littorales et quasi exclusivement pour des hommes. Le sens de ces motifs ne serait pas tant d'indiquer le métier du défunt ou les circonstances de sa mort, mais bien le statut de sa sépulture[42]. Si l'on ne peut affirmer que toutes les stèles à sujet maritime marquaient un cénotaphe, il est néanmoins probable que ce soit le cas pour un grand nombre d'entre elles, si ce n'est une majorité. Un exemple de stèle avec un motif maritime a été retrouvé sur les rives de la mer Noire : il s'agit de la stèle pour Glykarionos et Polysthénous découverte à Panticapée et datée du début du IIe siècle av. J.-C. (**fig. 6**)[43]. Si l'épitaphe n'indique que le nom et le patronyme des deux défunts[44], le relief, peu profond, les représente assis à bord d'un bateau, le personnage de gauche tenant la rame gouvernail. Cette représentation, un *hapax* parmi les stèles de cette région, peut-être influencé par les motifs développés dans les Cyclades, est-elle porteuse d'une indication sur la façon dont les défunts ont trouvé la mort et, par conséquence, sur leur absence sous le monument ? Malheureusement, le contexte archéologique de cette stèle découverte en 1897 n'est pas connu et ne peut donc pas nous permettre de confirmer notre hypothèse.

La rame est parfois évoquée comme marqueur des monuments pour les naufragés mais il n'y a pas de traces archéologiques qui permettent de vérifier cette affirmation. Si néanmoins une telle pratique avait existé, les rames, en bois, n'ont pas été conservées et n'ont pas laissé de traces archéologiquement perceptibles[45]. Tout au plus laisseraient-elles la trace de l'emplacement où elles étaient fichées : c'est ainsi que, dans un tumulus vide de la nécropole d'Orgamè[46], Vasilica Lungu interprète l'amas de pierres comme le support d'un marqueur de tombe de forme allongée, en proposant un parallèle avec la rame fichée sur le monument d'Elpénôr. Ce dernier, un des compagnons d'Ulysse, a trouvé la mort en tombant du toit de la maison de Circé. Lorsqu'il se rend aux Enfers, Ulysse

[42] Cette hypothèse a été confortée par la fouille en 1975 d'un enclos funéraire, qui comprenait quatre tombes dont un cénotaphe. Dans l'avant-cour qui précédait l'enclos, ont été mises au jour plusieurs stèles, dont une figurant un personnage assis sur un rocher qui peut être mise en rapport avec le cénotaphe. Voir M.-T. Le Dinahet-Couilloud, « Une famille de notables tyriens à Délos », *BCH* 121, 1997, p. 617-666.

[43] *IOSPE* IV, 238 ; G. von Kieseritzky, C. Watzinger, *Griechische Grabreliefs aus Südrussland*, Berlin, 1909, n° 550, pl. 37.

[44] Pour V. Latyshev, l'inscription serait d'époque romaine et correspondrait donc à un réemploi de la stèle (*IOSPE* IV, 238).

[45] Il arrive que des rames soient représentées sur des stèles : sur deux stèles de Rhénée et Délos où apparaît le motif de l'homme assis sur un rocher, on trouve des rames tenues par le défunt ou par un petit serviteur (M.-T. Couilloud, *Les monuments funéraires de Rhénée…*, nos 331 et 336) ; une stèle conservée au musée du Louvre mais de provenance inconnue représente un jeune homme tenant une rame (Musée du Louvre, Ma 1326, voir L. Laugier, *Les sculptures grecques de l'époque impériale : la collection du Musée du Louvre*, Paris, 2021, p. 574-575, n° 516).

[46] V. Lungu, « Argamum. Necropola… », *Materiale şi cercetări arheologice*, 2001, 1, 1, p. 168.

rencontre son ombre qui lui demande une sépulture[47] : il souhaite qu'Ulysse brûle son corps sur le rivage, puis qu'il lui dresse un tertre à proximité du rivage sur lequel il plantera sa rame, vœux qu'exauce Ulysse à son retour sur l'île de Circé[48]. Le monument pour Elpénôr n'est pas un cénotaphe, puisque son corps a bien été incinéré. Le fait que les fouilleurs n'ont pas trouvé de restes humains dans le tumulus d'Orgamé et ont conclu qu'il s'agit d'un cénotaphe a probablement influencé cette interprétation de l'amas de pierre comme le support d'une rame. Mais le monument pour Elpénôr n'est pas un cénotaphe et ne peut constituer un précédent : il ne permet pas, même en l'absence d'ossements, d'affirmer qu'il s'agit d'un monument pour un naufragé marqué par une rame.

À côté des cénotaphes pour des disparus en mer, on rencontre des cénotaphes érigés dans leur patrie pour des hommes morts loin de chez eux, pour certains au combat, et dont les restes n'ont pas été rapatriés[49]. La stèle pour Léoxos provenant de la nécropole hellénistique d'Olbia signalait peut-être un cénotaphe pour un tel défunt. Découverte en 1895, son contexte archéologique n'est pas précisément connu. Ornée de reliefs et de facture soignée, elle représente, sur une face, un jeune homme nu, le bras droit levé tenant de la main droite (perdue) une lance, dont la hampe est visible à côté du corps. Sur l'autre face, figure un personnage en costume scythe, vu de profil et tourné vers la gauche, tenant dans ses deux mains une flèche et portant en bandoulière un carquois duquel dépasse son arc. Sur une des tranches est gravé un distique élégiaque, une inscription non métrique sur l'autre, dans un dispositif obligeant le spectateur de la stèle à en faire le tour[50]. Plusieurs interprétations ont été proposées pour cette stèle et A. Wilhelm est le premier en 1909 à y voir un cénotaphe[51]. Il appuie en effet son interprétation sur les mots τῆλε πόλ[εως], « loin de la cité », à la première ligne conservée de l'épigramme métrique : c'est cette précision, rare, qui indiquerait à demi-mot que la stèle marquerait un cénotaphe en sous-entendant l'absence du défunt, mort au loin. Les nouvelles restitutions proposées par J. G. Vinogradov en 1991 ne changent par le sens de τῆλε, « au loin ». La lecture qu'il propose en fait un monument public : à la mort de Léoxos, probablement tombé lors de combats contre les Scythes, une stèle aurait été érigée par les citoyens d'Olbia pour marquer son cénotaphe, stèle où sont commémorés ses exploits et où est signifiée sa mort au loin, et donc son absence. En effet, à la fin du VI^e^ et au début du V^e^

[47] Homère, *Odyssée*, XI, 60-78.
[48] Homère, *Odyssée*, XII, 9-15 (trad. Frédéric Mugler, Actes Sud, 1995).
[49] Voir par exemple W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*…, n^os^ 117 et 1745 (Smyrne, III^e^ s. av. J.-C.), 632 (Athènes, III^e^ s. av. J.-C.), 754 (Elaia, II^e^ s. av. J.-C.).
[50] J. G. Vinogradov, « Die Stele des Leoxos, Molpagores' Sohn, aus Olbia und die skythisch-griechischen Beziehungen im frühen 5. Jh. v. Chr. », *AA*, 1991, 4, p. 499-510.
[51] A. Wilhelm, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, mit einem Anhange über die öffentliche Aufzeichnung von Urkunden*, Vienne, 1909, p. 207-208.

siècle av. J.-C., la région connaît une forte instabilité. Des bandes de brigands, auparavant sous contrôle du roi scythe, y circulent librement ; elles attaquent et pillent les cités grecques de la côte nord-ouest de la mer Noire. Le jeune homme, peut-être à la tête d'une troupe, est mort au combat contre les Scythes, quelque part loin de sa cité ; un cénotaphe public lui a été érigé dans sa patrie pour exalter ses exploits et donner en exemple à la postérité son sacrifice (son corps a peut-être été enterré sur le lieu de sa mort, mais rien ne permet de l'affirmer). Le mot τῆλε, qu'il soit interprété de façon adverbiale, selon l'interprétation de J. G. Vinogradov, ou construit avec πόλεως comme le proposait notamment A. Wilhelm, serait l'indice que le monument est un cénotaphe en indiquant la mort lointaine. Le fait que le monument a la forme d'une stèle, que ses inscriptions reprennent des formules que l'on retrouve fréquemment en contexte funéraire, et surtout qu'il a été trouvé dans une zone de nécropole, permet de l'interpréter comme un cénotaphe avec une très forte vraisemblance, bien que l'absence de contexte archéologique rende cette interprétation invérifiable.

Comme dans le reste du monde grec, quelques marqueurs de sépulture découverts en mer Noire peuvent signifier l'absence du défunt sous son monument en raison des circonstances de sa mort, mais les cas attestés sont extrêmement rares et d'interprétation incertaine.

Néanmoins, d'autres cénotaphes avérés par l'archéologie n'étaient pas signalés comme tels. Ainsi, rien ne distingue extérieurement le tumulus K32 de la nécropole de Panskoyé des tumuli qui l'environnent, à moins de supposer une stèle aujourd'hui perdue[52]. Le cénotaphe découvert dans le secteur de Budjaka à Apollonia du Pont ne se distinguait pas des autres monuments avoisinants[53]. Devant, était dressée une stèle au nom d'Apollonis Léontos : rien sur le marqueur ou dans l'apparence du monument ne laissait supposer l'absence du défunt, pourtant confirmée par la fouille du monument. Dans la nécropole d'Orgamè, une stèle portant les vestiges d'une épigramme a été rapprochée par A. Avram et V. Lungu du cénotaphe T4V-10-M3, près duquel elle a été découverte[54]. Le texte est très lacunaire, mais Alexandu Avram et Vasilica Lungu proposent de restituer ainsi les deux dernières lignes : ἥτις τόνδε [τάφον λίπεν?], ὠρ[φ]άνισας β[ιότου]. Le sens du dernier vers serait selon eux : « (La Moire ?), qui m'a laissé ce tombeau, me privant de la vie ». Pour la restitution incertaine de λίπεν, A. Avram et V. Lungu proposent comme parallèle une épitaphe d'époque romaine pour un garçon âgé de 13 ans[55]. Pour ὠρφάνισας βιότου, c'est l'épigramme pour un garçon

[52] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I*…, p. 127-128.
[53] A. Baralis, K. Panayotova, « Burial Enclosures… », p. 241-259.
[54] V. Lungu et A. Avram, « Une épigramme funéraire… », p. 189-193.
[55] D. W. Bradeen, *Inscriptions: the Funerary Monuments*, *The Athenian Agora* XVII, Princeton N.J., 1974, nº 965.

mort trop jeune, datée vers 100 av. J.-C, à Thasos qui est invoquée[56]. On peut également rapprocher cette formule de celle employée dans l'épigramme littéraire pour l'enfant Kallaischros : ζωᾶς ὠρφάνισας[57]. Le texte est trop lacunaire pour que l'on puisse restituer son sens, mais il pourrait évoquer une mort au loin, si la pierre est à rapprocher du cénotaphe, ou une mort prématurée, si elle appartenait à la tombe de l'enfant. Les parallèles proposés, bien que plus tardifs, font pencher faveur de la deuxième hypothèse : il n'est donc pas certain que cette épigramme soit à rapprocher du cénotaphe, lequel n'était probablement pas signalé comme tel.

Ces exemples témoignent du fait que les cénotaphes pouvaient mais n'étaient pas systématiquement signalés comme tels : au sein des nécropoles, ils se mêlaient aux tombes dont ils n'étaient pas nécessairement distingués. Si le marqueur de tombe peut donc fournir des indices de l'absence du défunt sous le monument qui lui est dédié, ce n'est pas systématiquement le cas : beaucoup de cénotaphes ne sont pas identifiables par leur marqueur, quand ils en ont reçu un. Au contraire, le fait que l'absence du défunt ne soit pas signalée sur le marquer de tombe témoigne de l'assimilation des cénotaphes aux sépultures.

C'est également la présence d'un marqueur qui peut permettre de distinguer un cénotaphe d'un dépôt funéraire : c'est pourquoi, dans la nécropole de Kalfata, l'amas de pierre semblable aux marqueurs des tombes incite à voir dans la structure DP 14 un cénotaphe plutôt qu'un dépôt funéraire[58].

Des cénotaphes mêlés aux tombes

L'emplacement des cénotaphes est également révélateur de leur statut : sont-ils situés à l'écart des tombes ou sont-ils mêlés à elles ? Les différents exemples étudiés jusqu'ici proviennent tous de nécropoles : les cénotaphes y trouvent leur place, et il ne semble pas qu'ils soient regroupés dans un secteur particulier mais au contraire confondus spatialement avec les tombes.

Dans les nécropoles tumulaires, cénotaphes et tombes peuvent se côtoyer sous un même tumulus. À Panskoyé, un cénotaphe et une tombe se retrouvent sous le tumulus K32, qui réunissait probablement les membres d'une même famille[59]. Parmi les tumuli de la nécropole d'Orgamè (environ 80 fouillés), datés des IV^e^ et III^e^ siècles av. J.-C., qui regroupaient les morts selon des logiques familiales, trois pourraient être des cénotaphes : le défunt du tumulus TS 07[60], bien qu'absent, semble avoir été traité comme ses parents et a reçu un cénotaphe

[56] *IG* XII, 8, 441, l. 8.
[57] *Anthologie Palatine*, VII, 483.
[58] A. Hermary (éd), *Apollonia du Pont…*, p. 121, pl. 56 d-e.
[59] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I…*, p. 27 : les tumuli étaient l'équivalent d'enclos familiaux et pouvaient regrouper jusqu'à sept tombes.
[60] V. Lungu, « Necropola tumulară… », p. 139-140.

dans le même tumulus. Deux autres tumuli (TXIII[61] et T4V-10-M3[62]) étaient entièrement vides. Ces exemples permettent de voir qu'à Orgamè, les cénotaphes côtoient les tombes au sein de la nécropole, voire dans les mêmes tumuli, ce qui s'observe également à Istros. Cette inscription dans l'espace des morts, dans une confusion délibérée avec les sépultures, montre que les cénotaphes étaient considérés comme des sépultures à part entière.

La seule exception que nous connaissions pour le monde grec se trouve à Apollonia du Pont, dans l'établissement rural de Messaritè IV. Ce complexe se met en place dans le deuxième quart du Ve siècle av. J.-C. et connaît différentes phases avant d'être détruit en 331 lors des troubles qui agitent la région ; une nécropole s'installe ensuite dans les vestiges des bâtiments, le long de la route qui le reliait à Apollonia[63]. Or, à l'est de la route, ont été découverts en 2019 et 2020 deux cénotaphes, se présentant sous la forme de fosses de la taille d'un homme recouvertes d'un amas de pierre (SP 29 et SP 32, **fig. 5** et **fig. 3**)[64]. Le matériel qui y a été découvert permet de les dater de la fin du Ve ou du début du IVe siècle av. J.-C., soit d'une époque contemporaine de l'activité du site comme établissement agricole. Ces deux cénotaphes sont situés près des habitations dont ils étaient simplement séparés par la route, mais aucune tombe ne leur est contemporaine. Il semblerait qu'à ce moment les morts étaient enterrés ailleurs, loin des habitations, mais que les cénotaphes, sépultures symboliques, aient dérogé à cette règle. A. Baralis, qui a fouillé le site, émet l'hypothèse d'une loi des autorités de la cité interdisant les funérailles à proximité des habitations à laquelle échapperaient les cénotaphes, sépultures symboliques ; une telle exception témoignerait de la négation du statut de sépulture des cénotaphes, ce que nous ne rencontrons nulle part ailleurs dans le monde grec.

Des cénotaphes à l'apparence de tombes

Les cénotaphes qui sont pour nous identifiables se présentent pour certains sous la forme de fosses, comme des tombes ordinaires. Dans la nécropole de Panskoyé, le cénotaphe est une ciste en terre crue construite au-dessus du niveau du sol puis recouverte d'un tumulus, comme il y en a onze autres dans la nécropole où était pratiquée quasiment exclusivement l'inhumation[65]. À

[61] V. Lungu, « Argamum. Necropola tumulară… », p. 168.
[62] V. Lungu et A. Avram, « Une épigramme funéraire », p. 189-198.
[63] Nous remercions vivement Alexandre Baralis d'avoir pris le temps de nous présenter Messaritè et les résultats de ses campagnes de fouilles 2019 et 2020.
[64] A. Baralis, *Rapport de la Mission archéologique à Apollonia du Pont adressé à la Commission consultative des recherches archéologiques à l'étranger du Ministère des affaires étrangères*, 2019, p. 64-67 (SP 29) ; 2020, p. 34-36 (SP 32).
[65] V. F. Stolba et E. J. Rogov, *Panskoye I…*, p. 17-18.

Messaritè, les deux cénotaphes se présentent comme des fosses de taille suffisante pour y déposer un homme (SP 29 et SP 32 mesurent plus de 1,8 m de long pour une largeur de plus de 0,6 m), mais l'une (SP 32, **fig. 3**) a une profondeur insuffisante (35 cm)[66] : dès son creusement, elle n'était pas destinée à recevoir une dépouille, mais elle a néanmoins reçu la forme d'une tombe ; le fait qu'elle n'ait pas été assez profonde pour recevoir un corps était invisible une fois la tombe refermée.

Les cénotaphes que nous avons ici identifiés sont caractérisés par le creusement d'une fosse de taille à recevoir un corps humain, ou éventuellement la construction d'une ciste : la fosse leur donne une visibilité archéologique et les distingue des dépôts ou des foyers d'offrande. Ainsi, le fait qu'une fosse soit creusée peut être un indice fort pour identifier un cénotaphe, mais il n'est pas nécessaire : nous ne pouvons exclure qu'il existe des cénotaphes sans fosse, surtout là où la crémation, suite à laquelle il n'y avait pas de creusement de fosse de taille humaine, était la norme plutôt que l'inhumation. Dans la nécropole tumulaire d'Istros, les cénotaphes (tumuli XI, XIII, XVI, XXV)[67] se présentent sous la forme de tumuli, comme les autres tombes de la nécropole : dans cet exemple encore, les cénotaphes s'intègrent dans la typologie des tombes de la nécropole.

Le cénotaphe revêt ainsi l'apparence d'une tombe et s'intègre parmi les autres monuments de la nécropole dont il adopte la typologie. Cette absence de distinction tant spatiale que visuelle témoigne du fait que les cénotaphes étaient bien considérés comme des sépultures à part entière et étaient traités comme tels.

Usage d'un substitut au corps

Dans le roman de Chariton, une εἴδωλον représentant Chairéas est portée en procession et déposée dans la tombe[68]. Hérodote mentionne que les Spartiates font une statue des rois morts à la guerre qu'ils portent sur un lit funéraire[69]. Il est possible que des substituts au corps aient été fabriqués en matière périssable, bois ou cire, peut-être parés des vêtements du défunt, comme dans le roman de Chariton ou comme la coutume spartiate citée par Hérodote. Si c'est le cas, ces substituts n'ont pas été conservés et n'ont pas laissé de traces archéologiques. Dans les cénotaphes des nécropoles de mer Noire, aucun substitut au corps n'a été identifié par les archéologues, bien que des exemples soient attestés ailleurs dans le monde grec[70].

---

[66] A. Baralis, *Rapport…*, 2020, p. 34-36.
[67] P. Alexandrescu, « Necropola tumulară… », p. 133-294.
[68] Chariton, *Chairéas et Callirhoé*, IV, 1, 10-12.
[69] Hérodote, VI, 58.
[70] D. C. Kurtz et J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971, p. 258-259, proposent d'interpréter comme des substituts au corps les statuettes trouvées à Théra, le buste de femme trouvé dans une olla à Locres épizéphyréennes et les statues du « tumulus 77 » de Salamine de Chypre. On

Conclusion

La proximité des cénotaphes avec les tombes et avec les dépôts funéraires rend souvent leur identification ténue mais elle reste possible en croisant différents indices : l'emplacement dans la nécropole, l'adoption du type des autres tombes, les traces de rites et de dépôt d'offrandes, la présence d'un marqueur et les informations qui y figurent permetttent, en les recoupant, d'identifier les cénotaphes. Les exemples provenant des nécropoles de mer Noire fournissent une variété d'exemples permettant de faire ressortir les caractéristiques de ces tombes sans corps.

L'étude des cénotaphes du point de vue archéologique et des traces de rituels qui y étaient rendus livre des indices qui concourent à affirmer que les cénotaphes sont, pour les Anciens, des sépultures à part entière : ils sont situés dans les nécropoles, voire dans les enclos familiaux, ils se présentent comme des tombes, avec souvent un creusement et un marqueur, des rites y sont accomplis et ils reçoivent des offrandes de type funéraire. Seule les distingue parmi les tombes l'absence du défunt, absence parfois révélée ou suggérée sur le marqueur. La présence des différents éléments qui caractérisent les sépultures grecques – fosse, marqueur, offrandes – permet de penser que les Grecs dressaient des cénotaphes en tant que tombes, en cherchant à les en distinguer le moins possible.

Ces témoignages archéologiques des rives de la mer Noire permettent donc d'apercevoir les rites funéraires accomplis pour les absents : les vases parfois déposés dans les tombes comme à Messaritè sont ceux qui auraient servi à la toilette, une tombe est construite du même type que celles de la nécropole dans laquelle elle s'insère, un substitut peut y prendre la place du défunt, un foyer funéraire brûler à proximité et le même type d'offrandes que pour les autres morts y être déposées. La tombe est ensuite fermée et peut être signalée par un marqueur. Même en l'absence de son corps, le disparu bénéficie donc d'un lieu dans l'espace des morts où sont accomplis des rites, traces d'un « enterrement symbolique » : les cénotaphes apparaissent donc bien comme des sépultures, définies par leur ancrage spatial et par l'intentionnalité du « geste funéraire » qui a conduit à leur érection, ne dérogeant à la définition de la sépulture que par l'absence du corps du défunt. Si les cénotaphes sont vides de corps, ils sont plein des rites funéraires et de la présence symbolique du défunt.

---

a également supposé que jouaient le rôle de substitut au corps sans forme humaine de lourdes dalles de pierres découvertes dans deux sépultures du Céramique d'Athènes datées de la fin du VI^e^ siècle et du troisième quart du V^e^ siècle av. J.-C. : K. Kübler, *Kerameikos 7. Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts. 1. Teil*, Berlin, 1976, p. 64-65, n° 230 ; U. Knigge, « Die Ausgrabungen im Kerameikos 1970-72 », *AA*, 1974, 2, p. 193 et fig. 20, n° 17 ; *eadem*, « Aison, der Meidiasmaler ? Zu einer rotfigurigen Oinochoe aus dem Kermeikos », *MDAI(A)* 90, 1975, p. 123-143.

Abréviations :

Bull. ép. : *Bulletin épigraphique* de la *Revue des Études grecques.*
IG : Inscriptiones Graecae, Berlin, 1873-.
IOSPE = V. Latyshev (éd.), *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, vol. I, II, IV, Saint-Pétersbourg, 1885-1901, vol. I^2, Saint-Pétersbourg, 1916 (réimpr. Hildesheim 1965).
SEG : Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden, 1923-.



Fig. 1. Nécropole de Panskoye, tumulus K32 M1. Source : V. F. Stolba, E. J. Rogov, *Panskoye I. vol. 2 : The Necropolis*, Aarhus, 2012, p. 126, fig. 6.72.



Fig. 2. Nécropole de Panskoye, tombe K32 M1. Source : V. F. Stolba, E. J. Rogov, *Panskoye I. vol. 2 : The Necropolis*, Aarhus, 2012, p. 126, fig. 6.74.



Fig. 3. Site de Messaritè IV à Apollonia du Pont, tertre US 190 sur la tombe SP 32. Cliché : Alexandre Baralis, 2020.



Fig. 4. Site de Messaritè IV à Apollonia du Pont, lécythe rituellement brisé dans la tombe SP 32. Cliché : Alexandre Baralis, 2020.



Fig. 5. Site de Messaritè IV à Apollonia du Pont, cénotaphe SP 29.
Cliché : Alexandre Baralis, 2019.



Fig. 6. Stèle pour pour Glykarionos et Polysthénous découverte à Panticapée, début du IIe siècle av. J.-C. Kertch, musée archéologique, n° inv. KL-404. Cliché : arachne.dainst.org/entity/177646.

UNE TABLETTE EN BOIS DE CERF D'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE DANS L'ESPACE ISTRIEN : TALISMAN OU MARQUE DE RECONNAISSANCE ?

Vasilica Lungu

L'espace istrien a livré une pièce archéologique remarquable par ses caractéristiques. Il s'agit d'une tablette en os récupérée par la regrettée Maria Coja et mise à notre disposition, par amabilité, avant sa mort en 1999[1]. Elle a une forme parallélépipédique, est décorée de deux canthares incisés et inscrite en grec ancien (**fig. 1-2**). Le cadre chronologique est principalement hellénistique. Toutes ces caractéristiques sont bien indiquées et font de cette tablette une pièce unique.

Depuis 2007, cet artefact a été présenté lors de différentes rencontres scientifiques, dont l'une à Saint-Pétersbourg (2007)[2] et la seconde dans le cadre de l'Institut d'Archéologie de Bucarest (en 2008), sans qu'il soit publié jusqu'ici.

Bien que la tablette n'appartienne pas à un contexte archéologique bien précis, son étude fait ressortir de nombreuses informations qui contribuent à enrichir l'histoire de la cité d'Istros. Dans ce but, il me paraît nécessaire de mener une enquête à la fois sur la nature de la pièce, l'iconographie et les inscriptions. Cette approche pluridisciplinaire a pour objectif d'utiliser la complémentarité intrinsèque des résultats afin de préciser sa datation et ses fonctions.

1. Description de la pièce en os

Avant de s'intéresser à la fonction et la signification de l'objet (**fig. 2a** et **2b**[3]), nous étudions d'emblée ses principales caractéristiques physiques qui permettent d'établir son origine. On remarque que le tissu osseux, qui varie de la

[1] Maria Coja m'a confié l'étude de cette pièce, une tâche captivante dont j'essaie de m'acquitter dans les pages suivantes. L'objet peut provenir d'Istros ou d'Orgamé, où M. Coja a fait des fouilles. Feu Alexandru Avram, responsable scientifique pendant plusieurs années du chantier d'Istros, connaissait cette pièce et m'a encouragé à la publier. J'aimerais consacrer cet article à la mémoire de ces deux archéologues istriens disparus.

[2] V. Lungu, « Orphic testimonia on the west shore of the Black Sea », dans *Bosporskij fenomen : sakralnyi smysl regiona, pamyatnikov, nahodok*, Saint-Pétersbourg, 2007, p. 85 (résumé de la communication).

[3] Je tiens à remercier chaleureusement M. Corneliu Beldiman pour certaines photos publiées ici (**fig. 1, 2, 7**).

couleur de l'ambre, plus au moins sombre, à brun, garde encore l'aspect typique de fibrocytes et les contours de cellules cartilagineuses présentes dans la substance amorphe (**fig. 3**). En macroscopie on voit les différentes parties de l'os, qui présentent des aspects différenciés. En raison de ces caractéristiques physiques, de la structure interne poreuse et des dimensions de la pièce (4 x 3 x 1,0/1,2 cm ; **fig. 6b**), celle-ci semble provenir de la partie basilaire d'un bois de cervidé (ἐλάφου κέρας), très probablement d'un *Cervus elaphus*[4], l'un des plus grands mammifères qui peuplait dans l'Antiquité une grande partie du continent européen.

L'intensité de la couleur foncée peut s'expliquer, à mon sens, par deux raisons. Premièrement, cette caractéristique est due au prélèvement du bois sur le crâne d'un animal abattu, visible par les traces de sciage sur les deux faces de l'objet. Deuxièmement, on peut penser à la longue période d'utilisation de l'objet dans diverses circonstances à laquelle s'ajoute à un moment donné sa présence dans un incendie.

L'os est particulièrement dur et, en conséquence, indiqué pour être utilisée dans divers buts comme ornements, outils, etc. Quant à la chaine opératoire de fabrication, il est difficile de l'identifier exactement du fait de rareté des sources antiques relatant le travail du bois de cerf. Pour une époque plus tardive que celle de notre objet, Plutarque fait une brève mention du ramollissement d'os en vue d'être travaillé aux I^er^-II^e^ s. ap. J.-C. par le trempage dans un mélange de cendre et de vinaigre, ce qui permet de les scier avec un fil[5]. C'est probablement par cette technique que notre objet a été poli en forme de parallélépipède à angles arrondis. Les dimensions ne sont pas très grandes et les six surfaces sont presque égales.

La pièce a été coupée dans un seul os épais et toutes les facettes, sauf les surfaces du parallélépipède, ont été soigneusement polies. La technique de polissage témoigne d'une habilité déconcertante. Elle est remarquable tant dans la fabrication que dans la réalisation des représentations et des inscriptions. Ces dernières opérations impliquent l'usage d'un outil pointu, probablement d'un *stilus* en métal. Le ciseleur était probablement aussi le graveur qui a ajouté les représentations des deux canthares sur les surfaces larges de la pièce et les lettres incisées sur les petits côtés. La forme alvéolée de la partie haute et les traces d'usure suggèrent que l'objet a été fixé dans une monture rectangulaire ou par une agrafe. Il était ainsi pendu au cou de son possesseur, probablement à l'aide d'une cordelette (en peau d'animal ou en bronze, par exemple). La monture semble avoir

[4] Cette identification a été confirmée par les membres du laboratoire d'archéozoologie de l'Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de Bucarest et je remercie particulièrement Adrian Bălășescu. Sur des médaillons en bois de cerf, voir É. Alonso, « Les médaillons en bois de cerf de l'est et du centre-est de la Gaule romaine : étude d'après l'ensemble d'Alésia », *Revue archéologique de l'Est* 55, 2006, p. 198.

[5] Plutarque, *Traité*, 33, 4. Pour des commentaires, É. Alonso, « Les médaillons... », p. 199.

été faite en bronze comme le suggère le petit point vert présent dans la zone de fixation (**fig. 4**).

2. État de conservation

La tablette est fragmentaire : deux petits morceaux manquent en bas et en haut d'un côté ; dans la partie médiane, l'objet est traversé d'une fissure visible sur les deux côtés. À l'intérieur de cette fissure on peut observer les traces des pigments varis, rouge, jaune, bleu ou vert (**fig. 4, 5, 6a**). À notre avis, ils ne sont pas des indices des réparations. Par contre, je pense qu'il s'agit de traces d'un long usage avant que cet objet soit séparé de son propriétaire d'origine ou abandonné par celui-ci. On remarque aussi que de nombreuses cassures fines semblent avoir été produites depuis l'Antiquité. L'usure est visible aussi par le caractère lustré de surfaces (voir **fig. 7a, b, c**). À l'exception des fragments absents, la meilleure conservation de quelques détails par rapport aux autres s'explique par des raisons techniques : par exemple, le dessin des canthares présente une ligne profonde obtenue par des incisions répétées ; les lettres montrent des profondeurs variables et de dimensions différentes, ce qui prouve que les surfaces étroites ont été inscrites à différents moments. En outre, dans certains endroits, la pièce semble avoir subi des polissages répétés, ce qui me fait penser qu'elle a été inscrite et utilisée à plusieurs reprises. Certains signes ont été incisés antérieurement et quelques traces sont restées visibles sur toutes les petites surfaces (**fig**. **2a-2b**). D'autres petites incisions rebelles apparaissent aussi gravées sur les deux larges surfaces.

3. L'analyse spectroscopique de la pièce

L'objet a été soumis à une série d'analyses effectuées avec un spectromètre de fluorescence de rayons X portable de type InnovX Systems Alpha Series doté d'un tuyau de rayons X, aidé d'une anticathode de W et d'un détecteur de type SiPIN. Les paramètres du travail ont été : tension de 40 kv, intensité de 6 μA, pour un temps d'acquisition de 60 s.

L'analyse, effectuée dans les laboratoires du Musée d'Histoire Nationale de Bucarest, a révélé que nous avions affaire à un artefact archéologique en os qui a été enterré durant une longue période de temps[6]. En surface, on peut observer à plusieurs reprises la présence des petits points colorés différemment. Pour expliquer leur présence, une première observation est qu'il n'est pas possible de supposer la présence d'un matériau introduit intentionnellement dans les zones incisées pour mettre en évidence les formes des lettres. Les éléments chimiques

[6] Je remercie vivement l'équipe du Laboratoire photographique du Musée National d'Histoire de la Roumanie, Bucarest, pour les photographies reproduites ici **fig. 3-6a**, **7b-2.**

identifiés comme Cu, Zn et Pb proviennent le plus probablement de l'outil (*stilus* ?) utilisé pour inciser les lettres, ou, de manière moins probable, de la contamination avec les éléments transportés par les eaux phréatiques dans le sol (**fig. 7c**). L'élément Ti, isolé pendant l'analyse spectrale de la **Face III**, provient certainement du sol.

À notre avis, la présence d'autres pigments colorés peut s'expliquer parfois par contamination avec les étoffes des vêtements colorés ou décorés, avec lesquelles l'objet est resté en contact. Certains points rouges proviennent du matériel utilisé pour obtenir un estampage de la pièce.

L'étude de cette pièce se heurte d'emblée aux difficultés d'interprétation posées par l'absence de contexte archéologique[7] et d'analogies exactes à Istros ou ailleurs[8]. Notre enquête, dirigée notamment vers l'éclairage des représentations et la lecture des textes incisés, pourra nous conduire à l'établissement de la fonction de l'objet et, de façon implicite, de sa valeur documentaire incontestable.

4. L'expertise iconographique : Faces I et III

Deux dessins du même objet sont distribués sur les deux larges surfaces, notées **Face I** et **Face III.** Ils montrent deux canthares du même type à anses surélevées (**fig. 1, 2a-2b**)[9]. La forme est biconique avec la partie supérieure plus haute que la partie inférieure du corps ; l'embouchure circulaire est large et évasée ; deux anses hautes en forme de crochet (ou hameçon), joignant l'épaule au rebord, sont toujours nettement surélevées. Le tout est monté sur un pied à tige haute et repose sur une base large. Bien que la base semble fragile, l'aspect général est celui d'un beau canthare.

Les caractéristiques présentées par les deux canthares incisés correspondent à la description donnée par Athénée : « pied à tige svelte et base large »[10]. Ils trouvent de nombreuses analogies d'époque classique et hellénistique, répertoriées dans plusieurs sites différents situés surtout en Attique et en Béotie. Dans la céramique attique à figures rouges, Héphaïstos tient un

[7] M. Coja a mené des fouilles dans plusieurs secteurs à Istros : sur le plateau, dans le secteur des remparts, ainsi que dans la zone sacrée. Il est à supposer que cette pièce a été découverte dans l'un de ces endroits.

[8] Quant au centre de production, ce qu'on peut dire sûrement est qu'il n'existe pas de parallèle parmi les objets de l'atelier d'époque romaine, voir : C. Beldiman, V. Rusu-Bolindeţ, D.-M. Sztancs, A. Bădescu, « Bone Artefacts from Histria », *Materiale şi Cercetări Arheologice*, S.N. 10, 2014, p. 221-242.

[9] Les dimensions sont différentes ; elles sont données ici en centimètres : sur la **Face I**, le canthare incomplet présente les dimensions suivantes, diam. embouchure : 1,8 ; hauteur absolue : 3,8 ; diam. maximal : 1,3 ; hauteur des anses : 2,5 ; largeur du pied : 1,0 ; sur la **Face III**, le canthare complet a les dimensions suivantes, diam. embouchure : 1,0 ; hauteur totale avec l'anse : 3,0 ; diam. maximal : 0,8 ; hauteur des anses : 1,7 ; hauteur du pied : 0,4 ; largeur de la base : 1,0.

[10] Athénée, XI, 488-489. La largeur de la base est égale au diamètre de l'embouchure sur le canthare complet de la **Face III**.

canthare semblable sur le fond d'une coupe du Peintre d'Ambrosios[11]. Dans le répertoire des vases en métal, ils se rapprochent de l'exemplaire du Ve s. av. J.-C. trouvé dans une tombe de Médéon de Phocide en Béotie[12] ou de celui plus tardif d'Alexandrie[13]. De nombreux protomés masculins d'origine béotienne, étudiés par F. Winter, montrent également des canthares allongés, ornés d'anses élancées[14]. Un cratère étrusque (falisque) présente l'image de Dionysos avec un canthare à anses surélevées[15]. Sur une pyxide tripode de Berlin est représentée une scène de banquet avec des couples de mortels tenants divers vases à boire parmi lesquels apparaît un canthare à anses sveltes[16].

Le même type de canthare est souvent représenté sur les stèles funéraires. C'est le cas à Mésambria où le motif du canthare de type béotien à anses surélevées apparaît sur plusieurs documents datant de la seconde moitié du Ve s. ou du début du IVe s. av. J.-C.[17] Parmi les plus ancien exemples figurent deux canthares provenant de « Goliamata mogila », en Bulgarie, qui datent du milieu ou de la première moitié du Ve s. av. J.-C.[18] D'autres représentations semblables sont signalées à Dionysopolis[19] et à Cyzique[20], se situant pour l'essentiel entre la fin du IVe et le premier quart du IIIe s. av. J.-C. En Béotie il y a aussi divers monuments comparables, datant de la fin de l'époque archaïque au IVe s. av. J.-C.[21] Le même type apparaît sur des stèles funéraires de Sparte dans les scènes avec

---

[11] Cf. J. Boardman, *Les vases athéniens athéniens à figures rouges. La période archaïque*, Paris, 1997, fig. 12 : Berlin, Staatliche Museum, inv. nº 2273.

[12] C. Rolley, *Les bronzes grecs*, Fribourg-Paris, 1983, p. 239, nº 284, Musée de Chéronée, inv. nº 771.

[13] M. C. Edgar, *Catalogue du Musée du Caire. Les vases grecs*, Le Caire, 1911, pl. XIII, 26218.

[14] F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten I-II*, Berlin-Stuttgart, 1903, I, p. 248.

[15] H. B. Walters, *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, vol. IV. *Vases of the Latest Period*, Londres, 1896, F 479. Une représentation similaire dans C. Harcourt-Smith, *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, vol. III, Londres, 1896, E350, pl. XIII, Diota : Dionysos et Nymphe, Étrurie.

[16] P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992, fig. 26, Berlin, Staatliche Museum, inv. nº F 1727.

[17] J. Čimbuleva, « Trouvailles de la nécropole de Nessèbre », dans V. Velkov et I. Venedikov (éd.), *Nessèbre*, vol 1, Sofia, 1969, p. 166, 169, fig. 119 ; M. Gyuzelev, *The West Pontic Coast: between Emine Cape and Byzantion during the First Millenium BC*, Burgas, 2008, p. 212, Musée de Burgas, inv. nº 978.

[18] B. Filov, *Nadgrobnitie mogili pri Dunvalii v Plovdivsko* [*Tombes tumulaires de Duvanli dans la region de Plovdiv*], Sofia, 1934 p. 106-110, nº 4 et Tabl. VII, I ; I. Venedikov, T. Gerasimov, *Trakiiskoto izkustvo* [*L'art thrace*], Sofia, 1973, p. 163-169 ; I. Marazov, *Ancient Gold. The Wealth of the Thracians*, New York, 1998, nº 78 ; un canthare du même type fait partie de la collection Vassil Bojkov, voir : A. Sideris, *Theseus in Thrace. The Silver Lining on the Clouds of the Athenian-Thracian Relations in the 5th century BC*, Sofia, 2015, p. 61, ca. 445-440 av. J.-C.

[19] *IGBulg*., p. 40, pl. 9, IV, 25.

[20] G. Mendel, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, tome III, Constantinople, 1914 p. 321-322, nº 1083 ; M. Schede, *Meisterwerke der Türkischen Museen zu Konstantinopel. Band I. Griechische und römische Skulpturen des Antikenmuseums*, Berlin-Leipzig, 1928, pl. XIII.

[21] D. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971, p. 236-237, fig. 47c.

l'ancêtre héroïsé à côté de sa femme[22] et de Laconie[23]. Il y aussi des représentations tardives telles que celles de la mosaïque de Délos[24] et de la peinture murale de Pompéi[25]. Parmi d'autres représentations similaires on retient ici deux pièces tardives en pierre, dont un autel votif de Pergame d'époque augustéenne[26] et un autre d'Istros non-daté[27]. Des monnaies de diverses îles égéennes, comme Mélos et Naxos, datées du III^e^ s. av. J.-C. présentent des vases similaires[28].

On peut évoquer plusieurs analogies entre les canthares en métal et les représentations présentes sur notre objet. Les anses constituent le trait qui distingue très sensiblement les modèles métalliques de ceux en céramique[29]. Cependant, il est difficile de prouver une influence directe du modèle en métal à Istros puisqu'il n'existe pas jusqu'à présent ni sur ce site ni dans sa région d'influence. En revanche, de nombreux exemplaires sont signalés dans la zone balkanique, notamment en Bulgarie (voir l'exemplaire de Goliamata Mogila, cité plus haut). Il se peut que le graveur ait été au courant de telles représentations du canthare dans la région, une expérience qui lui aurait servi pour la pièce istrienne[30]. Quels que soient les éclaircissements et les précisions qui pourront y être apportées dans une analyse future, la filiation hellénique des deux canthares paraît devoir rester dorénavant un fait acquis. Cela est important pour la chronologie de la tablette, mais on peut également observer que, du moins en ce qui concerne les canthares en métal, il est fort possible que des formes anciennes, hors d'usage courant aient conservées une valeur symbolique durant plusieurs siècles. Leur « vogue » ne doit néanmoins pas dépasser, à mon sens, la deuxième moitié du IV^e^-première moitié du III^e^ av. J.-C.

---

[22] G. M. A. Richter, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, Londres, 1966, cat. 50.
[23] *Ibid.*, cat. 52.
[24] Ph. Bruneau, *Les mosaïques. Exploration archéologique de Délos* XXIX, Paris, 1972, cat. 293, fig. 249.
[25] G. M. A. Richter, *The Furniture*…, cat. 484.
[26] *SEG* 29 (1979), n° 1264. Voir aussi W. Radt, « Zwei Augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon », dans N. Başgelen (éd.), *Festschrift für Jale Inan*, Istanbul, 1989, p. 199-209, p. 91-92. Copenhague, inv. n° 927.
[27] M. Alexandrescu-Vianu, *Les statues et les reliefs en pierre, Histria* IX, Bucarest, 2000, p. 161, cat. 241, classé comme autel funéraire ou votif.
[28] W. A. Wroth, *Catalog of the Greek Coins in the British Museum, Greek Coins of Crete and the Aegean Islands,* Londres, 1886 p. 104, pl. XXIV.2 ; pl. XXV. 7-16.
[29] G. M. A. Richter, M. J. Milne, *Shapes and Names of Athenian Vases*, New York, 1935, p. 25-26 : « Probably metal was the usual material for the high curving handles are not well adapted to ceramics ».
[30] Les fouilles n'ont pas livré jusqu'à présent de canthares métalliques à Istros. En revanche, on y a découvert des canthares en céramique à vernis noir de tradition attique produits sur place au III^e^ s. av. J.-C. Voir à cet égard : M. Coja, P. Dupont, *Histria V. Ateliers céramiques*, Bucarest-Paris, 1979, p. 45, fig. 12-13, pl. 2. Ils présentent aussi une allure svelte, allongée, mais les anses sont différentes.

Le rôle des canthares

Le modèle iconographique d'une forme en métal traditionnelle de la culture grecque - soit-elle centrale, comme à Athènes, ou périphérique, comme celle de la zone balkanique, démontre l'importance et la vitalité de cette culture et il suggère indirectement le rôle de ce vase lié à un certain devoir civique ou cultuel. Le canthare rappelle le bon usage du vin que Dionysos avait transmis aux hommes. Il apporte l'idée du renouvellement personnel ou de la redéfinition du statut individuel, obtenue par l'expérience dionysiaque à l'occasion du symposium des vivants ou de la mort. Un canthare tenu entre les mains d'*oikistes* apparaît sur les monnaies du V^e^ s. av. J.-C. de Tarente, par exemple. Il témoigne, semble-t-il, des connexions du culte de Dionysos avec le *ktistès* de la ville, liens suggérés par les récits de fondation rapportés par Antiochos de Syracuse et Denys d'Halicarnasse[31].

L'expérience du canthare ou plutôt du vin contenu par celui-ci montre également la dimension initiatique du dionysisme. Des protomés-bustes dionysiaques du IV^e^ s. av. J.-C., proches, par exemple, des céramiques n^o^ 59 (Atalanti, Collection Privée : Winter, Type I, 248.3) et n^o^ 61 (de Berlin, Musée d'État 8163.63 : Winter, Type I, 248.5)[32], qui contiennent des canthares, sont à mettre en relation avec certains rites d'initiation masculine au moment du passage à l'âge adulte, qui devaient se dérouler dans les sanctuaires de divinités *kourotrophes*, comme dans le Kabirion thébain[33], ou d'autres liés à Dionysos[34].

En évitant le double débat d'une généralisation superficielle et du particularisme pontique de Dionysos[35], nous poursuivrons notre enquête sur les détails épigraphiques de l'objet étudié.

---

[31] A. Pontrandolfo, « Le evidenze archeologiche e iconographiche », dans *La vigna di Dionisio. Vite, vino e culti in Magna Grecia*, *Atti Taranto 2009*, Taranto, 2011, p. 396, 425-428.

[32] A. Veneri, C. Gaspari, *s.v.* « Dionysos », *LIMC* III.1, 1986, p. 414-514, surtout, p. 428-429.

[33] S. Huysecom-Haxhi, « Du coq au canthare. Images de l'initiation masculine dans la coroplathie à l'époque classique », dans S. Huysecom-Haxhi et A. Muller (éd.), *Figurines grecques en contexte. Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, 2015, p. 71-89. Dans l'iconographie dionysiaque, Dionysos jeune tient le canthare dans sa main droite et le thyrse dans sa main gauche, voir, par exemple, R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris, 1966, pl. XXXI, fig. 1.

[34] Par exemple, dans un antre ou dans une grotte, voir A. Avram, « Le Thiase dionysiaque de Callatis. Organisation, représentation, fonction », dans A. Avram, *Le Pont-Euxin antique*, Genève, 2022, p. 431-432.

[35] Parmi les études consacrées, voir : D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^e^-I^er^ siècles avant J.-C.)*, Berne, 2008, p. 71-114 ; A. F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, 2003, p. 10.

5. Les données épigraphiques

Au-delà des images, on y retrouve l'écriture comme modalité de transmission des diverses informations, certes de façon encore limitée. Un *graffito* à l'embouchure du canthare sur la **Face III** entraîne d'emblée un problème d'interprétation. Jugé par rapport à l'orientation et à la position du vase, ce *graffito* apparaît clairement composé de deux lettres grecques en ligature, N (*nu*) et Y (*upsilon*) (= NY ; **fig. 2c**). Les deux lettres ont la même hauteur (haut. 0,5 cm) et signalent, probablement, une abréviation.

Mise en rapport avec le canthare au-dessus duquel l'abréviation est marquée, on suppose qu'elle se réfère à Dionysos. Dans ce cas, il est bien possible que ce *graffito* soit rapproché du mot *Nysaios*, l'une des principales épiclèses associées au dieu. Elle caractérise Dionysos en tant que divinité grecque en relation avec les Νύσαι, les Nymphes du mont Nysa, les nourrices du dieu. Il s'agit probablement de la Nysa carienne, où Homère place Dionysos bébé sous la protection des Nymphes[36]. L'endroit est situé à l'intérieur de l'Anatolie à environ 75 km au nord-est du Panionion[37], la terre sacrée sur le promontoire du mont Mycale où les douze cités grecques membres de la Confédération ionienne[38] se rencontraient périodiquement, près du sanctuaire dédié à Poseidon *Héliconios*[39].

Une autre explication réside dans le nom de son père ou de son tuteur, assimilé au silène Nysos, le demi-dieu du mont Nysa, le lieu d'origine de Dionysos *Niseus* (Νισήϊος, Νυσαῖος). L'épithète est répandue en Béotie[40], en Thrace, en Inde, en Afrique[41] et en Arabie, et indique des territoires en relation avec Dionysos. La plus proche d'Istros est Nysa en Thrace[42].

---

[36] Homère, *Iliade*, VI, 132-133 ; *Hymne Homérique à Déméter*, 17 ; Terpandre, *Greek Lyric*^{2}, éd. Loeb, 1988, p. 319, n° 9. Le chœur des Grenouilles l'appelle « Dionysos, le fils Nyséen de Zeus », voir Aristophane, *Les Grenouilles*, 211-219 ; cf. F. T. Van Straten, *Hiera Kala. Images in Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, 1995 p. 109-113. Sur les vases peints attiques, le terme de Νύσαι apparaît au VI^e s. sur un *dinos* de Sophilos (590-570 av. J.-C.), le soi-disant « Dinos de mariage », Athènes Acropole 587 ; *ABV* 39, 15, 681 ; cf. M. F. Kilmer et R. Develin, « Sophilos' Vase Inscriptions and Cultural Literacy in Archaic Athens », *Phoenix* 55, 2001, p. 16, fig. 2 ; U. V. Gottschall, *s.v.* « Nysa I, Nysai », *LIMC* VIII, 1997, p. 902-905, surtout p. 904, n° 6b.

[37] Strabon, XIV, 1, 20, C 639.

[38] Hérodote, I, 141-143, 147-148, 151-152, 170 ; V, 108-109 ; VI, 7 ; Strabon, VIII, 7, 2, C 384 : Milet, Myonte, Priène, Éphèse, Colophon, Lébédos, Téos, Clazomènes, Phocée, Samos, Chios et Érythrée.

[39] S. H. Lohmann, « Ionians and Carians in the Mycale: the Discovery of Carian Melia and the Archaic Panionion », dans G. Cifani et S. Stoddart (éd.), *Landscape Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxford, 2012, p. 33.

[40] Strabon, IX, 2, 14, C 405.

[41] Hérodote, II, 146.

[42] Pline, *Histoire Naturelle*, IV, 10, 17, situe Nyssos entre le Strymon et le Nestus.

Cependant, cette épiclèse n'est pas attestée dans la région d'Istros où Dionysos est célébré avec d'autres surnoms, tel que *Bassareus* ou *Karpophoros*[43]. À Tomis, il est *Pyribromos* et *Taurokéros*, dans une inscription dédicatoire[44]. L'exemple épigraphique le plus ancien pour *Baccheus* vient de Callatis, la colonie mégarienne située au sud d'Istros et de Tomis. Il s'agit d'une inscription du IVe s. av. J.-C qui mentionne en outre Dionysos *Patrôos* et *Dasyllios*[45]. C'est le seul document connu de la zone ouest-pontique qui atteste les trois épiclèses ensemble. On ajoute que *Baccheus* est présent non seulement dans le milieu mégarien, mais aussi dans les cités ioniennes[46]. L'absence d'un Dionysos *Niseus/Nysaios* dans l'espace ouest-pontique nous amène à proposer d'autres pistes d'interprétation.

Ainsi, l'abréviation NY pourrait dériver de Νυκτέλιος, l'attribut qui désigne Dionysos auquel on rend un culte nocturne. Il apparaît dans un passage de Plutarque qui témoigne des changements que le dieu subit pendant les cultes à mystères « comme une déchirure et un démembrement, et lui donnent le nom de

---

[43] *ISM* I, 111 (IIIe s. av. J.-C. ; *Bassareus*) ; 148, l. 8 (IIIe s. ap. J.-C. ; *Karpophoros*) ; 198, l. 4-5 (IIe s. ap. J.-C. ; *Karpophoros*) ; 203, l. 4-5 (IIe s. ap. J.-C. ; *Karpophoros*) ; 204, l. 3-5; 205, l. 2-3; 206, l. 2-4 ; D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice* [*Études d'histoire des religions antiques*], Bucarest, 1969, p. 238-246, nos 1-4 (IIe s. ap. J.-C.). Pour divers matériels archéologiques en rapport avec le culte de Dionysos à Istros, voir : M. Alexandrescu-Vianu, *Histria* IX..., p. 63-64, no 57, pl. 25c ; A. Avram, I. Bîrzescu, M. Mărgineanu-Cârstoiu et K. Zimmermann, « Archäologische Ausgrabungen in der Tempelzone von Histria, 1990-2009 », *Il mar Nero* 8, 2010-2011, p. 67 ; M. Alexandrescu-Vianu, « Statue de culte de Dionysos à Istros », *Caiete ARA* 5, 2014, p. 93, n. 41 (*Bassareus*). Dionysos *Karpophoros* est considéré comme le culte de Dionysos le plus important à Istros, voir : F. Panait-Bîrzescu, « Wandering Cult Images between the Aegean and the Black Sea Cities in Hellenistic and Roman Times: from Dionysos Kathegemon to Dionysos Karpophoros », dans V. Cojocaru, A. Coşkun, M. Dana (éd.), *Interconnectivity in the Mediterranean and Pontic World during the Hellenistic and Roman Periods*, Cluj-Napoca, 2014, p. 260. Le plus ancien document écrit d'Istros en rapport avec le culte de Dionysos est un *graffito* sur le bord d'une cruche décorée du style Fikellura de la deuxième moitié du VIe s. av. J.-C., voir : I. Bîrzescu, « Histria. Graffiti din zona sacră. Dedicații către divinități [Histria. Graffiti de la zone sacrée. Dédicaces à des divinités] », *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie* 54-56, 2003-2005, p. 208 [= *idem*, « Some Ceramic Inscriptions from Istrian Sanctuary. The Naucratis Approach », dans A. Villing et U. Schlotzhauer (éd.), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt. Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*, Londres, 2006, p. 171].

[44] *ISM* II 120 ; I. Stoian, *Tomitana. Contribuții epigrafice la istoria cetății Tomis [Tomitana. Contributions épigraphiques à l'histoire de la cité de Tomis]*, Bucarest, 1962, p. 197-198 ; A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos...*, 2003, II, p. 129-130, no 62 ; M. Alexandrescu-Vianu, « The Treasury of Sculpture from Tomis. The Cult Inventory of a Temple », *Dacia* 53, 2009, p. 32 ; L. Ruscu, « On the Cult Associations at Istros and Tomis », *Ephemeris Napocensis* 24, 2014, p. 145. Pour le culte de Dionysos à Istros, voir aussi : D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse...*, p. 74-79.

[45] *ISM* III, 48 A ; cf. A. Avram et F. Lefèvre, « Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes », *REG* 108, 1, 1995, p. 7-23.

[46] *ISM* III, 48 A et 80 ; cf. F. Graf, *Nordionische Kulte Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985, p. 285-291 ; A. Robu, « Kallatis and the Delphic Oracle : on the Local Pantheon of a West Pontic City (4th-2nd Centuries B.C.) », *AWE* 15, 2016, p. 183.

Dionysos, Zagreus, Nyctelios et Isodète »[47]. Cet auteur évoque aussi le lien que ce dieu entretient avec le monde des morts[48]. L'*Etymologicum Magnum* attribue cette épiclèse à Dionysos en raison du fait que « ses mystères se célèbrent la nuit »[49].

Une autre possibilité serait Νυκτιπόλος, une épithète mentionnée dans un fragment de la pièce euripidienne *Les Crétois* et qui semble faire référence à la danse des Courètes autour de Dionysos enfant, transmise par le mythe orphique[50]. Bâtis sur la même racine, νυκτ-, les deux surnoms peuvent relever les liens que Dionysos entretient avec la nuit et l'au-delà. Toutefois, Νυκτιπόλος n'est pas ici qu'un terme poétique que l'on peut considérer comme une variation de Νυκτέλιος. Celui-ci nous semble la piste la plus probable pour interpréter l'abréviation NY à côté du canthare qui est représenté entièrement sur la pièce. Malgré le fait qu'aucun document ne témoigne de la présence de Dionysos Νυκτέλιος à Istros, rien n'empêche qu'il s'agisse d'un développement cultuel tardif, en lien avec l'importance du dieu à l'époque hellénistique[51].

De cette manière, l'objet vient apporter une nouvelle strate d'informations que je mettrai premièrement en rapport avec la religion locale et l'évolution historique de la ville. Il convient dès lors de dépasser l'analyse iconographique et épigraphique de la **Face I** pour se demander quelles sont les informations révélées par la conjonction des inscriptions réparties sur les quatre facettes.

---

[47] Plutarque, dans le traité *À propos du E de Delphes*, 9 (= *Moralia* 388 F), rapporte : ...καὶ τὴν μεταβολὴν διασπασμόν τινα καὶ διαμελισμὸν αἰνίττονται, Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Νυκτέλιον καὶ Ἰσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι (texte traduit et commenté par F. Ildefonse, « Le corps morcelé de Dionysos », *Atelier d'anthropologie* 46, 2019, https://doi.org/10.4000/ateliers.11498 (consulté le 21.09.2022) ; G. Sissa, « Dionysos : corps divin, corps divisé », dans C. Malamoud et J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, Paris, 1986, p. 359-360. Pausanias, I, 40, 6, mentionne un temple de Dionysos Νυκτέλιος à Mégare.

[48] Plutarque, *Sur l'E de Delphes,* 9 (= *Moralia* 389 A) ; cf. L. Beschi, D. Musti (éd.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro I, L'Attica*, Milan, 1982, p. 423.

[49] *Etymologicon Magnum*, 609, 20 (éd. T. Gaisford) : Νυκτέλιος· Ὁ Διόνυσος, ᾧ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται. Cf. Ovide, *Métamorphoses*, IV, 15, qui évoque un Bacchus *Nyctelius.* Le dieu était célébré dans un cadre nocturne à Mégare comme à Sicyone, où, une nuit par an, ses statues étaient transportées à la lumière des torches, cf. Pausanias, II, 7, 5 (il s'agit de Bacchios et Lysios) ; Euripides, *Les Bacchantes*, 485-486 ; Vinciane Pirenne-Delforge, « Nyx est, elle aussi, une divinité : la nuit dans les mythes et les cultes grecs », dans A. Chaniotis (éd.), *La Nuit, imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*, Vandoeuvres, 2018, p. 131-166.

[50] Euripde, *Les Crétois*, fr. 472 (éd. R. Kannicht). Cf. S. Marcias Otero, « ΝΥΚΤΙΠΟΛΟΣ commo epíteto de Dionysio y sus seguidores », dans *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Classico*, vol. II, Madrid, 2015, p. 215-222.

[51] M. Dana, « Celebrating Dionysos in Istros and Tomis : Theatrical Manifestations and Artistic Lifed in Two Ionian Cities of the Black Sea », dans D. Braund, E. Hall, R. Wyles (éd.), *Ancient Theater and Performance Culture around the Ancient Black Sea*, Cambridge, 2019, p. 161-176 ; K.-W. Weber, « Bühne frei für Dionysos-Theater ist Kult », dans K.-W. Weber, *Hellas sei Dank ! Was Europa den Griechen schuldet*, Munich, 2012, p. 209-231.

En respectant le sens de l'écriture, nous pouvons suivre deux associations différentes de mots.

Faces II et **VI**

En examinant de près les **Faces II** et **VI (fig. 2a)**, on peut établir les mots suivants (hauteur des lettres : 0,5 cm) :

Face II	Φιλιάδης	↑
Face VI	Πονηρός	←

La **Face II** porte des lettres bien gravées et l'anthroponyme Φιλιάδης est lisible et vérifiable dans tous ses détails. Il est orienté de droite à gauche sur le côté long et semble être le dernier mot complètement conservé parmi d'autres signes difficiles à distinguer. Le nom Φιλιάδης a été probablement gravé en superposition d'autres mots incisés antérieurement et effacés avant sa gravure. Ainsi, il est extrêmement difficile d'y voir des lettres complètes, par exemple, le *lambda* se superposant un *iôta* ou un *upsilon* antérieur ; les petits segments faiblement incisés peuvent également suggérer des erreurs du graveur. À cet égard, il faut avouer qu'une reconstitution sûre est pratiquement impossible.

Le nom Φιλιάδης est suivi par deux petites incisions horizontales reliées par une petite ligne verticale, ce qui ressemble à la lettre *zêta* (**fig. 7a**-**7b**). Celle-ci apparaît beaucoup plus petite que toutes les autres lettres du nom. Cette lettre apparaît dans un champ marqué d'autres petites lignes faiblement incisées l'une sur l'autre que l'on peut lire comme un *epsilon* plus petit et un *alpha* plus grand que les lettres du nom de Philiadès. Ces signes indiqueraient deux autres gravures antérieures, sur lesquelles nous ne pouvons pas en dire plus. Le *zêta* représenterait alors la dernière d'un ensemble de trois lettres incisées.

Sur la **Face VI**, j'ai pu restituer le mot πονηρός. Malgré les traces d'usure présentées par cet objet, celui-ci n'apparait pas gravé par-dessus un autre mot. Les lettres gravées superficiellement sont moins nettes que celles du premier mot de la **Face II** et l'identification exacte de chaque lettre a été vérifiée à l'aide d'une lumière rasante. L'usure prolongée de l'objet est à ajouter aussi. Les lettres ont la même taille que celles du nom de Philiadès et, en général, sont uniformes, ce qui peut indiquer un rapprochement stylistique et chronologique entre les deux mots. De plus, ils sont écrits avec des *sigmas* lunaires. Malgré tous ces rapprochements, nous ne pouvons pas garantir que les deux inscriptions sont l'œuvre du même graveur. En général, les lettres de Φιλιάδης sont mieux incisées et, par la suite, elles sont plus visibles, que celles du terme πονηρός.

En suivant l'orientation des deux mots, il résulte que πονηρός est en face de Φιλιάδης.

Faces IV-V (fig. 1, 2a-b)

Les deux autres faces inscrites, les **Faces IV-V,** montrent un alignement commun pour les deux autres mots, orienté en direction opposée par rapport au premier groupe, composé des **Face II** et **VI**. La lecture est rendue difficile par le fragment disparu. Toutefois, la majorité des lettres conservées sont complètes et, par la suite, on peut lire les mots suivants :

Face IV	Ἰερων[- -?]	↑
Face V	πῶϋξ	←

Le mot de la **Face IV** permet plusieurs possibilités de lecture, en tenant compte évidement de la partie disparue : Ἰέρων, au nominatif singulier, Ἰέρων[ος], au génitif singulier, ou ἱερῶν, au génitif pluriel. Les lettres présentent des différences en ce qui concerne la gravure. La lettre *epsilon* est incisée assez profondément une seule fois et ses segments verticaux et horizontaux sont nets. En revanche, la lettre suivante *rhô* est obtenue – semble-t-il, par la transformation d'un *upsilon* antérieur, ce qui a fait que sa boucle ajoutée à la barre verticale soit allongée, de profil presque triangulaire par rapport au profil rond de la même lettre dans le mot πονηρός. Au-dessus de la lettre *rhô* on peut observer encore la barre horizontale, légèrement inclinée en bas et faiblement incisée à la jonction avec la barre verticale, d'un *gamma* antérieur. La barre verticale de celui-ci a été réutilisée comme barre verticale de la lettre *rhô* incisée au-dessus plus profondément. L'*oméga* semble aussi obtenu par la transformation de deux lettres à barres verticales, par exemple d'un *epsilon* suivi d'un *iôta*. La courbe est mal tracée et elle dépasse de près la barre gauche. Au-dessus de la courbe, on observe encore le segment horizontal faiblement tracé d'un *epsilon*. On peut y voir encore bien conservée la lettre *chi* entre le *rhô* et l'*oméga* de ΙΕΡΩΝ (**fig. 2b**). D'après toutes les apparences, celui-ci a été gravé par-dessus un mot précédant, préalablement effacé. Les lettres reconnues au-dessous sont : ΥΧΕΙ et, si on considère que l'*epsilon* de ʿΙέρων est réutilisé à partir du mot antérieur, alors on lit ΕΥΧΕΙ[52]. Des traces d'autres lettres sont encore moins visibles ce qui rend difficile leur identification pour le premier mot, dont nous avons pu identifier les lettres ΓΕ.

En continuant le décryptage dans la direction indiquée par l'orientation de Ἰέρων, on peut lire sur la **Face V** le mot πῶϋξ (**fig. 1, 2a.-2d**.). La pièce est cassée avant la première lettre et ce qu'on voit en définitif est la moitié de la lettre

[52] L'espace qui suit permet de penser à un nom comme Εὔχειρ. Cet anthroponyme est très fréquent en Attique (*IG* II^2 1019, 1939, 3474, 3867, 4291, 4292, 4294-4301, 11517, 11885 ; *Agora* XV, 42 ; *I.Eleusis*, 231-232) ; moins fréquent à Mégare (*IG* VII 58), à Delphes (*SGDI* II, 1994, 2535 ; *CID* 4, 111) et ailleurs dans le monde grec. Un autre nom possible serait Εὔχειδος, attesté en Macédoine (*EAM* 186). Les lettres ΓΕ, attribuées à une phase antérieure, semble convenir à un nom comme Εὐγένος (Attique, *IG* II^2 10366), il pourrait s'agir du premier nom inscrit.

pi dont la première haste et une partie de la barre ont disparu. Ensuite, les lettres *oméga* et *upsilon* sont bien visibles. La dernière lettre conservée est un *xi*, dépourvu de la barre verticale (**fig. 7b-2**). La première et la dernière lettre du mot occupent des surfaces égales en dimensions (1 cm de largeur et 1 cm de hauteur).

Par rapport à l'autre face, le mot de la **Face V** semble écrit une seule fois et il présente des lettres superficiellement gravées et endommagées par l'usure à l'intérieur de l'agrafe de suspension. Le fragment qui manque au début du mot n'empêche pas néanmoins de proposer une lecture cohérente du mot πῶϋξ. Ainsi, la ligne obtenue serait Ἱέρων | πῶϋξ.

Sur la **Face IV**, les lettres sont plus grandes et plus larges (haut. : 1-1,1 cm) que celles de la **Face V** (haut. : 0,45 cm pour Ξ et 0,6 cm pour les autres lettres), où le *ductus* est plutôt superficiel par rapport à celui de Ἱέρων. La différence s'explique en premier par la surface déformée de l'alvéole. Le mot πῶϋξ est écrit une seule fois, logiquement avant la fixation de la pièce dans sa monture. La **Face IV** a été inscrite au moins trois fois. Les deux mots conservés de la dernière phase d'utilisation de la pièce ont été écrits – semble-t-il, à deux moments distincts et, probablement, par des mains différentes.

Par comparaison avec le premier alignement, πονηρός - Φιλιάδης qui présente deux mots avec des graphies semblables, le deuxième, Ἱέρων - πῶϋξ, apporte des variations. De plus, les dimensions des lettres sont visiblement plus grandes que celle du premier alignement. Ainsi, il résulte deux groupes de mots qui présentent des écritures différentes à la même époque. Les différences remarquables de graphie, établies entre les deux lignes, suggèrent l'intervention de deux ou plusieurs graveurs différents.

Par ailleurs, il serait tentant de suivre en parallèle l'orientation des mots inscrits sur les longs côtés (**Face II** et **IV**) et celle sur les côtés courts (**Face V** et **VI**) pour relever des correspondances : de bas en haut, pour les premiers, et de droite à gauche, pour les autres. Dès lors, il se dégage deux types de message différents. Néanmoins, on ne saurait en conclure à une spécificité quelconque avant de tirer toutes les informations possibles de notre pièce.

6. Lectures et interprétation historique

Le nom propre Φιλιάδης (**Face II ; fig. 1, 2a**) est inconnu pour tout le bassin de la mer Noire. Si on étend l'enquête au-delà de cet espace, on constate que ce nom apparaît en Grèce continentale et insulaire. Les attestations les plus nombreuses viennent d'Athènes[53] : un Φιλιάδης est, par exemple, connu au milieu

[53] *LGPN II*, p. 449 : 6 fois, entre le VI^e^ et le IV^e^ s. av. J.-C. : une fois en *ARV*[2], p. 1606, ca. 510-505, Φιλιάδης Καλός ; Lucien, *Timon ou le misanthrope,* 54, p. 378-379, p. 380-381 (V^e^-IV^e^ siècles ; *Agora* XIX, *Leases* L6, 168, (Φιλιά[δης]), ca. 343-342 av. J.-C. ; *SEG* 13, 173 [Φιλιάδης] : Φιλτάδης ; *SEG* 33, I 67 ; *Agor*a XVII, 336.

du IVe s. av. J.-C., accompagné par le toponyme Πόριος, en indiquant son origine de Poros – une petite île grecque dans le golfe de Saronique près de l'Argolide[54].

Φιλιάδης est aussi le nom du père d'une famille de tyrans à Messène[55]. Il a mené, à côté de ses deux fils, Néon et Thrasylochos, une politique en faveur du roi de Macédoine, Philippe II. Tous les trois ont été accusés par Démosthène de trahir leur pays en faveur du roi macédonien. Ensuite, ils ont été chassés par les habitants de Messène et expulsés de la maison de leur père[56]. Vers 333 av. J.-C., les fils du tyran sont revenus à Messène où leur pouvoir a été légitimé de nouveau par Alexandre le Grand[57].

Un Φιλιάδης Πρασιεύς vient d'Imbros, au Nord de l'Égée[58]. Un autre Φιλιάδης célèbre est celui de la famille de Thucydide, fils d'Oloros d'origine thrace[59]. Des membres de la famille des Φιλιάδαι apparaissent fréquemment à Delphes[60], à Athènes[61] et Messène[62]. De la zone étrusque, Φιλλιάδης καλός, avec deux *lambdas*, apparaît inscrit sur une amphore peinte du musée d'Arezzo[63].

Dans l'un des dialogues de Lucien (*Timon* 47), Φιλιάδης est caractérisé comme le plus répugnant des flatteurs. Il est opposé à Timon d'Athènes, le misanthrope légendaire du Ve s. av. J.-C. L'association de celui-ci avec le tyran de

---

[54] *Epigraphical Index*, Hesperia 26.4, 1957, p. 372 ; *SEG* 17: 67 ; J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 BC*, Oxford, p. 535.

[55] Cf. *LGPN* III.A, p. 450.

[56] Démosthène, *Discours*, XVII (*Sur la couronne,* ca 330 av. J.-C.), 295 ; Polybe XVIII, 14 ; E. Poddighe, « Alexander and the Greeks. The Corinthian League », dans L. Heckel et A. Tritle (éd.), *Alexandre the Great: A New History*, Chichester, 2009, p. 101.

[57] Pendant la première phase de l'accord entre Agis et les Perses ou plutôt pendant l'accord de Corinthe, voir E. Poddighe, « Alexander and the Greeks ... », p. 113 et n. 65 (avec la bibliographie) ; P. Débord, *L'Asie Mineure au IVe siècle (412-323) : pouvoirs et jeux politiques,* Bordeaux, 1999, p. 469 ; G. Squillace, *Basileis o tyrannoi. Filippo II e Alessandro Magno tra opposizione e consenso*, *Societa Antiche, Storia, Culture, Territori* 6, Soveria Mannelli, 2004, p. 64, n. 89, proposent les années 336 et 335 av. J.-C.

[58] *IG* XII 8, 48, l. 5 318-307 av. J.-C. ; J. E. Kirchner (éd.), *Prosopographia Attica*, vol. II, Berlin, 1901-1903, p. 356, no 14298, Pr(asieys), IVe s. av. J.-C.

[59] W. Will, « Democracy without an Alternative: Thucydides, Sparta and Athens », dans Chr. R. Tauer et Chr. Wendt (éd.), *Thucydides and Political Order: Lessons of Governance and the History of the Peloponesian War*, Londres, 2016, p. 57 : « Thucydides's burial near *Kimonia mnemata*, which we known of from independent sources, his mining rights in Thrace that he must have inherited, his political influence there, all suggest that he belonged to the Philiades family…».

[60] Cf. C. F. Lehmann-Haupt, *Beiträge zur alten Geschichte*, Klio 18, Londres, 1923, p. 270, 204.

[61] Philaidai, d'apres Philéos, est le nom d'un dême de Brauron sur la côte est de l'Attique, cf. S. Esposito, « An Essay on Sophocle'Ajax », dans S. Esposito (éd.), *Odysseus at Troy: Ajax, Hecuba and Trojan War*, Cambridge, Hackett Publishing Company Indianapolis, 2010, p. 208 (p. 189-210). D. Fearn, *Bacchylides*..., p. 92, suggère que les Philiadai formaient l'une des familles les plus importantes à Athènes et pourraient retracer leur propre histoire jusqu'à Aiakos.

[62] Philiadas à Messène, cf. Démosthène, *Discours* XVII (*Sur la couronne*), 295 ; Ps.-Démosthène, *Sur le traité avec Alexandre*, VII, 4 et 7.

[63] K. Wernicke, *Die griechischen Vasen mit Lieblingsnamen: eine archäologische Studie*, Berlin, p. 78-79, 85.

Messène - le plus répugnant des flatteurs à l'adresse de Philippe, nous donne la dimension du caractère de Φιλιάδης, devenu emblématique pour le groupe des flatteurs[64].

Orienté de bas en haut et en parallèle avec Philiadès, on lit sur l'autre côté Ἱερων[- -?] (**Face IV ; fig. 1, 2b**) pour lequel on entrevoit plusieurs possibilités de lecture dont seulement l'une est à retenir en réalité.

On distingue ici en premier le nom propre – Ἱέρων – au nominatif. La cassure de l'objet juste au milieu de la lettre N (*nu*) induit toutefois un état d'incertitude. Une observation nécessaire est que le mot ne peut pas continuer sur la deuxième ligne. Les deux lignes présentent des gravures différentes. Ἱερων est écrit avec des lettres beaucoup plus profondes que toutes les autres.

Une deuxième lecture à envisager serait Ἱερων[ος ?], en restituant ainsi un nom propre au génitif. Dans ce cas, on aurait une allusion au dernier possesseur de l'objet « de Hierôn ». Mais la distance d'environ 0,8 cm entre la limite de la surface réservée et l'*iôta* initial semble être égale avec celle entre le *ny* final et la limite de sa surface réservée (**Face IV**) – si on calcule les dimensions du fragment disparu. Donc, il est fort possible que le mot s'arrête à *ny* et alors le nom Ἱέρων au nominatif semble le plus convenable. De cette façon, les deux noms propres, Φιλιάδης et Ἱέρων, présentent tous deux une forme au même cas, le nominatif.

Enfin, on pourrait également penser au génitif pluriel de l'adjectif ἱερός « sacré, doté de pouvoir divin, consacré » (voir par exemple, ἄνθροπος ἱερός, « initié »)[65]. Cette lecture me semble impossible pour les raisons suivantes : l'orientation du mot qui s'oppose aux deux autres antérieurs ; les caractéristiques graphiques, et, en dernier lieu, l'absence de substantifs déterminés. Dans ces conditions, la première lecture me semble la plus pertinente.

Par rapport à Φιλιάδης, le nom Ἱέρων est assez répandu dans le monde grec et est même attesté plusieurs fois à Istros. C'est notamment le père de Διονύσιος, un épimélète du III^e^ s. av. J.-C.[66] et un prêtre, Ἱέρων τοῦ Ἀντιάνακτος, mentionné dans une inscription non datée trouvée dans le village de Gargalîcul Mic (aujourd'hui Corbu, département de Constanța, en Roumanie)[67].

Quant aux termes qui figurent sur les petits côtés opposés, πονηρός et πῶϋξ (**Face VI** et **V ; fig. 1, 2a**), ils posent aussi des difficultés d'interprétation.

---

[64] Démosthène suggère que le Messénien Philiadas était déjà connu à Athènes pour son impiété. Trois Philiadas sont connus à Messène, dont le premier au IV^e^ siècle faisait partie du groupe des fondateurs de la ville. La famille des Philiadai à Messène est active depuis près de 150 ans. Cf. P. Fröhlich, « Les tombeaux de la ville de Messène et les grandes familles de la cité à l'époque hellénistique », dans Ch. Pébarthe et O. Devillers (éd.), *Histoire de familles dans le monde grec ancien et dans la Rome antique*, Bordeaux, 2018, p. 218-220.

[65] Aristophane, *Les Grenouilles*, v. 652.

[66] *ISM* I 9, l. 2-3.

[67] *ISM* I 109, l. 4-5.

Tout d'abord, le premier mot peut être considéré soit comme un nom propre au nominatif - Πονηρός, soit comme l'adjectif masculin πονηρός, dérivé du verbe πονέω, soit comme un substantif en nominatif, soit comme une forme adverbiale à la place de πονηρῶς (« en mauvais état » : πονερῶς ἔχειν).

Le premier peut être un surnom, on en connaît un seul exemple en Lydie : ἐπίκλην Πονήρου[68]. On a ainsi une bonne raison de rejeter l'association avec le substantif propre et d'accepter comme plus adéquates les deux autres hypothèses. Le sens du πονηρός doit correspondre à la demande d'organiser les mots et les images dans l'ensemble de cette pièce en suivant la logique de son usage.

Comme nom commun ou adjectif, il a différentes valeurs : religieuse, sociale, philosophique ou morale[69]. L'examen de ses multiples significations nous amène aux rapports avec diverses divinités. On note à cet égard que πονηρός est lié à l'Hadès. Dans un papyrus antique, le dieu souterrain est réputé pour ses méchancetés : ...τῶν καθ᾽Αΐδου πονηρῶν « ni aucune méchanceté de l'Hadès »[70]. Quant à la rencontre d'Hécate, la déesse protectrice des routes, la voir avec un seul visage est un mauvais signe pour tous : πονηρόν ἀπαντήμα[71]. Pour les initiés à la déesse les choses changent, car ils connaissent la signification de son apparition et il leur est permis de la voir. Ils se chargent aussi de l'enseigner aux non-initiés. Il est aussi lié au mauvais *daimôn*, ὸ πονηρὸς δαίμων, dans une inscription des hiéroniques à Cnide, où il semble associé à la mort[72]. Dans un papyrus de Berlin, le substantif neutre est utilisé pour désigner tout ce qui est méchant : πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, πᾶν δαιμόνιον, πᾶν πονηρόν « tout esprit, toute rencontre, toute démonerie, toute méchanceté »[73]. Comme dans le cas d'Hécate, un papyrus chrétien de Giessen, mentionné par Louis Robert, doit protéger celui qui le porte de πονηρὸν συνάντημα (« la mauvaise rencontre »)[74]. Le sens du mot *ponèros* évolue dans la littérature patristique où il désigne le Diable, le Malin, le Mauvais[75]. Dans les textes du Moyen-Âge, il est abondamment employé pour marquer la rencontre dangereuse d'un esprit ou *daimôn* méchant.

Le même terme apparaît, par exemple, souvent dans les actions d'*ostrakophoria* identifiant une faction politique, représentée par des dirigeants

---

[68] *TAM* V 1, 675.

[69] Pour une étude exhaustive du terme, y compris de l'étymologie, voir : M. Labanca, « I πονηροί tra Aristofane e l'oratoria », *Annali online di Ferrara. Lettere* 13, 2018, p. 83-117.

[70] *PGM* XIII, 799 et suiv. ; cf. H. D. Betz**,** *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic Spells,* Chicago-Londres, 1986, p. 191.

[71] L. Robert, « Amulettes grecques », *JS* 1981, 1, p. 22 ; cf. aussi *idem*, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. XI-XII, Paris, 1960, p. 406-407.

[72] *I. Knidos* I, 234.

[73] *PGM* XXI, 22 et suiv. ; cf. H. D. Betz**,** *The Greek Magical Papyri*…, p. 259. Pour la traduction en français, voir : L. Robert, « Amulettes... », p. 20.

[74] Voir L. Robert, « Amulettes... », p. 21, n. 53, en citant un document du V^e^-VI^e^ s. ap. J.-C.

[75] Sur *ponèros, ponèria*, voir encore : L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. XIII, Paris, 1965, p. 270 ; Matthieu 6.13.

sans légitimité politique et culturelle, parfois des démagogues corrompus[76]. Dans cette hypostase, les *ponèroi* s'opposent aux *chrèstoi*, dont sont qualifiés les leaders politiques connus pour leur ascendance aristocratique[77]. Le danger est né avec l'*ostrakophoria* inventée à Athènes en 415 à l'initiative d'Alcibiade, le vainqueur des jeux Olympiques en 416, qui propose à Hyperbolos, le *ponèros* par excellence, de devenir le chef la faction populaire et considère les *chrèstoi* comme des ennemis du peuple. Il semble que le terme gagne en réputation à cette époque-là où l'on voit apparaître la distinction entre deux catégories de leaders politiques, les *chrèstoi* (« les vrais, les bons, les nobles par naissance ») et les *ponèroi* (« les faux, les méchants, les vilains »)[78].

Les sources littéraires lient ces *ponèroi* au commerce avec des esclaves « barbares » et ils sont même représentés en tant que marchands (ou trafiquants) d'esclaves ou même dirigeants de la ville des esclaves[79]. Une telle ville était *Ponéropolis*[80], la cité des hors-la-loi, parce que sa population, d'environ deux

---

[76] Dans le *Contre Ctésiphon* 134, écrit par Eschine en 338 av. J.-C. au lendemain de la victoire de Philippe de Macédoine contre Athènes, l'auteur utilise l'exemple du poète Hésiode pour dire que la société ne doit pas tolérer les démagogues corrompus (....τοὺς πονηροὺς τῶν δημαγωγῶν μὴ προσδέχεσθαι).

[77] D. Rosenbloom, « Ponêroi vs. Chrêstoi. The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part I », *TAPhS* 134, 2004, p. 55 et suiv. Sur les démagogues athéniens à l'époque classique, on lira : M. I. Finley**,** *Athenian Demagogues*, Oxford, 1962.

[78] Les deux termes s'insèrent dans une longue liste des termes antithétiques, comme *kalos k'agathos, gennaios, eugenês, dikaios, sôphrôn, kosmios, metrios, dexios, mousikos, eusebês*, des mots qui s'opposent à : *kakos, dysgenês, agennês, adikos, aischros, anaidês, amathês, agoraios, thrasus, miaros, panourgos, asebês, atheos*. Voir à cet égard : D. Rosenbloom, « Ponêroi vs. Chrêstoi... », p. 56, n. 3.

[79] Xénophon, *Memorables*, II, 7.3-6 ; Aristophane, *Les Cavaliers*, 1030 ; *Les Guêpes*, 515-20, 602-4 ; Kratinos, fr. 223 (éd. R. Kassel, C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, IV, Berlin, New York, 1983, 236) ; Homère, *Odyssée*, IV, 83.

[80] Nommée également Philippopolis (l'actuel Plovdiv en Bulgarie). Le toponyme Ponéropolis est attesté au IV^e^ s. av. J.-C., il est mis en relation avec la campagne de Philippe II en Thrace (359-336 av. J.-C.) chez Théopompe, *FGrHist* 115 F 110 : ἔστι δέ τις καὶ περὶ Θρᾴκην Πονηρόπολις. Voir aussi Strabon, VII, 6, 2, C 320 : ὑπέρκειται δὲ τοῦ Βυζαντίου τὸ τῶν Ἀστῶν ἔθνος, ἐν ᾧ πόλις Καλύβη, Φιλίππου τοῦ Ἀμύντου τοὺς πονηροτάτους ἐνταῦθα ἱδρύσαντος. (« L'intérieur des terres par rapport à Byzance est habité par la tribu des Astes. On y trouve chez eux la ville de Calybé [= Cabylé], où Philippe, fils d'Amyntas, installa les plus fieffés coquins de son royaume. », trad. R. Baladié, CUF) ; Pline, *Histoire Naturelle*, IV, 11, 41, mentionne une ville à trois noms : *oppidum sub Rhodope Poneropolis antea, mox a conditore Philippopolis, nunc a situ Trimontium...*, situé sur l'Hébros ; Étienne de Byzance et Souda, *s.v.* Πονηρόπολις ; Plutarque, *De curiositate*, 520b. Pour les commentaires, voir B. Z. Archibald, « Inland Thrace », dans M. H. Hansen et Th. Nielsen (éd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 885, qui considère que les choses désagréables que Théopompe aurait eues à dire à propos de Philippopolis et Cabylè (l'une ou l'autre a été sans doute « Ponéropolis » ou « la cité des esclaves ») n'inspire guère confiance ; aussi, p. 894, n^o^ 655 ; J. R. Ellis, « Population-transplants by Philip II », *Makedoniká* 9, 1969, p. 12-13 ; E. Zambon, « Filippo II, Alessandro il Grande e la Tracia », *Anemos* 1, 2000, p. 68-81 ; F. Landucci Gattinoni, « La Tracia tra Alessandro e Lisimaco : storia di una 'normalizzazione' difficile », dans

mille Macédoniens et Grecs, οἱ πονηρότατοι de tout l'espace contrôlé, que Philippe II y envoya, était composée de faux témoins, de faux accusateurs, de chicaneurs et d'autres personnes de cette espèce[81]. Dans ce cas, πονηρός est vu plutôt comme équivalent de κακοῦργος (= κλέπται, ἀνδροποδισταί, λωποδύται) au sens de criminels. En effet, les Grecs perçoivent le mot πονηρός différemment et Aristophane saisit une situation explicite dans ce sens. Dans *Les Grenouilles*, Eschyle se montre critique à l'adresse d'Euripide parce qu'il dissimule ce qui est *ponèros*[82].

Il y a encore des cas où les *ponèroi* s'opposent aux *chrèstoi.* D. Rosenbloom note encore que les *ponèroi* sont comparables aux esclaves non-grecs à peine capable de parler le dialecte attique[83]. Ils sont associés aux *agorainoi,* donc aux gens du marché, remarquables pour leurs « voix stridentes désagréables », signes de l'absence d'éducation et de la morale spécifique de la société urbaine grecque. La comédie imagine, selon D. Rosenbloom, leur leadership en tant qu'entreprise économique privée : les *ponèroi* utilisent la langue comme marchandise, en vendant des fictions qui masquent leurs motivations de profit[84]. Cette perception explique leur association avec les rhéteurs qui peuvent contrôler le *dèmos* de leur propre ville ou d'autres larges populations, par leur talent oratoire ou plutôt par leurs compétences démagogiques. Or, la société athénienne de la fin du V^e^ et du IV^e^ s. av. J.-C. était dominée plutôt par les langues des *ponèroi* que par les faits des *chrèstoi*, si l'on suit les récits de l'époque[85].

En général, l'usage du mot *ponèros*, comme adjectif ou substantif commun, rejoint ainsi la description des mœurs. Selon l'analyse des *ponèroi* proposée par D. Rosenbloom, on retrouve une preuve de la pratique abusive dans la vie politique et sociale des Grecs. Le terme *ponèros* a aussi une valeur

---

P. Schirripa (éd.), *I Traci. Tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano, 2004, p. 197 ; I. Topalilov, « An Aspect of the Political Propaganda in Philippopolis, Thrace, during II c. AD », *Studia Hungaro-Bulgarica* III, Sumen-Szeged, 2014, p. 7, qui insiste sur l'association avec Cabylè dans diverses sources, car Ponéropolis est un nom de cité sans éponyme, « non-eponymous ».

[81] Pline, *Histoire Naturelle*, I, 4, 11. Selon Hésiode, fr. 248 et 249 (éd. R. Merkelbach et M. J. West), Héraclès est à la foi *ponèrotatos* et *aristos*. Le premier, un adjectif au superlatif, fait partie de la famille de πόνος : N. Loraux, « Pónos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *AION* (archeol) 4, 1982, p. 171-192 ; *eadem*, *Les expériences de Tirésias…*, Paris, 1989, p. 59, 65-72.

[82] I. N. Perysinakis, « From the Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry: Archaic Moral Values and Political Behaviour in Aristophanes' *Frogs* », dans A. Markantonatos et E. Volonaki (éd.), *Poet et Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, Berlin-Boston, 2019, p. 249-256, en suivant les théories de D. Rosenbloom.

[83] D. Rosenbloom, « Ponêroi vs. Chrêstoi… », p. 60.

[84] *Ibid.,* p. 60, note 17 (traduit de l'anglais par auteur).

[85] Les *Ponêroi* sont « les méchants, les membres des classes moyennes commerciales », cf. V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, 1943, p. 137 et suiv. Par exemple, Hyperbolos et ses compagnons *versus* Alcibiade, Nicias or Phaiax. Aristophane, *Les Cavaliers*, 128-222, 734-40 (καλοί τε κἀγαθοί) ; *Les Grenouilles*, 727-736,1454-1459 ; Euripide, *Ion*, 595-601, et d'autres, cités par D. Rosenbloom, « Ponêroi vs. Chrêstoi… », p. 65 et n. 43.

philosophique et littéraire, en conséquence « une face cachée » de la morale religieuse qui montre un « mauvais, méchant, in complet... ». Dionysos apporte la solution de combattre le mal par la pratique des initiations pour pouvoir dire à la fin « J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le bien »[86].

Tous ces exemples mettent en évidence la valeur polysémique du terme *ponèros.* Employé au nominatif sur la pièce d'Istros, ce mot peut indiquer un titre grec associé à la mort ou à un *daimon* malveillant, dont témoigne l'inscription des hiéroniques de Cnide[87]. Il fait donc partie du vocabulaire mystérique. Je penserais alors à rétablir la valeur protectrice qui s'applique au porteur de la pièce en jugeant que l'écriture et les images se présentent comme un élément de contrôle des pratiques dionysiaques.

Le mot qu'on peut lire sur la face opposée au mot *ponèros* correspond au πῶϋξ (**Face V ; fig. 1, 2a**). Il est identifié sur la base du *Lexicon* de Hésychios (édition 1668) qui le rattache à ποίμνιον, ἢ ποίμνη (« pâtre », « berger »)[88]. On ne peut qu'être surpris par l'absence de cette association d'une édition plus récente, où on retrouve πῶϋξ avec le seul sens de « héron », attesté chez Aristote[89]. Certes, dans le contexte présent cette dernière lecture n'a pas de sens. En revanche, on retient ici la première version de l'ancienne édition de Hésychios d'Alexandrie qui semble bien plus intéressante.

Les dictionnaires d'A. Bailly et celui de P. Chantraine donnent comme terme apparenté πῶϋ, πώεος au pluriel (πώεα, τό) avec la signification de « troupeau de moutons ou de brebis »[90]. Le terme πῶϋξ est formé donc sur de πῶϋ (« troupeau »), qui n'est qu'un vocalisme long neutre, utilisé occasionnellement en alternance avec ποιμήν, -ένως. Le ξ final peut être expliqué, je suppose, par une combinaison avec ἄναξ (*dominus*, « le propriétaire d'un troupeau ») or φύλαξ, -κος, qui peut donner πῶϋξ (« gardien du troupeau »)[91]. Dans le dictionnaire étymologique de R. Beeks, le mot πῶυ, en tant que substantif neutre, est traduit par « herdsman » (« bouvier », pour lequel le Grec utilise

[86] Démosthène, *Discours* XVII (*Sur la couronne*), 259 : Ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον (trad. G. Mathieu, CUF). Glaucothéa, la mère d'Eschine, pratiquait un culte qui était à la fois dionysiaque et chtonien. Le terme utilisé ici est κακόν qui appartient à la même sphère sémantique.
[87] *IK Knidos* I, 234, où le mot est utilisé au nominatif.
[88] C. Schrevelius*, Hesychiou Lexicon, cum Variis Doctorum virorum. Notis vel editits antehac vel ineditis, Junii, Scaligeri, Salmasii, Palmeruu, Gueti, Sopingii, Cocceii, Gronovii, Tanq, Fabri & c.,* Leiden*,* 1668, p. 809.
[89] F. Ritschelio, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 1864, p. 1311 ; K. Latte, P. A. Hansen, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, vol. III, Berlin-New York, 2005, p. 223. Voir aussi Aristote, *Histoire des Animaux*, IX, 18 ; *Etymologicum Magnum*, 699, 10 ; Antoninus Liberalis, V, 5, cités par *LSJ*, p. 1562.
[90] A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1895, p. 1711, cite Homère, *Iliade*, III, 198 ; *Odyssée*, IV, 413 ; XI, 402 ; cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1999, p. 924 ; *LSJ*, p. 1430.
[91] Chez Homère, *Odyssée*, IV, 87, ποιμήν, et ἄναξ apparaissent dans le même vers.

habituellement βουκόλος[92]. Au cas où il n'est pas une métaphore pour dire « pâtre du peuple » (comme pour Agamemnon considéré comme ποιμήν λαῶν[93]), ce mot apparaît comme une variété de langue propre à une profession, un sociolecte, en indiquant probablement un terme du jargon des pâtres locaux. Dans ce cas, πῶϋξ et βουκόλος apparaissent comme synonymes ou presque.

Chez Nonnus, ποιμήν est enregistré au sens figuratif parmi les épithètes de Dionysos : νυμφιδίης Διόνυσε μέθης θελξίμβροτε ποιμήν (« Ô Dionysos, berger de l'ivresse nuptiale, charmeur des mortels »)[94]. On peut se demander s'il s'agit ici d'un terme poétique ou seulement d'un mot cher à Nonnos, sous l'influence du christianisme. Un meilleur exemple de Dionysos appelé ποιμήν se trouve dans les *Lithica orphiques :* Ποιμήνι δ᾽ ἀγραύλων ταύρων, Διὸς αἰγιόχοιο υἱέι κισοχίτωνι (« Quant au fils à tunique de lierre de Zeus porte-égide, pâtre des agrestes taureaux »)[95]. Mais ici il est ποιμήν δ' ἀγραύλων ταύρων, ce qui nous fait penser plutôt à un bouvier[96]. Conformément à la tradition orphique, Pan est le dieu berger[97]. Il est représenté avec des jambes de bouc, des cornes et une barbe abondante. En même temps, « il est colérique et passionné » capable de susciter la peur des femmes paniquées à son apparition[98]. Il remplit le rôle de protecteur des bergers.

Grâce à Pan, on doit y voir un lien entre Dionysos et les bergers, mais cette relation doit être identifiée. Il se produit peut-être au moment où l'épopée indienne du dieu assimile l'expédition d'Alexand le Grand. Pan rejoint Dionysos et son thiase pendant sa conquête de l'Inde[99]. Là il figure en tant que dieu berger, conducteur des troupeaux[100]. En effet, il est possible que le terme πῶϋξ désigne

---

[92] R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, 2010, p. 1217 : πῶυ, « herdsman, protector », p. 1267 pour πῶυξ, qui désigne un oiseau, et p. 230 pour βουκόλος.
[93] Homère, *Iliade*, II, 24.
[94] Nonnos, *Les Dionysiaques*, XVI, 336 (trad. B. Gerlaud, CUF).
[95] *Orphica Lithica*, p. 95-96, l. 260-261 (éd. et trad. R. Halleux et J. Schamp). Cf. A.-F. Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden, 2001, p. 249. Ποιμήν avec le sens de leader ou chef est aussi utilisé en relation avec divinités différentes de Dionysos, comme Hélios, chez Nonnos, *Les Dionysiaques*, XXVII, 195, ou Héraclès, cité par Nonnos, *Les Dionysiaques*, XL, 370.
[96] P. Chantraine, *Dictionnaire...*, p. 924, traduit ποιμήν par « gardien de troupeau » à la fois pour des bovins ou des ovins aux temps d'Homère, mais après il se spécialise pour des moutons et des chèvres.
[97] Pour Pan, voir : *Hymne Orphique*, XI, 5, 8, 9 ; 11, 7, 23. Cf. A.-F. Morand, *Études...*, p. 84 ; Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, Insitut Suisse, 1979.
[98] Lucien de Samosate, *Dionysos*, 10-15 (trad. J. Bompaire, CUF). Cf. J. Rudhardt, *Opera inedita. Recherches sur les Hymnes Orphiques*, Liège, p. 251-325, qui considère Pan comme « l'étrange démon ».
[99] Nonnos, *Les Dionysiaques*, XVII, 147-148 ; XXVII, 294-300 ; XXIX, 313-325. Cf. J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 567.
[100] R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris, 1966, p. 556.

Pan en tant que protecteur des bergers, et par lui Dionysos même[101], ou un individu du groupe de bergers, donc d'éleveurs de moutons et de brebis, et non de bouviers or de *boukoloi* dionysiaques[102]. Par comparaison avec πονηρός, ce terme πῶϋξ est très rare.

En somme, les données obtenues révèlent, à notre avis, des structures binaires, formées de deux noms propres, Φιλιάδης et Ἰέρων, accompagnés par deux termes communs, πονηρός et πῶϋξ, et les deux canthares. Ainsi, on peut parler de la construction symétrique d'un message qui doit être décrypté sur la tablette d'Istros. Les deux noms propres sont grecs, spécifiques de la prosopographie ionienne. Ils n'ont pas de patronymes attachés. Même si l'objet a pu arriver à Istros par hasard, par vol, ou être gravé sur place, le premier constat qui s'impose est que le nom Φιλιάδης apparait pour la première fois dans l'espace istrien.

7. Chronologie

L'absence de l'*alpha* à barre brisée et la présence d'*oméga* en fer à cheval à courbe resserrée, doté de barres légèrement obliques dans le mot πῶϋξ, suggèrent une datation durant la haute époque hellénistique.

L'*oméga* du nom Ἰέρων montre une courbe ouverte dotée de barres horizontales ce qui annonce déjà une époque tardive de son évolution. S'il faut entrevoir aussi la possibilité que cette pièce ait été portée par plusieurs individus, au moins trois, alors il faudrait envisager une période d'usage plus longue, qui, à notre avis, correspond à la fin du IV^e^ s. et au cours du III^e^ s. av. J.-C.

8. Identification de l'objet

À notre connaissance, cet objet ne s'identifie à rien de connu dans le monde grec en général et ouest-pontique en particulier. Dès lors, il est difficile de fixer son identité et de retrouver le terme grec correspondant pour le désigner. Pour cela, il faut relever les analogies avec d'autres pièces en os couvertes de *graffiti*.

---

[101] Dionysos fait un don du vin à Icarios, hôte de Dionysos sur terre, qui l'offre à ses bergers : Nonnos, *Les Dionysiaques*, XLVII, 34-39.

[102] Sur *boukolos*, voir : A.-Fr. Morand, *Études sur les Hymnes...*, p. 249-230, qui note la présence du mot en grec mycénien 'qo-u-ko-ro', pour désigner la personne qui garde les vaches ; Jaccottet, *Choisir Dionysos....,* vol. II, p. 182-190, et volume I, passim, cf. index.

D'autres tablettes en os de la zone pontique

Deux sites du nord de la mer Noire, également ioniens, fameux par une dense présence des tablettes en os marquées de *graffiti,* semblent fournir des parallèles, au moins pour la forme rectangulaire. C'est le cas de quelques pièces votives d'Olbia et Bérézan, de formes rectangulaires aux angles arrondies et marquées de nombreux et divers *graffiti*, qui ont donné lieu à des débats intéressants[103]. La forme et le contenu de ces pièces posent des problèmes d'interprétation : M. L. West compare leur fonctionnalité avec celle des jetons[104] ; J. G. Vinogradov pense aux « sorts » qui étaient tirés d'une κίστη ou d'un κάλαθος par l'officiant orphique[105]. M. Tortorelli Ghidini les traite de *symbola*, marques de reconnaissance du même ordre que celles mentionnées par le papyrus de Gourob[106]. M. L. West estime qu'il s'agirait d'un syncrétisme de divers cultes à mystères, avec la présence de divers éléments éleusiniens, tandis que J. Hordern insiste sur la dimensionne orphique[107].

Le texte de la tablette en os poli de Bérézan éclaire la nature d'une divinité commune de cet espace, le dieu Apollon, et des relations avec Milet et l'oracle de Didymes[108]. A. S. Rusjaeva et W. Burkert, suivis par A. Herda, considèrent cet objet comme une copie privée d'un oracle officiel didyméen sur la fondation de

[103] A. S. Rusjaeva, « Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii [L'Orphisme et le culte de Dionysos à Olbia] », *VDI* 143, 1, 1978, p. 79, fig. 6 ; M. L. West, « The Orphics of Olbia », *ZPE* 45, 1982, p. 17-29 ; *idem*, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, p. 17-19 et suiv. ; J. G. Vinogradov, « Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia », dans Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhart*, Genève, 1991, p. 79 ; *idem*, *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, Mainz, 1997, p. 242-249, pl. 4 ; L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996, p. 154, nº 93, 94 a-c ; *SEG* 36, 694 ; A. Henrichs, « 'Hieroi Logoi' and 'Hieroi Bibloi'. The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *HSPh* 101, 2003, p. 207-266 ; M. Tortorelli Ghidini, « Da Orfeo Orfici », dans M. Tortorelli Ghidini, A. Sroechi Marino, A. Visconti (éd.) *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli, 2000, p. 27-28 ; H. Salkov Roberts, « Pots for Living, Pots for Dead », *ActaHyp* 9, 2002, p. 17, 19, fig. 13 ; F. Graf, S. Johnston, *Ritual texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Londres-New York, 2007, p. 33-34, fig. 6 ; D. Meisner, *Orphic Tradition and the Birth of Gods*, Oxford, 2018, p. 7, 241, 277.

[104] M. L. West, « The Orphics... », p. 25.

[105] J. G. Vinogradov, « Zur sachlichen und geschichtlichen... », p. 77-86.

[106] M. Tortorelli Ghidini, « Semantica e origine misterica dei symbola », *Filosofia e Teologia* 5, 1991, p. 391-395.

[107] M. L. West, *The Orphic ...,* p. 171 ; J. Horden, « Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb », *ZPE* 129, 2000, p. 131-140. Sur le champ sémantiques des mystères, voir A.-F. Jaccottet, « Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques ? », *Mètis* N.S. 14, 2016, p. 75-95.

[108] L. Onyshkevych, « Interpreting the Berezan Bone Graffito », dans V. M. Gorman et E. V. Robinson (éd.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World offered in Honor of A. J. Graham*, Leyde-Boston-Köln, 2002, p. 161-179 (avec la bibliographie).

cette cité pontique[109]. Leur argument consiste dans la double épiclèse d'Apollon « Didymeus Milesios » présente sur la face B de la même tablette.

L'idée d'un rapprochement entre la tablette d'Istros et les tablettes nord-pontiques pourrait s'appuyer sur la forme rectangulaire avec des angles arrondis de ces objets. Parmi les particularités physiques qui les séparent, on notera que l'épaisseur et le contenu sont bien différents : la pièce de Bérézan est de seulement 3-4 mm[110], tandis que celle d'Istros dépasse 1 cm. De même, si les inscriptions apparaissent sur les grandes surfaces à Olbia et à Bérézan, le texte est inscrit sur les côtés étroits de la pièce istrienne. En outre, il y a de notables différences en ce qui concerne le message et la chronologie.

Souvent, les objets en os sont associés aux mondes dionysiaque et orphique et, parfois, ils renvoient en même temps à Dionysos et à Orphée[111]. H.-P. Francfort, par exemple, parle d'un ensemble d'« incrustations en ivoire ou en os découvertes à Nisa représentant des grappes de raisin, des feuilles de vigne, des faces barbues de Silène, des personnages non identifiables (Dionysos ?), ainsi que des fleurs, des ornements géométriques, et d'autres motif encore » en provenance de Takht-i Sangin au Tadjikistan[112]. Certes, ces motifs décoratifs sont liés à Dionysos.

Les exemples évoqués ici montrent la diversité des pièces en os à contenu religieux dans la région pontique et hors de celle-ci. Par comparaison, la tablette istrienne, grâce aux représentations de deux canthares, doit être lue avec une clé dionysiaque et s'ajoute au groupe des documents épigraphiques d'Istros, datant du début de l'époque hellénistique et mis en rapport avec le culte de Dionysos[113].

---

[109] A. S. Rusjaeva, « Milet-Didimy-Borisfen. Problemy kolonizacii nižnego Pobuž'ja [Milet-Didymes-Borysthènes-Olbia. Problèmes de la colonisation du Bug méridional inférieur] », *VDI* 111, 2, 1986, p. 25-64 ; *eadem*, *Religija i kul'ty antičnoj Ol'vii* [*Religion et culte de l'ancienne Olbia*], Kiev, 1992 p. 41-42 ; *eadem*, *Religija pontijskikh ellinov v antičnuju epokhu. Mify. Svjatilišča. Kul'ty olimpijskikh bogov i geroev* [*La religion des Hellènes pontiques à l'époque ancienne. Mythe. Sanctuaires. Les cultes des dieux olympiens et des héros*], Kiev, 2005, p. 209-211 ; W. Burkert, « Apollon Didim i Ol'vija [Apollo de Didymes et Olbia] », *VDI* 195, 2, 1990, p. 155-160 ; *idem*, « Olbia and Apollon of Didyma : A New Oracle Texte », dans J. Solomon (ed.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson, 1994, p. 49-60 ; *idem*, « Divination. Mantik in Griechenland », dans *Thesaurus cultus et ritum antiquorum* (*ThesCRA*), vol. III, Los Angeles, 2005, p. 1-16, 31-45, 48-51 ; A. Herda, « Megara and Miletus : Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin*. *Archéologie, épigraphie, histoire*, *Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, 2016, p. 17-19, 115, fig. 1 a-c.

[110] Ils sont donc faits d'os d'un autre animal.

[111] G. E. Radcliffe, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion,* Cambridge, 2013, p. 199-200, 289, 349.

[112] H.-P. Francfort, « Sur quelques vestiges et indices nouveaux de l'hellénisme dans les arts entre la Bactriane et la Gadhāra (130 av. J.-C.-100 apr. J.-C.) », *JS*, 2020, 1, p. 48 et p. 47, fig. 21.

[113] Les trouvailles épigraphiques relatives à Dionysos ne sont actuellement pas très nombreuses, si l'on en juge d'après les exemples publiés : I. Bîrzescu, « Some Ceramic Inscriptions… », p. 171,

Quant à sa fonction, le fait que l'objet ait été fixé par une agrafe - comme nous le montre la forme travaillée du coté haut (**Face V**), pour être suspendu à l'aide d'une ficelle au cou d'un individu -, nous suggère d'autres rapprochements fonctionnels avec des amulettes et des talismans.

De la tablette à l'amulette

Le vocabulaire grec est riche en termes désignant les amulettes anciennes, dont quelques-uns, comme ἀποτρόπαιον, βασκάνιον, περίαπτον, περίαμμα, προβασκάνιον, τέλεσμα et φυλακτήριον, se retrouvent dans la liste établie par F. Eckstein and J. H. Waszink au milieu du XX^e^ siècle[114]. Deux de ces mots, περίαπτον et περίαμμα, dérivent d'une racine commune et appartiennent à la même famille lexicale. L'étymologie de deux premières est décrite, parmi d'autres, par R. Kotansky, qui fait référence aux termes grecs pour amulette (περίαμμον et περίαπτον), dérivés du verbe περίαπτειν (« attacher »). Il s'agirait donc d'un objet « rattaché à » ou « attaché par » une personne[115]. D'ailleurs, Dioscoride utilise les deux mots dans la même phrase pour désigner les qualités protectrices d'un buisson (*anaguros*) utilisé par les femmes dont l'accouchement était difficile[116]. Les mêmes considérations peuvent être appliquées aux termes βασκάνιον et προβασκάνιον. En essayant de saisir les différences, on voit bien que toutes ces appellations se laissent difficilement réduites à une seule description tout à fait cohérente. C'est la preuve que le terme d'amulette est une catégorie moderne qui recouvre une réalité antique beaucoup plus riche et nuancée.

Trouvées en nombre impressionnant de l'Antiquité à nos jours, les amulettes sont traitées à côté des talismans dans de nombreux ouvrages, l'un des plus complets étant celui de L. Hansmann et L. Kriss-Rettenbeck[117]. Les auteurs y ont catalogué des centaines d'objets et d'images de tels objets, se concentrant sur des exemples du début de la période moderne à Prague. Ils répartissent ces documents en trois catégories selon la nature du matériel : minérale, animale et organique.

Dans l'Antiquité, les amulettes étaient également faites de diverses matières, comme le bois, la pierre ou le métal, plus rarement, les pierres semi-précieuses, voire

publie un *graffito* sur une œnochoé archaïque du style de Fikellura (fig. 10-11) ; cf. aussi le décret *ISM* I 64 sur les *Dionysia* à Istros (II^e^ s. av. J.-C.).

[114] Sur la terminologie, voir : F. Eckstein, J. H. Waszink, « Amulett », *RAC* 1, 1950, col. 397.

[115] R. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans C. A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, p. 107 ; D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, 2008, p. 104-112 (« Homeric Incantations »).

[116] Dioscoride, III, 150, 2.

[117] L. Hansmann, L. Kriss-Rettenbeck, *Amulett und Talismann: Erscheinungsform und Geschichte*, Münich, 1966.

la cornaline, ou en os ou simplement de ressources végétales et animales. Elles étaient à la fois portées par les hommes, les femmes ou les enfants pour leurs effets guérisseurs ou magiques[118]. En général, on considère qu'elles pouvaient aider à guérir une maladie, à gagner une compétition sportive, à attirer un amant, à éloigner les voleurs ou à éloigner le mauvais œil. On les emploie aussi comme moyen de contraception, pour protéger le porteur de toutes mauvaises pensées des autres ou contre les effets de la magie[119]. Leur utilisation était accompagnée d'incantations et de prières dont le langage, semblable aux prières dans les textes magiques, indique des valeurs normatives religieuses, ce qui diminue la dichotomie entre la religion et la magie[120]. Et « comme beaucoup de ces données se trouvent attestées par la médicine rationnelle », il ne faut pas, selon J. Jouanna, « séparer les études sur la magie de celles sur la médecine rationnelle »[121], et, nous ajouterions, de la vie sociale et politique de la cité.

De l'amulette au talisman

Parmi les termes invoqués antérieurement, il y a le mot φυλακτήριον qui correspond au latin *amuletum* ; il est cité en tête de la liste établie par F. Eckstein et J. H. Waszink dans leur article paru au milieu du XX^e^ siècle[122]. Selon les caractéristiques établies de notre pièce, il s'agit plutôt d'une amulette talismanique, utilisée probablement en tant qu'instrument de consécration employé dans un contexte dionysiaque. Dans ce cas, le terme le plus proche pour designer cette pièce nous semble toutefois être τέλεσμα. Il dérive du verbe τελεῖν,

---

[118] F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Harvard, 1997 ; D. Frankfurter, « Ancient Magic in a New Key: Refining on Exotic Discipline in the History Religions », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyde-Boston, 2019, p. 3-20 ; D. Collins, *Magic*…, p. 2, 4 (« the magic, as psychological phenomenon… »), 75-76 et suiv.

[119] R. Kotansky, « Incantations and Prayers… », p. 109 ; K. Bélyácz, À. M. Nagy, « Periammata. Amulettes sur les premières vases attiques à figures rouges », dans V. Dasen et F. Spadini (éd.), *Bijoux antiques : de l'ornement au talisman. Identités et pratiques sociales. Actes du colloque international (Université de Fribourg, 23-25 novembre 2017, part II)*, *Gemmae : an International Journal of Glyptic Studies* 3, Pisa-Roma, 2021, p. 13-38.

[120] R. L. M. Heim, « Incantamenta magica Graeca Latina », *Jahrbücher für Classische Philologie*, Suppl. 19, 1893, p. 465-575.

[121] J. Jouana, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *REG* 124, 1, 2011, p. 48 et suiv.

[122] F. Eckstein et J. H. Waszink, « Amulette », col. 397. Sur les amulettes grecques, voir aussi : L. Robert, « Amulettes... », p. 3-44 ; R. Kotansky, « Incantations and Prayers… », p. 107-112, avec caractère protecteur contre les calamités naturelles ou maladies ; V. Dasen, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes, 2015, p. 281-318 (les principaux recueils de sources textuelles : p. 281, note 3) ; C. A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphia, 2018, p. 5-8, 28-46 ; R. Kotansky, « Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyden-Boston, 2019, p. 507-554.

avec le sens de « consacrer » ou « accomplir un rite », ce qui a donné « talisman », *via* le mot arabe *telesma*[123]. Il comporte des lettres, signes et symboles consacrés. Τέλεσμα est un objet magique qui attire les forces désirées et règle des situations difficiles pour son possesseur. Il n'a pas seulement une valeur strictement protectrice, car il sert également à obtenir des pouvoirs magiques[124]. De la même famille lexicale est τελετή[125], qui désigne le rite d'initiation, parmi d'autres, dans les mystères sacrés. Le substantif propre désigne la déesse (*daimona*) ou l'esprit de rites initiatiques[126]. À la même famille lexicale appartiennent aussi les mots suivants : τελειόω (« devenir parfait », « initier dans les mystères », « être consacré à »), en général, en rapport avec Dionysos[127] ; τελεστήριον, l'endroit où

[123] Pour τελεῖν, voir : *LSJ*, p. 3821-3822, III. « initiate in the mysteries... » ; A. Henrichs, « Bacchantes milésiennes », *ZPE* 4, 1969, p. 237, n. 51 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 2003, p. 92, n. 42 ; F. M. J. Waanders, *The History of TELOS and TELEO in Ancient Greek*, Amsterdam, 1983, p. 157-158 ; F. L. Schuddenboom, *Greek Religious Terminology. Telete and Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde-Boston, 2009, p. 201, fait la différence entre six domaines dont les dérivés de ce verbe sont attestés par des documents épigraphiques : rituel religieux ou cérémonie (A) ; festival religieux (B) ; les mystères d'Éleusis (C) ; d'autres mystères (D) ; *taurobolium* (E) ; la déesse Télétè (F).

[124] Pour mieux comprendre sa signification dans la religion et la magie, mieux vaut tenir compte de son absence du vocabulaire médical de Gallien. Voir à ce propos : J. Jouana, « Médecine rationnelle et magie..... », p. 54.

[125] N. Kaltsas, *s.v.* « Telete », *LIMC* VIII, 1, p. 1192. La *télétè* est traduit généralement par « initiation », « cérémonie d'initiation », « célébration mystérique », « consécration », etc. ; cf. Aristophane, *Les Nuées*, 875 ; *La Paix*, 413, 419 ; *IG* II 3, 1234 ; sur les traductions variées du terme, voir : V. Pirenne-Delforge, *Retour à la Source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, 2013, p. 291-346 ; *eadem*, « Teletê peut-elle être déesse ? Note épigraphique (SEG 50, 168) », *Mètis* 14, 2016, p. 44 et n. 36. Sur Télétè, voir aussi F. L. Schuddenboom, *Greek Religious Terminology…*, p. 3-126. La définition d'Athénée, mentionnée dans le *Banquet des sophistes*, II, 40d : τελετάς τε καλοῦμεν τὰς ἔτι μείζους καὶ μετά τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτας δαπανημάτων ἕνεκα (« nous appelons *teletai* les fêtes grandes et avec une tradition secrète en raison des dépenses qu'elles impliquent », traduction V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source...*, p. 292-293), renvoie évidement à un sens économique. Sur les diverses significations, voir : G. Sfameni Gasparo, *Misteri e teologia. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, p. 99-117 ; N. Belayche, F. Massa, « Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity: an Introduction », dans N. Belayche et F. Massa (éd.), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leyde-Boston, 2020, p. 14-16. Pour sa valeur cultuelle, voir : A. F. Jaccottet, *Choisir Dionysos...*, p. 92-94, 131-132.

[126] La déesse Télétè (la « Consécration ») était responsable des rites d'initiation dans les orgies bachiques. Elle était la fille de Bromios (surnom de Dionysos), présente dans les festivals dionysiaques, et avait Iacchos comme demi-frère : Nonnos, *Les Dionysiaques*, XVI, 399-402 ; XLVIII, 880-886. La statue de Télétè accompagne celle d'Orphée dans le sanctuaire des Muses sur l'Hélicon : Pausanias IX, 30, 4. Le nom de la déesse apparaît dans une inscription en Attique du IV^e^ s. av. J.-C. : *SEG* 50, 168, connue sous l'appellation de « Calendrier sacrificiel de la tétrapole de Marathon » et commentée, entre autres, par F. L. Schuddenboom, *Greek Religious Terminology…*, p. 222-224, et V. Pirenne-Delforge, « Teletê ... », p. 39, qui la décrit comme « une déesse destinataire d'offrandes ».

[127] Aristophane*, Les Grenouilles,* 357 : Βακχεῖ ἐτελέσθτη ; Hérodote, IV, 79 : τελεσθῆναι Βακχεῖα ; *LSAM*, 48, l. 22-23 : τ. τῷ Διονύσῳ.

les personnes sont initiées dans les mystères sacrés[128] ; τελετάρχος, qui désigne le fondateur des mystères sacrés, selon les *Hymnes Orphiques*[129], ou celui qui les préside.

Les talismans se présentent sous des formes beaucoup plus variées qu'on ne l'imagine généralement. Cependant tout talisman incorpore, en principe, plusieurs données concernant sa nature, les modalités et l'endroit de fixation, le possesseur, l'occasion, la fonction, le but qu'il est censé accomplir.

Le talisman d'Istros associé aux *symbola*

Le premier élément à noter est que notre tablette était en bois de cerf. On constate aussi qu'elle était fixée par une agrafe et suspendue par un lien au cou, l'on suppose, d'un personnage masculin à l'occasion d'une initiation et/ou d'une consécration. Parmi les différentes fonctions, elle aura donc pu avoir le rôle d'un talisman. Mieux encore, cet objet a pu être utilisé à l'occasion d'une initiation dans les rites mystériques, identifiés, grâce aux deux représentations de canthare, comme instruments de cérémonies de nature dionysiaque en premier lieu. En revanche, il est difficile de dire à quelle étape et à quels rituels (*télétai)* exacts ce document renvoie[130]. En tout cas, ce qui nous est clairement indiqué par cet objet est son rapport au milieu masculin.

Au-delà du sexe, l'âge ne peut être déterminé aussi clairement et les textes anciens ne donnent pas d'informations sur cet aspect dans l'initiation dans les mystères[131]. La simple constatation de la nature de l'os est significative. Le choix d'un support en bois de cerf n'est pas un hasard car les Grecs anciens croyaient dans la capacité régénérative du cerf, un animal avec une longévité hors du

[128] Plutarque, *Thémistocle*, 1, et *Périclès*, 13 ; cf. I. Nielsen, *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World, Contextualizing the Sacred* 2, Turnhout, 2014, p. 247.

[129] *Hymnes orphiques*, 54 ; cf. J. Donnegan, *A New Greek and English Lexicon: Principally on the Plan of the Greek and German Lexicon of Schneider*, Boston, 1839, p. 1234 ; F. M. J. Waanders, *The History of TELOS…*, p. 159.

[130] Orphée a donné le premier des *télétai* à l'univers, voir I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941, p. 68 ; Aristophane, *Rhésus*, 938-949, 962-973 ; Pausanias, IX, 30, 4 ; Ps.-Démosthène, *Contre Aristogiton*, XXXV, 11 ; Éphore, *apud* Diodore de Sicile, 64, 4 (p. 27, 100-101) ; Théophraste, *Caractères*, XVI, 11 sqq. (p. 101-104).

[131] Sur le concept d'initiation, voir : F. Graf, « Initiation : A Concept with a Trouble History », dans D. B. Dodd et C. A. Faraone (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres, 2003, p. 3-24 ; J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries in Ancient World,* Munich, 2014. L'initiation montre une large variété des rites, de rituels, basés sur une liste complexe de critères comme ceux d'âge, de durée, etc., voir à ce propos A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, p. 115 et suiv.

commun[132]. Il était ainsi le symbole de la masculinité et de la jeunesse[133]. Et notre tablette porte un autre symbole, le canthare. Ce dernier vase, conteneur du vin, s'associe, on le sait, à Dionysos « en tant que compagnon sacré du dieu dans des scènes à caractère plutôt gai ou détendu », comme celles représentées sur les lits funéraires de Potidée[134]. En témoigne aussi l'iconographie des vases attiques peints[135].

Les deux canthares comportent sur le côté droit, près de l'attache inférieure de l'anse, une incision oblique (**fig. 2c**) qui suggère un ornement sous la forme d'un ruban accroché à l'anse droite. Cet ornement rappelle la parure portée par Dionysos lors des cérémonies en son honneur[136]. Ainsi, nous savons que ce sont des vases ornés pour la cérémonie, comme nous le voyons souvent dans l'iconographie grecque. En effet, le graveur qui incisa les deux canthares était inspiré par la forme des canthares utilisés dans le cadre des rituels de nature dionysiaque ou orphico-dionysiaque. Le canthare emporte le vin et le vin est Dionysos lui-même dans les fragments orphiques[137]. La fonction rituelle des canthares en métal ou en céramique dans les processions liées à Dionysos reflète évidemment la place fondamentale du vin dans les rites et les fêtes en liaison avec la divinité tutélaire[138]. À notre avis, la tablette offre plutôt l'image d'un canthare

---

[132] *Orphica Lithica*, p. 95, l. 244-245 (éd. R. Halleux et J. Schamp) : « σκέπτεο καὶ θηητὸν ? ἔχων ἐλάφοιο πέλαζε ἀθανάτοισι κέρας˙ποτὶ γὰρ νόος οὐρανιώνων… (« cherche aussi cette merveille, la corne du cerf, et lorsque tu l'auras, approche des immortels... » ; cf. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, 1976, p. 71-72. La corne de cerf était aussi employée pour ses vertus médicinales : Pline, XXVIII, 178.

[133] Cf. É. Alonso, « Les médaillons... », p. 198, qui écrit : « Seul le mâle porte des bois qui, chaque année, deviennent plus forts et plus épais. Après la chute des bois, qui a lieu en général au printemps, la phase de repousse dure environ quatre mois ». Sur l'initiation des jeunes, voir surtout : R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca-Londres, 2011, p. 203-204, 215.

[134] H. Breculaki**,** *La peinture funéraire en Macédoine. Emplois et fonctions de la couleur IVe-IIIe s. av. J.-C.,* Athènes, 2006, p. 354.

[135] I. Krauskov, E. Simon, *s.v.* « Mainades », *LIMC* VIII, 1, 1997, p. 780-803, nos 27, 35, 93 ; A. Veneri**,** C. Gaspari**,** *s.v.* « Dionysos », *LIMC* III.1, 1986, p. 414-514, no 295.

[136] A. Veneri, C. Gaspari, *s.v.* « Dionysos », *LIMC* III.1, 1986, p. 415. Un vase typique de Dionysos, illustré également dans deux terres cuites, des protomés dionysiaques du IVe s. av. J.-C., no 59 (Atalanti, Collection Privée) et no 61 (de Berlin, Musée d'État 8163.63). Pour une forme de canthare, faite en or et nommée depuis le début dans les sources littéraires par la dénomination *karchesion*, voir : Kratinos, *PCG* IV, frg. 40, 2 ; Callixène de Rhodes, *FGrHist* 627, F2, 28 ; cf. J. Boardman, « The karchesion of Herakles », *JHS* 99, 1979, p. 149-151. Par rapport à l'image du canthare hellénistique, le *karchesion*, défini aussi comme « sessile kantharos » (P. Ilieva, « The Sessile Kantharos of the Archaic Northeast Aegean Ceramic Assemblage : the Anatolian Connection », *Studia Troica* 19, 2011, p. 179-204), est toutefois différent, surtout par l'absence du pied haut. Un canthare est présent à Istros sur une stèle en marbre dédiée à Dionysos *Karpophoros* : D. M. Pippidi, *Studii de istorie...*, p. 239, no 3.

[137] *Fr*. 216 (éd. O. Kern).

[138] Le canthare est par excellence un vase associé à Dionysos. Voir à cet égard : Pline, *Histoire Naturelle*, XXXIII, 150 ; Macrobe, *Les Saturnales*, V, 21. La littérature est tellement dense à ce sujet, qu'il nous semblerait inutile de citer d'autres exemples.

en métal (d'argent doré, probablement) orné comme pour les cérémonies dionysiaques[139].

Quelle est la signification du fait que l'un est complet et l'autre incomplet ? Si nous acceptons que cette situation ne soit pas le résultat d'un acte involontaire de la part du fabricant (voir ci-dessus), alors les deux canthares transmettent un message. Selon nous, la variété des dessins est une manière d'identifier le dieu et l'individu dans le cadre d'une action sacrée du passage de l'incomplet (= un individu non-initié) au complet (= un individu initié), en créant une expression métaphorique exceptionnelle pour compléter la composition de l'ensemble. De telles images appartiennent au répertoire grec et affirment l'entrée du culte de Dionysos dans la magie. Autrement dit, cet objet conserve la puissance d'un talisman et demande un soin respectueux de la part de son porteur. Il indique son parcours et grâce à cet objet, il est reconnu dans le groupe des initiés, donc des « élus », en tant que possesseur de ce talisman. Il semble appartenir au groupe des *symbola* et remplit la fonction de marque de reconnaissance.

9. Considérations finales

À travers ce talisman, on identifie d'après l'analyse iconographique et épigraphique, un intérêt particulier pour les rites appliqués aux cultes mystériques de Dionysos, qui combinent des symboles typiques du dieu avec des éléments d'onomastique grecque, recréant une atmosphère dynamique de l'activité dans lequel il était impliqué. Cette dualité divine-humaine transparait dans la composition unique de cette pièce et elle révèle une action renouvelée périodiquement et signalée par le changement des noms. Ainsi, cette trouvaille nous apporte comme nouveauté un instrument inédit, qui se détache parmi les *symbola* privilégiés dans le cadre d'un rituel dionysiaque dans l'espace istrien identifié à celui d'initiation[140]. Il annonce ainsi des *paraphernalia* spécifiques qui servaient, semble-t-il, aux actions règlementées conformes au rituel et devaient être reconnus mutuellement par les initiés.

Fait important, cette pièce s'inscrit dans une époque caractérisée par le développement des traditions orphiques et dionysiaques. D'autres documents du III^e^ s. av. J.-C. en témoignent, tel le fameux papyrus de Gourob I[141], découvert

[139] Cf. A. Sideris, *Theseus in Thrace…*, p. 61, qui note : « Dionysos and *thiasos* kantharos, Dunvali tumulus, Goliamata, 445-440 BC ».

[140] Voir l'initiation de Skylès à Olbia évoquée par Hérodote, IV, 78-79 ; cf. G. Hinge, « Dionysos and Herakles in Scythia. The Eschatological String of Herodotos' Book 4 », dans P. Guldager Bilde et H. Petersen (éd.), *Meetings of Cultures: Between Conflicts and Coexistence*, Aarhus, 2008, p. 369-375.

[141] *P.Gurôb 1*, col. 1, l.23-30. Le Papyrus de Gourob est connu par deux colonnes publiées dans le recueil d'Otto Kern, *Orphicorum*..., Berlin, 1922, fr. 31 ; J. Hordern, « Notes on the Orphic Papyrus... », p. 138-140, pl. III ; A. Bernabé*, Poete epici*..., 2004, fr. 578 F.

dans le Fayoum, qui mentionnent des *symbola*, des formules, des consignes, des objets (cône, corne, osselets, miroir, etc.) et des actions dans le déroulement du rituel dionysiaque assimilé à la tradition orphique. L'emploi d'os utilisé comme support, c'est à dire le bois de cerf, rappelle le déguisement de Dionysos en « cerf » (νεβρός)[142] ; par la suite la peau du cerf devient le costume habituel des prêtres de Bacchus-Sabasius[143].

Une question néanmoins subsiste : qui sont les deux personnages qui apparaissent sur le document, Φιλιάδης et Ἱέρων ? Sans d'autres informations, on peut difficilement répondre à cette question. L'écriture différente indique d'abord, à notre avis, des moments différents de gravure : le nom Φιλιάδης semble être inscrit avant l'anthroponyme Ἱέρων. Toutefois, les individus sont contemporains par l'action qui implique l'usage de cet objet. Les arguments consistent dans le fait que, par rapport à la « fraicheur » relevée par l'écriture du deuxième nom, la surface marquée par le nom du premier semble avoir été érodée, étant utilisé plusieurs fois avant cette dernière étape. Il est vrai que les dimensions des noms (7 lettres d'un côté, pour 5 de l'autre) peuvent influencer cette impression, mais l'intention d'avoir des lettres de dimensions plus grandes et profondément incisées est évidente pour les mots inscrits sur la **Face IV**. Bien que ces arguments soient fragiles, ils mettent les deux noms dans un rapport chronologique et identitaire. À cet égard, je proposerais, avec prudence, de voir dans ce Φιλιάδης un charismatique mystagogue à côté d'un néophyte, Ἱέρων, qui devient un *mystès* par l'initiation[144].

Quant au signe marqué clairement après le nom de Φιλιάδης (**Face II**) et considéré comme un *zêta*, il se prête à plusieurs interprétations. Il serait d'abord possible d'y reconnaître, à titre d'hypothèse, le chiffre 7, ce qui ferait allusion au morcellement de Dionysos en 7 parties (les bras, les pieds, le tronc, la tête et le pénis) par les Titans[145]. Pour cette interprétation, on est amené à regarder des objets archéologiques qui émanent de deux sites plus ou moins éloignés d'Istros.

---

[142] Euripide, *Les Bacchantes*, 99, 125, 157, 790 ; Aristophane, *Les Grenouilles*, 1209.

[143] Sur Bacchus, voir : P. de Saint-Victoire, *Les deux masques, tragédie-comédie. Première série. Les antiques. I. Eschyle*, Paris, 1880, p. 32 ; P. G. Maxwell-Stuart, « Dionysus and Fawnskin », *CQ* 21, 2, 1971, p. 437-439 ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, *Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 ; A.-I. Jimenez san Cristobal, « The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism », dans G. Casadio et P. A. Johnston (ed.), *Mystic Cults in Magna Grecia*, Austin, 2009, p. 46-60. Pour l'étymologie, voir M. A. Santamaria, « The Terme βάκχος and Dionysos βάκχιος », dans A. Bernabé Pajares, M. Herrero de Jauregui, A. I. Jiménez San Cristóbal (éd.), *Redefining Dionysos*, Boston, 2013, p. 39 et suiv.

[144] La tradition du mystagogue masculin, remonte à celle de Silène, qui est d'abord le pédagogue puis le mystagogue de Dionysos. Dans certaines associations dionysiaques, des initiants masculins sont attestés, voir Jaccottet *Choisir Dionysos* ... II, n. 36 : un mystagogue masculin. Parmi d'autres, à Callatis un thiase masculin est attesté et il pratique des initiations.

[145] Sur ce mythe, voir : Diodore de Sicile, IV, 6.1 ; V, 75.4 ; cf. F. Tinnefeld, « Referat über zwei russische Aufsätze », *ZPE* 38, 1980, p. 67.

Le premier est un cratère à décor composite daté entre le Ier av. J.-C. et le Ier s. ap. J.-C., trouvé à Tomis, situé à 50 km au sud d'Istros. Le vase présente immédiatement sous la lèvre un Dionysos jeune à nébride, thyrse et grappe (?), à l'intérieur d'un médaillon central réalisé sur les deux faces du cratère. On y voit aussi un tronc et deux bras séparés sur une face, la tête flanquée par deux pieds découpés, sur la seconde face. Toutes ces parties d'un corps humain sont ajoutées en relief parmi les branches de vigne et les raisins qui ornent abondamment la panse au niveau de l'épaule du vase. Le visage est celui d'un petit enfant. Il manque le pénis, qui, selon le mythe, est le septième élément découpé par les Titans. Sur la base de tous ces éléments, le corps a été restitué à l'ordre de Zeus en donnant naissance au mythe d'un Dionysos chtonien, recréé régulièrement durant les cérémonies secrètes[146]. Le cratère de Tomis a été mis en relation par M. Alexandrescu-Vianu avec la tradition orphique de la religion dionysiaque[147]. L'iconographie du cratère peut être associée avec la théogonie d'Orphée (*hiéros logos*) et le mythe de *sparagmos* de l'enfant divin déchiqueté par les Titans.

Le second site est celui d'Olbia d'où provient une tablette en os, sur lequel A. S. Rusjaeva lit un *zêta* comme initiale de Ζαγρεύς, une épiclèse de Dionysos. Cette hypothèse reste néanmoins difficile à suivre et on préfère envisager d'autres pistes d'interprétations.

On peut ainsi considérer le chiffre 7 comme une indication du nombre de répétitions, soit des noms des individus concernés, soit des prières ou d'autres formules obligatoires du rituel. Pour soulever davantage le voile, qui dissimule le lien entre divers numéraux et le parcours des initiations, on invoque ici les lamelles orphiques d'or de Pellina, en Thessalie, qui apportent le mot τρισόλβιε « trois fois béni »[148]. Dans ce cas, on aurait une référence au rituel de λεγόμενα, transmis par les documents orphiques[149], et, apparemment, ce rituel serait accompli par Philiadès auprès du nom duquel le signe a été gravé.

Dans la suite du document étudié, les deux noms communs, πονηρός et πῶϋξ (le dernier assimilé au ποιμήν, -ένως[150]), jettent encore de nouvelles

---

146 W. Burkert, *Les cultes à mystères*..., p. 298.

147 M. Alexandrescu-Vianu, « Sur les mystères de Dionysos à Tomis », *Dacia* N.S. 51, 2007, p. 222, avec des analogies iconographiques et fig. 3-4.

148 F. Graf, « Dionysian and Orphic Eschatology », dans T. H. Carpenter et C. A. Faraone (éd.), *Masks of Dionysos*, Ithaca-Londres, 1993, nº 26 a-b, les deux documents remontent au IVe s. av. J.-C.

149 Pour λεγόμενα, voir : A. Bernabé et A. I. Jiménez san Cristobál, « Two aspects of the Orphic Papyrological Tradition : PGurob 1 and the Greek Magic Rolls », dans Ch. Vassallo (éd.), *Presocratics and Papyrological Tradition. A Philosophical Reappraisal of the Sources. Proceedings of the International Workshop held at the University of Trier (22-24 September 2016)*, Berlin-Boston, 2019, p. 20.

150 En particulier, il s'agit plutôt du personnel qui s'occupait des troupeaux, cf. J. Jeremias, « Poimen », dans Geoffrey W. Bromiley (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament Abridged in One Volume*, Grand Rapids, 1985, p. 901.

lumières. La traduction du πονηρός par le « Diable » dans les Saintes Écritures[151] et les parallélismes traités entre les actions des démons et divers aspects traditionnels de rites dionysiaques, comme l'usage cultuel des serpents, sont décisives dans son interprétation comme une allusion à la transmission des enseignements mystériques. Il est possible que ce terme soit contenu dans les textes sacrés des pratiques rituelles dionysiaques d'où il passera dans les « écritures sacrées » du christianisme. Les interprètes du texte de l'*Épitre de Barnabé* (9 : 4) considèrent ἄγγελος πονηρός, c'est-à-dire le Diable, comme responsable avec le rituel de la circoncision du début du christianisme[152]. L'expression avec l'adjectif en face du substantif change le sens de πονηρός ἄγγελος et l'assimile à l'ange preneur des âmes humaines[153], ce qui correspond à la formule ὁ πονηρὸς δαίμων de l'inscription des hiéroniques à Cnide invoquée avant. Celle-ci est datée du III^e^ s. av. J.-C. et contemporaine donc de notre talisman.

La perspective ouverte par l'identification de la forme contractée πῶϋξ contribue effectivement à proposer l'initiation à l'intérieur du groupe professionnel des pâtres et des bergers pour lesquels la transhumance passe comme un parcours initiatique. Il englobe des nouvelles réflexions sur le rôle de Dionysos[154] qui découle ici de son caractère agraire ou plutôt pastoral. C'est un nouvel aspect qui s'ajoute au dossier istrien[155]. Reconstituée dans ce milieu, l'atmosphère cultuelle est enfin attestée par l'appel aux inscriptions émanant de divers thiases des villes voisines parmi lesquels ceux des bouviers à Tomis, qui sont les adeptes de Dionysos *Taurokéros*[156]. Il est étonnant de voir le vocabulaire retenu ici sous la forme d'un mot en jargon, qui n'est pas attesté ailleurs dans la ritualité dionysiaque, ni dans d'autres circonstances. Le parallèle entre πῶϋξ (le

[151] Chez Mathieu, 13, 19, 38 ; *Éphésiens*, 6, 16 ; *Thessaloniciens*, 3, 3 ; Jean, 2, 13-14 ; 3, 12 ; 5, 18-19. Voir I. T. Soon, « Satan and Circumcision : The Devil as the ἄγγελος πονηρός in Barn. 9:4 », *Vigiliae Christianae* 76, 2022, p. 60-72.

[152] J. C. Paget, « Barnabas 9:4: A Peculiar Verse on Circumcision », *Vigiliae Christianae* 45, 1991, p. 250.

[153] Chez Justin, *Dialoque avec Tryphon*, CV, 3, p. 148 et n. 3 (éd. G. Archambault) ; l'expression citée aussi par I. T. Soon, « Satan and Circumcision... », p. 63, n. 8.

[154] Voir le cas de Lycurgue relaté par Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, III, 34.

[155] Cf. A.-Fr. Jaccottet « Le lierre de la liberté », *ZPE* 80, 1990, p. 154-156, qui considère Dionysos comme un « dieu apolitique qui a sa place dans la cité auprès des individus ». Sur cette question, voir aussi : Cl. Bérard, C. Bron, « Bacchos au cœur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique », dans *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome 24-25 mai 1984*, Rome, 1986, p. 13-30, qui examinent le thiase dionysiaque dans l'espace politique, en s'appuyant notamment sur la documentation iconographique.

[156] Pour les bouviers à Tomis, voir : A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*..., 2003, vol. I, p. 92-102 ; vol. II, p. 129, n^o^ 62 ; D. Chiekova, *Culte et vie religieuse*..., p. 80. S'y ajoute aussi le dossier des bouviers pergaméniens : A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*..., vol. II, p. 172-189, n^os^ 92-99.

pâtre dionysiaque) et βουκόλος ou βούτης (le bouvier dionysiaque)[157] nous révèle une nouvelle fonction associée à la forme animalière du dieu, de τράγος/bouc ou d'agneau, qui entraine en personne d'Hiérôn un dévot du nouveau culte. Il annonce probablement un rassemblement des pâtres et des bergers dans un thiase spécifique à Istros.

Si l'on dépasse le contexte potentiellement polémique qui implique cette séparation entre πῶϋξ et βουκόλος/βούτης, les liens entre ces mots et les participants impliqués dans les moments de ritualité dionysiaque semblent toutefois confirmés par les lamelles orphiques de Pélinna, en Thessalie, datées de la fin du IV^e^ s. av. J.-C. :

> νῦν ἔθανε<ς> καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε ἄματι <τώι>δε.
> <ε>ἰπ[ε]ὶν Φερσεφό<αι σ'>ὅτι Βά<κ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.
> Ταῦρος ἐ<ς> γάλα ἔθορ<ε>ς,
> κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες,
> αἶψα εἰς γ<ά>λα ἔθορες,
> οἶνον ἔχεις εὔδ<α>ιμον τιμήν.
> ……..
>
> « Tour à tour tu es mort et tu es né, ô trois fois bienheureux, en ce jour.
> Dis à Perséphone que c'est Bacchios lui-même qui t'as délivré.
> Taureau, tu as couru vers le lait ;
> Immédiatement vers le lait tu as couru ;
> Agneau, tu t'es élancé vers le lait.
> Tu as le vin en prix, o bienheureux
> Et sous terre t'attendent les rites sacrés que les autres bienheureux célèbrent »[158].

[157] Pour le sens de βουκόλος, voir : *Orphica*, 1, 10 ; 31, 7 ; 23, 30, dans l'édition de F. Bernabé Pajares, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similum testimonia et fragmenta*, Fasc. 2, Munich-Leipzig, 2004, p. 133, et Lucien, *Éloge de la danse*, 79, 15. Le terme βούτης apparaît dans fr. 472, 11, de la pièce *Les Crétois* d'Euripide (éd. R. Kannicht), concernant les initiés crétois de *Zagreus* : ...νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης. Les *boukoloi* forment le chœur dans les textes littéraires ; toutefois, le mot désigne également les adorateurs ou les initiés de Dionysos *Taurokéros* ou *Sabazios*, comme en témoignent des passages d'Aristophane, *Les Guêpes*, 9-10 et d'Euripide, *Antiope*, fr 203. Voir à ce propos : E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, Oxford, 2010, p. 42-44. « Zagreus, célébré sous le nom de Bacchus antique et primitif ». Cf. Nonnos, *Les Dionysiaques*, XLVII, 341 : « Ζαγρέος, ἀρχεγόνοιο φατιζομένου Διονύσου ».

[158] *Orphica*, 485, p. 43-45 (éd. F. Bernabé Pajares). Traduction française de G. Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, 2003, p. 118. Pour d'autres commentaires, voir aussi : F. Graf, « Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna », dans Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt,* Genève, 1991, p. 87-102.

En effet, notre talisman appartenant à un initié est proche de la fonction des lamelles d'or[159]. Dans ce contexte, l'écriture codée nous donne les informations concentrées sur les noms des individus impliqués au moment donné (Philiadès et Hiérôn) et la fixation des leurs rôles : le premier, probablement en tant que mystagogue, et le second, en tant qu'initié ; le symbolisme des images renvoie directement à Dionysos dans sa fonction de divinité tutélaire du culte[160]. Ainsi, le talisman contient les signes de reconnaissances et la solution par les canthares qui annoncent que οἶνον ἔχεις εὔδ<α>ιμον τιμήν (« tu as le vin comme ton heureux honneur »), son porteur a dès lors le droit désormais de participer à des *symposia*. Reçu - on suppose - pendant le rituel initiatique, le talisman prend une valeur de confirmation et fixe le rite de nature dionysiaque[161]. L'expression de la première ligne νῦν ἔθανε<ς> καὶ νῦν ἐγένου (« tour à tour tu es mort et tu es né ») indique la liaison avec Dionysos. L'alternance « mort - né » est conforme à une tablette en os d'Olbia qui répète « βίος – θάνατος »[162]. Ces documents ne contiennent pas les mêmes éléments que le talisman présent, mais traités ensemble, ils permettent de se rapprocher de la diversité de leurs perspectives individuelles au sujet des initiés et des rites, aussi bien que des rapports des individus avec la présence et la puissance divine.

Ce document garde toutefois le secret sur le rituel. Il n'est pas possible d'y lire des indications précises à suivre puisqu'il n'y est pas explicitement fait mention au type d'action. Certains aspects empruntés de la langue populaire sont évidents dans les termes communs et les épithètes relatives à Dionysos ont un sens allégorique ou peu connu. La documentation de l'espace istrien et la littérature à notre disposition ne nous permettent pas de lever complètement le voile.

À ce manque d'information s'ajoutent les incertitudes liées au contexte archéologique. Nous ne savons pas s'il vient d'un sanctuaire réservé aux mystères de Dionysos ou d'un autre endroit investi de la pratique des rites particuliers. Certains nous sont accessibles grâce à Démosthène : « Devenu homme, pendant que ta mère pratiquait ses initiations, tu lui lisais les livres et tu collaborais à toutes ses machinations : toute la nuit, tu présentais la peau de faon et le cratère, tu purifiais les initiés, tu les barbouillais de boue et de son, tu les faisais lever après l'initiation, tu leur faisais dire : 'J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le bien...' »[163].

---

[159] F. Graf, « Texte orphiques… », p. 90, interprétait les lamelles d'or comme des talismans des initiés du dieu Dionysos.

[160] À ce sujet, voir, par exemple, Gabriella Ricciardelli, « L'elemento spettacolare nel rito orfico-dionisiaco », *PP* 376, 2010, p. 98-126.

[161] Certes, il y a encore d'autres zones d'ombre que nous n'arrivons pas à éclairer et qui s'expliquent par l'unicité et la complexité de l'objet, aussi bien que par l'assemblage de multiples strates d'informations diverses.

[162] L. Dubois, *Inscriptions ...*, Genève, 1996, cat. 94a ; G. J. Vinogradov, *Pontische Studien...*, 1997, pl. 4.1.

[163] Démosthène, *Discours*, XVII (*Sur la couronne*), 259 (trad. G. Mathieu, CUF) : ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελουύσῃ τᾶς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἆλλα συνεσκευωροῦ τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ

Ensuite, Démosthène rapporte que les serpents étaient utilisés par les thiases sabaziaques en question. Il note qu'Eschine était appelé « le coryphée » par les vieilles dames et lui rappelle que « pendant le jour, tu conduisais par les rues ces beaux thiases couronnés de fenouil et de peuplier blanc, tu menais les serpents joufflus et les élevais au-dessus de ta tête, tu criais : 'Evohé ! Sabohé !' ; tu dansais sur l'air 'Hyès ! Attès ! Attès ! Hyès !' » [164].

Strabon se demande si ces rituels décrits par Démosthènes ne seraient pas à mettre en rapport avec les cérémonies en l'honneur de Sabazios et de la Grande Mère phrygienne. À cet égard, il critique les Athéniens, qui « ont accueilli nombre de cultes étrangers et se sont même attiré par là les moqueries des poètes comiques ; il en fut ainsi en particulier des cultes thraces et phrygiens » [165]. Or, on sait que les serpents sont parmi les attributs de Sabazios et un serpent mystique était toujours passé dans le vêtement de l'initié [166]. À cet égard, un dernier aspect mérite d'être relevé, il concerne la protection que la corne du cerf pourrait assurer pendant les rites d'initiation contre les serpents [167].

Quant aux deux termes de la formule « Hyès ! Attès ! », les dictionnaires expliquent différemment leur sens. Le premier signifie « l'humide » et il est lié à Hyades « les Pluvieuses » qui se retrouvent dans le mythe de la naissance de Dionysos à Nysa. Aristophane (τὸν Ὕην, fr. 878, éd. T. Kock) reconnaît Ὕης parmi les ξενικοὶ θεοί [168]. Quant au deuxième terme, Ἄττης, chez Démosthène, il est noté d'abord comme formule mystique récitée par les prêtres de Cybèle et puis, il est remarqué pour son sens douteux [169]. Il pourra être, à notre avis, mis en rapport avec le substantif commun ἀττηγός « le bouc » (*SIG*^{3} 589, l. 51, Magnésie du Méandre, II^e s. av. J.-C.). Certains Ioniens employaient ce mot (Eustathe, 1625, 35), qui l'avaient emprunté probablement au phrygien *attagus* (pour *hircus*, chez Arnobe, V, 6), et P. Chantraine précise qu'il s'agissait des Ioniens d'Asie Mineure

---

κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοῦς τελουμένος καὶ ἀπομάττων τῷ πηλλῷ καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν · Ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον. Démosthène nous offre la description unique du culte et des officiantes à Athènes. Sur la procédure de ces initiations, voir F. Massa, « Écrire pour Dionysos : la présence de textes écrits dans les rituels dionysiaques », *RHR* 2, 2013, p. 212.

[164] Démosthène, *Discours*, XVII (*Sur la couronne*), 260 (trad. G. Mathieu, CUF) : ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν Εὐοῖ Σαβοῖ, κα ὶ ἐπορχούμενος ' Ὕης Ἄττης, Ἄττης Ὕης'.

[165] Strabon, X, 3, 18, C 471 : Πολλὰ γὰρ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο, ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν· καὶ δὴ καὶ τὰ Θρᾴκια καὶ τὰ Φρύγια (trad. F. Lasserre, CUF).

[166] F. Lenormant, « Sabazius », *RA* 29, 1875, p. 43-51, surtout p. 46, avec une analyse des sources ; E. N. Lane, *Corpus Cultus Iovis Sabazii, vol. 3 : Conclusions*, Leiden, 1989, p. 4.

[167] La corne de cerf chasse les serpents : Élien, *Histoire des Animaux*, IX, 20 ; Calpurnius Siculus, *Bucoliques*, V, 86-94.

[168] *LSJ*, p. 1846.

[169] *LSJ*, p. 273 et 1846 : « of doubtful meaning ».

et du Pont-Euxin[170]. Il convient donc de souligner que Ὕης et Ἄττης sont deux épithètes de Dionysos, qui permettent d'orienter l'attention vers des mythes ou des cultes particuliers.

Dans le fragment 14 de *Dionysos*, Euphorion associe *Hyès* avec *Taurokéros* (« aux cornes de taureau »)[171]. La combinaison des épiclèses est conservée par une scholie aux *Phénomènes* d'Aratos, où on trouve une fois Ὕης δὲ ὁ Διόνυσος et puis Ὑῃ ταυροκήρωτι Διονύσῳ κοτέσασα[172]. Selon S. Wyler, quand Euphorion associe *Hyès* et *Taurokéros* « de manière originale », « il semble jouer sur un réseau d'images » envisageant la constellation céleste du Taureau[173]. La deuxième épiclèse, *Taurokéros*, connaît un développement spécifique à Athènes[174] et Delphes[175] et, parmi d'autres, dans les thiases du Pont Gauche[176]. Je pense toutefois que dans les rites *Hyès – Taurokéros* correspondent à la paire *Hyès – Attès* de Démosthène, *Attès* et *Taurokéros* étant deux épiclèses qui se recoupent par leur sens commun lié au monde pastoral. Cette configuration cultuelle nous amène à suivre un enchainement logique entre Πῶϋξ - Ἄττης et Ταυρόκερως qui devrait être suivi désormais dans les études des cités ouest-pontiques.

Si on attribue *de iure* ce talisman à la cité d'Istros, alors nous serons en face du premier document istrien qui parle d'un culte mystérique de Dionysos au

---

[170] P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*..., p. 136 ; *LSJ*, p. 1846. D'habitude, le taureau était l'animal de sacrifice dans le cadre des *thusia*, tandis que le bouc (*tragos*) était la victime sacrifiée, par excellence, dans le cadre de *Dionysia* rurales : M. Iozzo, « The Dog : A Dionysiac Animal ? », *RdA* 26, 2012, p. 6.

[171] S. Wyler, « Dionysos chez Euphorion », dans C. Cusset, É. Prioux, H. Richer (éd.), *Euphorion et les mythes. Images et Fragments, Actes du Colloque international (Lyon, 19-20 janvier 2012)*, Naples, 2013, p. 32.

[172] Euphorion, fr. 14 (= Scholie à Aratos, 172, éd. E. Maass) : « ἡ δὲ προσωνυμία (sc. Ὑάδες) ὅτι τὸν Διόνυσον ἀνεθρέψαντο, Ὕης δὲ ὁ Διόνυσος. Εὐφορίων·Ὑῃ ταυροκέρωτι Διωνύσῳ κοτέσσασα ταυροκέρῳ τε (« Le nom <des Hyades> vient du fait qu'elles élevèrent Dionysos. Dionysos est appelé « Humide ». Euphorion : Irritée contre Dionysos humide, aux cornes de taureau », trad. Y. Durbec, *apud* S. Wyler, « Dionysos chez Euphorion… », p. 33).

[173] S. Wyler, « Dionysos chez Euphorion… », p. 35.

[174] Euripides, *Les Bacchantes*, 13-22 ; 100 ; Nonnos, *Les Dionysiaques*, XL, 51 ; Athénée, *Deipnosophistes*, XI, 476a.

[175] Dans le *Péan* de Philodamos, qui invoque dans la première strophe *Taure kissochaita :* ε[ὖιε, ταῦρε κισσο]χαῖτα... (vers 2-3), cf. René Vallois, « Les strophes mutilées du péan de Philodamos », *BCH* 55, 1931, p. 245.

[176] A.-F. Jaccottet, dans le chapitre « Les bouviers dionysiaques et la théorie du thiase-miroir », dans *Choisir Dionysos*..., vol. I, p. 101-122 ; et aussi, vol. II, p. 173-175, nº 93. Sur l'iconographie de Dionysos *Taurokéros* à Orgamè, voir surtout : V. Lungu, « Dionysos Taurokérôs à Orgamé / Argamum (I) », dans G. Tsetskhladze (éd.), *Ionians in the West and East. Proceedings of an International Conference 'Ionians in the East and West', Museu d'arqueologia de Catalunya-Empúries, Empúries/L'Escala, Spain, 26-29 October 2015*, Leuven, 2022, p. 843-868 ; *eadem*, « Dionysos *en Limnais* et le passage du marais à Orgame (II) », *Pontica* 52, Suppl. 6, Constanța, 2019, p. 293-322.

III^e s. av. J.-C. Jusqu'à présent, les inscriptions attestaient, à côté du culte officiel de *Karpophoros*, une association des *hymnodoi presbyteroi* au II^e s. ap. J.-C. et une σπεῖρα Διονυσιαστῶν à l'époque des Sévères[177].

Quoi qu'il en soit de son rôle exact, la pièce en elle-même et son symbolisme tendent à montrer des aspects particuliers des rites initiatiques associés à Sabazios[178]. Sur cette dernière divinité, Strabon rapporte dans un passage malheureusement détérioré : « Sabazios appartient également au panthéon phrygien ; il aurait de quelque manière < assisté ? > l'enfant encore petit de la Déesse Mère <…, mais il fait partie de l'entourage ? > de Dionysos lui aussi »[179]. En définitive, les manifestations dionysiaques varient d'une cité à l'autre, ou d'un thiase à l'autre[180].

Pour conclure, l'analyse de ce talisman témoigne, à notre sens, de la présence d'un nouveau Dionysos, c'est-à-dire de Sabazios à Istros, qui prend l'aspect cultuel de Νυκτέλιος, comme le suggère l'abréviation NY. D'ailleurs, Démosthène décrit dans le texte cité plus haut des rites et des rituels officiés pendant « toute la nuit » (τὴν μὲν νύκτα). Par comparaison avec ce récit athénien, il y aurait aussi d'autres choses à relever sur la voie de pénétration de ce culte et implicitement sur l'origine des initiateurs. On peut se demander si les premiers fidèles ne viennent pas de la Grèce continentale ou d'Athènes même, où les noms reconnus ont les attestations les plus nombreuses. D'ailleurs, les sources littéraires témoignent de la présence à Athènes du Sabazios phrygien associé à Dionysos dès la fin du V^e s. av. J.-C.[181] Interprété comme un vestige de la ritualité dionysiaque, ce talisman anime donc les idées et sa magie consiste juste dans la possibilité des croiser de multiples niveaux de connaissance.

---

[177] *ISM* I 208, 121 ; cf. SEG 32, 694.

[178] Sabazios est attesté à Istros par divers documents, voir, par exemple, un protomé en céramique de la fin de l'époque hellénistique : G. Bordenache, « Nuovi documenti sui culti di Istros in epoca elenistica », *StudClas* 9, 1967, p. 149-151 et fig. 5. On notera également un relief du III^e ap. J.-C. avec la représentation de Sabazios decouvert à Fântânele : M. Alexandrescu-Vianu, *Histria* IX..., p. 139, n^o 194, pl. 79.

[179] Strabon, X, 3, 15, C 470 : Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδόντα τοὺς Διονύσου καὶ αὐτός (trad. F. Lasserre, CUF). Notons que Plutarque, *Quest. Conviv.*, IV, 6. (= *Moralia* 671 E), identifie également le dieu des Juifs à Dionysos-Sabazios.

[180] Cf. A.-F. Jaccottet, « Un dieu, plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques », dans C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspectiven-nouvelles* perspectives-*prospettive nuove*, Stuttgart, 2006 p. 219-230.

[181] Aristophane, *Guêpes*, 9-10.

Abréviations

ABV : John Davidson Beazley, *Attic Black Figure Vase-Painters*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

Agora XIX, *Leases* : Michael B. Walbank, « Leases of Public Lands », dans G. V. Lalonde, M. K. Langdon, M. B. Walbank, *Inscriptions: Horoi, Poletai, Records, Leases of Public, Lands, The Athenian Agora* XIX, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1991, p. 145-198, 198-207, L(eases) and LA (Appendix).

Agora XV : Benjamin D. Meritt, Hohn Traill, The Athenian Councilors, *The Athenian Agora* XV, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1974.

Agora XVII : Donald W. Bradeen, *Inscriptions. The Funerary Monuments. The Athenian Agora* XVII, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1974.

AGRW : Richard S. Ascough, Philip A. Harland, J. S. Kloppenborg, *Associations in the Graeco-Roman World: A Sourcebook*, Berlin, Baylor University Press, De Gruyter, 2013.

ARV^2 : John Davidson Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*^{2}, Oxford, The Clarendon Press, 1963 (1er éd. 1942).

CID IV : François Lefèvre, Didier Laroche, Olivier Masson, *Corpus des Inscriptions de Delphes, IV. Documents amphictioniques*, Paris, De Boccard, 2002.

EAM : Athanasios Rizakes, Giannis Touratsoglou, *Epigraphes apo Makedonias (Elimeia, Eordaia, Notia Lynkestis, Orestis), Tomos A', Katalogos epigraphikon*, Athens Archaeological Receipts Fund, with the cooperation of the Ministry of Culture and the National Research Foundation, 1983.

I.Eleusis : Kevin Clinton, *Eleusis. The Inscriptions on Stones. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme,* vol. I-II, The Archaeological Society at Athens Library, 236 & 259, Athens, 2005-2008.

IG : *Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1873-.

IGBulg. : Georgi Mihailov (éd.), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, vol. I^2, Sofia, In Aedibus Typographicis Academiae Litterarum Bulgaricae, 1970 (1er éd. 1956), vol. V, Sofia, In Aedibus Typographicis Rivae, 1997.

I.Knidos : Wolfgang Blümel, *Die Inschriften von Knidos*, vol. I, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 41, Bonn, R. Habelt, 1992.

ISM I : Dionisie M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*, vol. I, *Inscriptiones Histriae et vicinae*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984.

ISM III : Alexandru Avram (éd.), *Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure*, vol. III, *Callatis et son territoire*, Bucarest-Paris, Editura Enciclopedică, De Boccard, 1999.

LGPN II : Michael J. Osborne, Sean Byrne, Peter M. Fraser, Elaine Matthews (éd.), *A Lexicon of Greek Personal Names, vol II. Attica*, Londres, Clarendon Press, 1994.
LGPN III.A : Peter M. Fraser, Elaine Matthews (éd.), *A Lexicon of Greek Personal Names. Vol. III. A. The Peloponnese Western Greece, Sicily and Magna Graecia*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München, Artemis & Winkler, vol. I-IX, Artemis, 1981-2009.
LSAM : Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, École française d'Athènes : Travaux et Mémoires des anciens membres étrangers, fasc. IX, Paris, De Boccard, 1955.
LSJ : Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek English Lexicon, with a Revised Supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
PCG : Rudolf Kassel, Colin Austin (éd.), *Poetae comici graeci*, Berlin-New York, De Gruyter, 1983.
SEG : *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.
SGDI : Hermann Collitz, Friedrich Bechtel *et alii*, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, vol. I-IV, Göttingen, Herman Collitz, 1884-1915.
SIG^3 *:* Dittenberger, Wilhelm, *Sylloge inscriptionum graecarum*^{3}, vol. I-IV, Leipzig, S. Hirzel, 1915-1924.
TAM V.1 : Peter Hermann (éd.), *Tituli Asiae Minoris, V. Tituli Lydiae Graeca et Latina conscripti,* vol I-II, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981-1989.

Crédit des illustrations

Les clichés reproduits **fig. 2a, b, c**, ont été pris par C. Beldiman, Université « Dimitrie Cantemir », Bucarest ; **fig. 3-7c**, par M. Amariei dans le laboratoire du Musée National d'Histoire de Roumanie, Bucarest ; **fig. 1** et **8** sont réalisées par l'auteur de l'article, la dernière étant une carte Google remaniée.

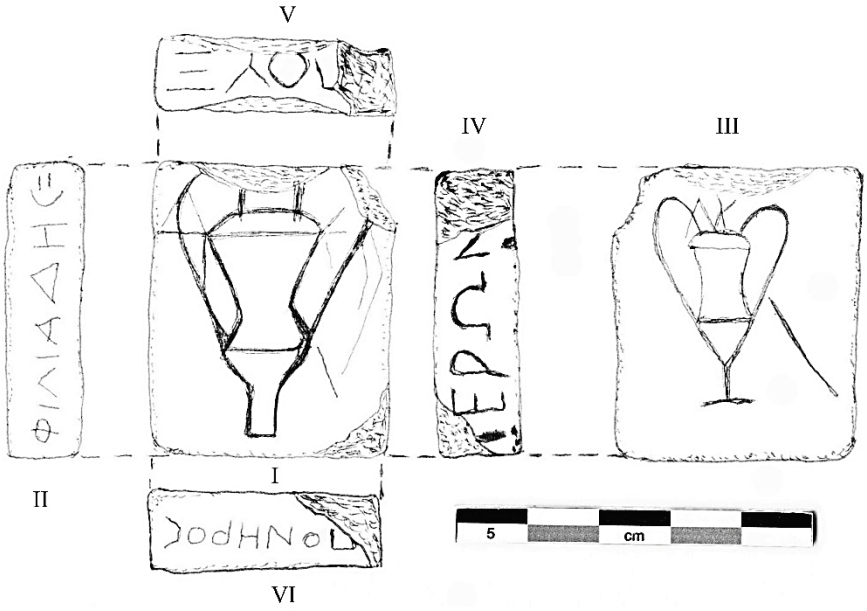


Fig. 1. Tablette de l'espace istrien. Le dessin des faces.

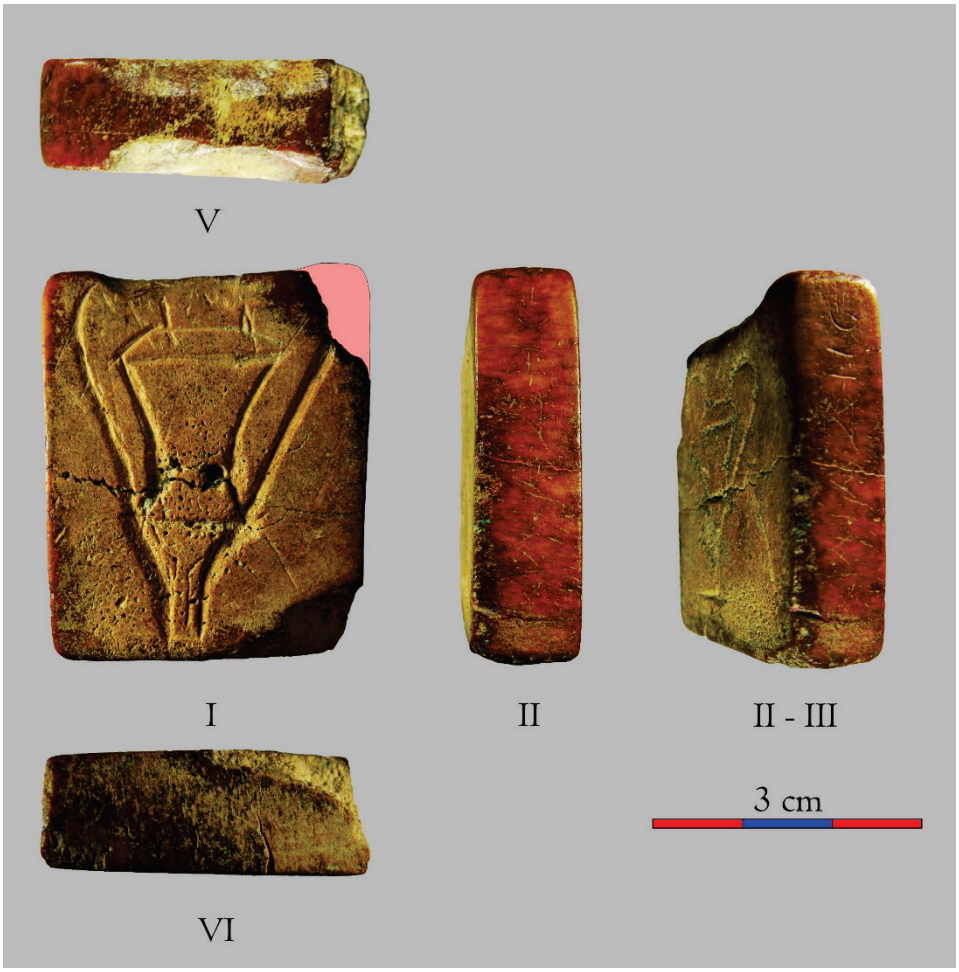


Fig. 2a. Tablette de l'espace istrien. **Faces I-III**, **V-VI**.



Fig. 2b. Tablette de l'espace istrien. **Faces III-IV**.



Fig. 2c. Tablette de l'espace istrien. **Face III**.



Fig. 2d. Tablette de l'espace istrien. **Face V**.



Fig. 3. Tablette de l'espace istrien. Détail d'os.



Fig. 4. Tablette de l'espace istrien. Détail d'un point d'agrafe en bronze.

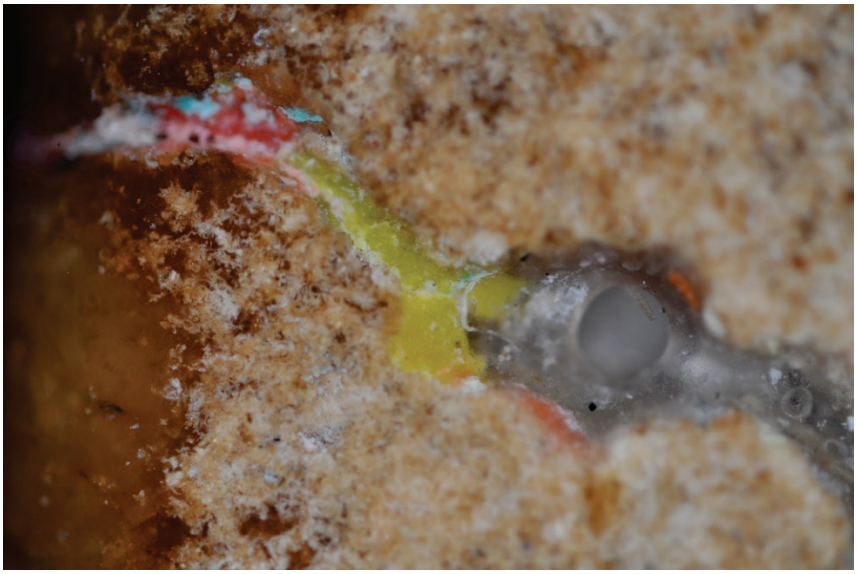


Fig. 5. Tablette de l'espace istrien. Détail des restes colorés.



Fig. 6a. Tablette de l'espace istrien. Détail des restes colorés.

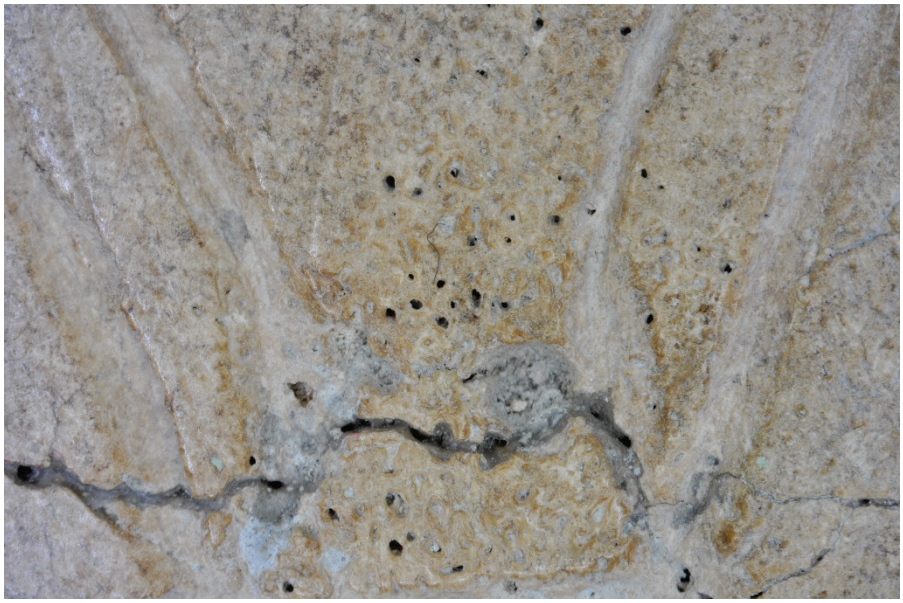


Fig. 6b. Tablette de l'espace istrien. Détail de la structure poreuse de l'os au centre.



Fig. 7a. Tablette de l'espace istrien. Détail de l'inscription gravée sur la **Face II** (la fin du nom Philiadès).



Fig. 7b-1. Tablette de l'espace istrien. Détail de l'inscription gravée sur la **Face II** (la lettre *zeta*).



Fig. 7b-2. Tablette de l'espace istrien. Détail de l'inscription gravée sur la **Face V** (la lettre *xi*).



Fig. 7c. Tablette de l'espace istrien. Détail des éléments chimiques.

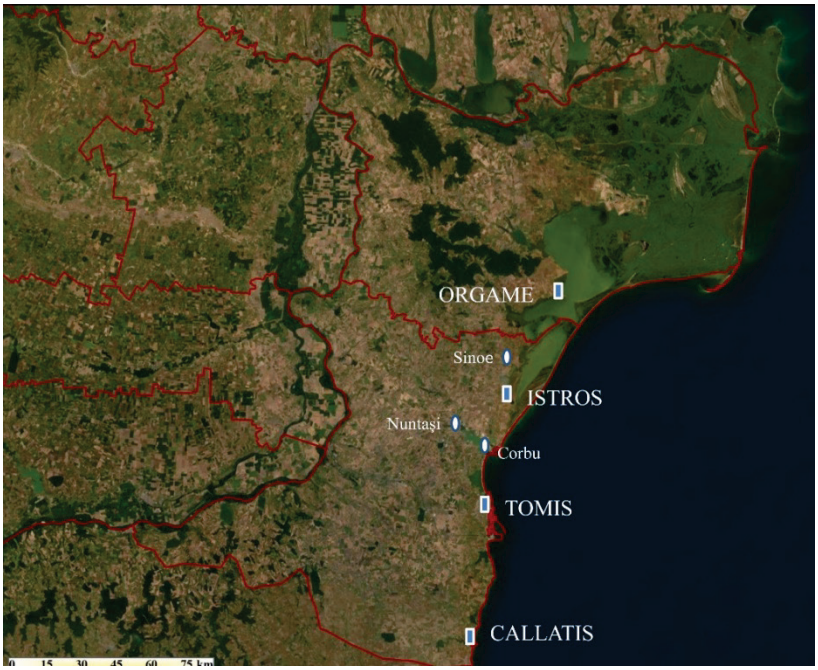


Fig. 8. Les cités grecques du Pont Gauche.

CLAY VESSELS AND MAGICAL RITUALS. FROM THE AEGEAN SEA TO THE PONTOS EUXEINOS*

Yannis Chairetakis

The presence of inscriptions on clay vases is a common feature in the ancient world. If we leave aside the inscriptions made at the potter's whim before the firing of a vase, the inscriptions made after the baking reveal an interesting variety. More frequent are those inscriptions related to the dedications in the sanctuaries. Less common are inscribed vessels with messages and lists, commercial notations, texts against would-be thieves[1], or even unusual texts, such as a plate bearing the name of the deceased used as a cover for an urn amphora[2].

In the present study we deal with a small group of inscribed clay vessels, which are related to magical practices. The matter of the presence of magical inscriptions on clay objects in the Greco-Roman world has not been addressed systematically, and usually the study of the relevant findings is limited to the interpretation of the inscriptions and does not consider the medium which bears the inscription[3].

There is also a small collection of sherds of vessels with inscriptions related to magic[4], which will not be included in this study, because our aim is to find out

* I owe a special thanks to Adrian Robu for his invitation to participate in *The 12th Congress of South-East European Studies* (Bucharest, 2-6 September 2019). I am particularly grateful to Dr. A. Belousov who has shared crucial information on the Olbian vessels, as well as to Dr. D. Evely for improving the English text.

[1] See, for example, a plate from Nikopolis [I. P. Vokotopoulou, "Νικόπολις", *AD* 28, 1973, B' (1977), p. 406; cf. SEG 27:240] and a flask from Side (F. Onur and A. Papagiannaki, "A Late Antique Flask from Side with a Curse Inscription", *Gephyra* 5, 2008, p. 147-160).

[2] I. Andreou, "Αρτα, οδός Κομμένου 119 (οικόπεδο Δ. Βέτσιου)", *AD* 39, 1984, B, p. 184; cf. *SEG* 39, 523.

[3] For the materiality of the curses, see: C. Sáncez-Natalias, "The Medium Matters: Materiality and Metaphor in Some Latin Curse Tablets", *in* A. Parker and S. Mckie (ed.), *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford-Philadelphia, 2018, p. 9-16; J. L. Lamont, "Cold and Worthless: The Role of Lead in Curse Tablets", *TAPA* 151, 1, 2021, p. 35-68; S. Torallas Tovar and R. Martín Hernández (ed.), *The Materiality of Greek and Roman Curse Tablets: Technological Advances*, Chicago, 2022.

[4] A. Lebedev, "Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia, *ZPE* 112, 1996, p. 268-278; *idem*, "The Devotio of Xanthippos. Magic and Mystery Cults in Olbia", *ZPE* 112, 1996, p. 279-283. Several names are also inscribed on the base of a pelike or oinochoe,

and highlight the ritual behind the "intact" vessels. A review of the material is necessary to create a complete picture. There are four groups of inscribed objects: lamps, cooking pots, bowls and drinking cups.

I. The clay vessels

Lamps

A black glazed lamp was found under the floor of a house on the north slope of the Areopagus in Athens[5]. A *graffito* on its upper surface mentions six names[6]. The writing is backward and the names in the nominative case. The placement of the lamp under a house floor is related to the custom of ritual pyres, a kind of foundation deposit, conducted before the construction or renovation of a house or a workshop. Following J. L. Lamont these ritual pyres "were ritual deposits of specific ceramic vessel types, often miniature in scale, and burned materials (bone, ash, charcoal), all of which were buried in shallow pits on or beneath the floors of industrial, commercial, and domestic spaces"[7]. The aim of this custom was "to turn away malevolent entities, and was probably perceived as a species of purification"[8]. In Attica almost all of the ritual pyres contain lamps.

The use of lamps in several rites is widespread all over the ancient world, since they were a necessary vessel in any nocturnal rite and also in divinatory rituals[9]. A lamp from Rome, dated to the 1st c. AD, seems to be our closest

dated around 400 BC, in Akanthos, Macedonia: K. Romiopoulou, "Νομός Χαλκιδικής, Ιερισσός", *AD* 36, 1981, B 2, p. 302; cf. SEG 41:554. This find seems to be related to curse binding, and the sherd plays the role of a lead sheet. Its presence in a cemetery makes this interpretation more probable.

[5] A. Mastrocinque, "Late Antique Lamps with Defixiones", *GRBS* 47, 2007, p. 88-89.

[6] M. L. Lang, *Graffiti and Dipinti*, Princeton N.J., 1976, p. 15, C 32: Φιλόδημος, Ἀντικλείδης, Πραξίας, Ἀρκεσίλας, Ἀλκίας, Ἀντιμήδης.

[7] J. L. Lamont, "The Curious Case of the Cursed Chicken: A New Binding Ritual from the Athenian Agora", *Hesperia* 90, 2021, p. 104; *eadem*, "Cursing in Context: Athenian Pyre Curses", *in* Ch. A. Faraone and I. Polinskaya (ed.), *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, Athens, 2021, p. 75-103.

[8] S. I. Rotroff, *Industrial Religion: The Saucer Pyres of the Athenian Agora*, Princeton, 2013, p. 84.

[9] E. Parisinou, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London, 2000, p. 77-78; A. Zografou, "Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in *PGM* Recipes", *in* M. Christopoulos, E. D. Karakantza and O. Levaniouk (ed.), *Light and Darkness in Ancient Greek. Myth and Religion*, Lanham, 2010, p. 279-280; E. Tsatsou, *Η σχέση μεταξύ μαγείας και μυστηριακών λατρειών κατά τη διάρκεια της ελληνορωμαϊκής εποχής*, PhD Thesis, University of Thessaloniki, 2012, p. 20, 22, 95-99. In Attica divination is evident since the late 4th century BC as indicates a lamp with the inscription "ΜΑΝΤΗΟΙΣ" from Piraeus: D. Koletti, "Ακιδογραφήματα (graffiti) σε κεραμική από τις σωστικές ανασκαφές του ΤΡΑΜ στον Πειραιά", *in Αρχαιολογία και Έρευνα XII: Από το ερευνητικό έργο του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης, 28-29/3/2019*, Athens, 2019.

parallel, with an inscription which, according to C. Sáncez Natalias, "draws an analogy between the lamp's light and the life of the victim"[10]. In this case, the significance lies in the light of the lamp[11]. Indeed, a vessel can become a symbol of the fire they contain, and therefore of life. For example, pots carry the fire from the metropolis to the colony, and thus "give life" to a new community[12]. The extinguishing of the fire signifies the symbolic death of the community.

This pattern is also evident in a funeral epigram of Leonid from Tarant of the 3rd c. BC, who parallels the death of a man with an extinguished lamp: ἀλλ᾽ ἔθαν᾽ ἐν καλύβῃ σχοινίτιδι, λύχνος ὁποῖα, τῷ μακρῷ σβεσθεὶς ἐν χρόνῳ αὐτόματος ("but he died in his reed hut, going out like a lamp of his own accord owing to his length of years")[13]. With regard to the names on the lamp from the Athenian Agora, the magical formula can be taken as following: as the light in lamp goes out, so does life/so do the people scratched on it. Or, as the wick burns, so shall burn the names on the lamp, namely their lives, etc.

Cooking pots

Recently J. L. Lamont published another very interesting find from the Athenian Agora, an inscribed *chytra*, dated around 300 BC[14]. This vessel was buried under the floor of an industrial and commercial building and bears an inscription of over 30 names in the nominative case on its exterior surface. An introductory verb is possible, while, because of the differentiations in the lettering, different hands are recognized. What is more interesting, the vessel contained the dismembered head and lower limbs of a young chicken and a coin, and it was pierced with a large iron nail. The nail piercing was the symbolic action to reinforce the curse[15]. The find is related to the ritual pyres[16] (see above), where small *chytrai* are common too. What is more interesting is that this *chytra* is not

[10] C. Sáncez-Natalias, "The Medium…", p. 14.
[11] See also the argument of E. Parisinou, *The Light of the Gods…*, p. 140: "Without rejecting or undermining the well established argument for pottery dedications to gods, it appears that in the case of lamps, it was the lighting effect that was dedicated to the deities and not its physical container".
[12] A. Zografou, "The 'Founding Pots': The Pot in New Beginnings in Ancient Greece", *in* Ph. Giannissi and Z. Kotionis (ed.), *The Ark. Old Seeds for New Cultures*, Volos, 2010, p. 313. Furthermore, according to Aristophanes, *Ecclesiazusae,* 1-5, the lamp functions as a substitute for the sun; cf. A. Zografou, "Magic Lamps…", p. 283-284. The perception of the Sun's light or fire as life, and of darkness as death is a common place in Greek literature, cf. E. Parisinou, *The Light of the Gods*…, p. 60-61.
[13] *Anthologia Palatina*, 7.295 (transl. W. R. Paton, *The Greek Anthology*, London-New York, 1917).
[14] J. L. Lamont, "The Curious Case…", p. 79-113.
[15] E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007, p. 145, 288, note 24; J. L. Lamont, "The Curious Case…", p. 102.
[16] J. L. Lamont, "The Curious Case…", p. 102-106.

the only one related to magic, since a lead curse tablet has been found inside another *chytra* in a ritual pyre beneath the floor of a house in Athens[17].

The cooking vessels, the *chytrai*, are also associated with the vessels used by the Athenians during the third day of the feast of *Anthesteria* – a festival in honor of Dionysus –, called *Chytroi*[18], where offerings (fruits and boiled grain known as *panspermia*) were offered to *Chthonios* Hermes and to the souls of the dead[19]. Moreover, Hermes, as either *Chthonios* or *Katochos*, is the most common deity addressed on curse tables[20], because, as the messenger who could travel between gods, humans and the dead, he could also mediate on behalf of the curse-binder's intent. The connection of the *chytra* with chthonic Gods and ceremonies, either the ritual pyres or the festival *Chytroi*, reinforces the significance of the inscribed find in magical ceremonies.

Bowls

Four bowls with inscriptions on their interior surface derive from Salamis (Greece), Apollonia Pontica (Bulgaria) and Olbia (Ukraine).

An almost intact echinus bowl, dated to the last quarter of the 4th c. BC, comes from Salamis (**fig. 1-2**)[21]. In the inner surface of the bowl, and after an introductory phrase, six names of men and women are inscribed both in nominative and in genitive case[22]. Because of the differentiations in the lettering and spelling, different hands – from family members (?) – are possible. It was found in a refuse deposit in the domestic section of the town and its initial context is unknown. However, a use similar to the aforementioned lamp and *chytra*, namely in a ritual pyre under the floor of a house, is more than possible.

The second vessel comes from Apollonia Pontica, present Sozopolis, in Bulgaria. It is the long spell of Aristokrata[23], a spiral *graffito* on the inner surface

[17] D. R. Jordan and S. Rotroff, "A Curse in a Chytridion: A Contribution to the Study of Athenian Pyres", *Hesperia* 68, 1999, p. 147-154.

[18] S. Eleftheratou, "Δύο τελετουργικές πυρές από την ανασκαφή για το 'Μετρό' στο 'Οικόπεδο Μακρυγιάννη'", *AD* 51-52, 1996-1997, A, p. 102 for further discussion and for the shape.

[19] H. R. Immerwahr, "Choes and Chytroi", *TAPhA* 77, 1946, p. 245-260.

[20] F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass., 1997, p. 144-145.

[21] Y. Chairetakis, "Cursing Rituals as Part of Household Cult: a Fourth Century BC Inscribed Bowl from Salamis", *in* G. Vavouranakis, K. Kopanias and C. Kanellopoulos (ed.), *Popular Religion and Ritual in Prehistoric and Ancient Greece and the Eastern Mediterranean*, Oxford, 2018, p. 137-142.

[22] *Ibid.*, p. 140: [..ω] παρὰ γαίης | Μ[νησίπ]πη | Ἀριστόμαχος | Μυ[ρωνίδο]υ Φαινί(π)πης | [Ἀρι]στομή[δου] | Χιωνίδο(υ).

[23] N. Sharankov, "Three Apollonian Inscriptions from the Classical and Hellenistic Period", *Proceedings of the National Museum of History, Sofia* 28, 2016, p. 299; K. Nedyalkov, *Local Pottery from Apollonia, 6th-1st Century BC*, Sofia, 2020, p. 164 nº 138: Ἀριστοκράτη Λειμωνίῳ χαίρειν. Νέη οὐ<δ>αίων (?) θεῶν, ἐπίπεμψον ἐπὶ Ἠγήνασαν ποινὰς καὶ ἐριν[ύ] γ, καὶ νέμεσις ἐλθεῖν ἐπ' Ἠγήνασαν καὶ Κ. Ρέπ' Ἀπολλᾶν καὶ Ἀντήνορα, καὶ τὰ Ἀπολλᾶντος καὶ Ἠγηνάσης τόνον καὶ βίον καὶ κτήματα καὶ κτῆμα ἐν τούτōι {τοι} τῶι ἐνιαοτōι πάντα ἀπολ[έσ]θαι, καὶ ἀοτὴν ἀπολέσθαι κάτω

of a bowl, dated to the second quarter of the 4th c. BC. It was found in a ritual hearth in the necropolis of the city[24].

Two more bowls of the 4th c. BC come from the Olbian necropolis in Ukraine[25]. On the inner side of the first bowl[26], there is an inscription of ten names in the nominative[27]. According to A. Belousov, "names given in nominative with an implied (but not written) performative *verbum devotorium*" is a typical formula of spells in Olbia[28]. On the second bowl an inscription is scratched into the bottom in a spiral (from edge to center) "of almost three complete circles" (**fig. 3-4**)[29]. The inscription has the typical form of the *defixiones*, starting with the verb καταδέω[30].

In our effort to determine the use of these bowls, we must firstly assume that these vessels were used as devices for offerings, such as foods, cereals, etc. Judging by the fact that all vessels were placed in graves or other chthonic contexts, such as the ritual pyres, the gods of the underworld are the obvious recipients of these offerings. These gods, after tasting the offerings, being satisfied and pleased, they "will see and read" the message at the bottom of the vessel and hasten to satisfy their worshiper's request.

However, another deployment is possible as well. It has been argued that some bowls could also function as lamps[31]. In the decoration of an Attic red-figured lid a lamp-stand bears a shallow vessel from which a flame projects. This shallow

---

χαρή σοι τδι θανάτωι. νῦν μέλλει μοι δικάζεσθαι ὑπὲρ τῆς οἰκίης καὶ τῶν ἄλλων πάντων παρὰ Τιμώνακτος <ὅς> φησι δανίσ<α>σθαι χρήματα. δὸς ἐμοὶ σχεῖν νίκην τῆς δίκης καὶ τῶν ἄλλων πάντων· ἐκείνην μὲν ἀπολέσθαι, [– – –] δὲ Κλεομβρώταν καὶ Ἀπολλᾶν καὶ Ἀντήνορα καὶ ὅστις [με]τὰ ἐκείνων δικάζε[ται]. πάντα σοι ποήσω ὅ{υ}σα δύναμαι, καὶ α[– – –]ν δὲ τιμὴν, καὶ ἐπιστεῖλαί μοι πολεμίοις κατάχαρμα [– – – – – –] ἐμὲ ἀπωλε[– – -] καὶ τὰ παιδία. ἀνάδος μοι [νῦ]ν καὶ ὑγίην καὶ παιδίων ἐπαόρεσις ο[– – – – -]έω θεοὺς πάντας καὶ σέ.

[24] K. Nedyalkov, "Local Pottery…", p. 164, nº 138, gives as parallel for shape two bowls published by B. A. Sparkes and L. Talcott, *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C., The Athenian Agora* XII, Princeton N.J., 1970, pl. 33, nº 827, 832 (375-350 BC).

[25] I. Polinskaya, "Inscribed Ceramic Bowls and Other Curses from Classical and Hellenistic Olbia", *in* Ch. A. Faraone and I. Polinskaya (ed.), *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, Athens, 2021, p. 135-204.

[26] For the shape: A. V. Belousov, "To Bind Your Enemies: Some Specific Features of Olbian Defixiones in the General Context of Greek Magic", *in* E. Nemeth (ed.), *Violence in Prehistory and Antiquity*, Kaiserslautern-Mehlingen, 2018, p. 162, note 42; B. A. Sparkes and L. Tallcott, *Black and Plain Pottery…*, nº 828 (for shape and size), and nºs 831-839 (for close analogies).

[27] A. V. Belousov, "To Bind Your…", p. 162-164: Ἡρόφιλος, Ἀθηναῖος, Ἀγάθαρκος, Λητόδωρος, Διοκλῆς, Εὐκλῆς, Ἀρχίβιος, Εὐβούλη, Τυκῶτα, Δι⟨ό⟩δωρος.

[28] *Ibid.*, p. 155, 164.

[29] *Ibid.*, p. 165.

[30] *Ibid.*, p. 165-166: καταδέω γλώσσας ἀντιδίκων καὶ μαρτύρων, Τελεσικράτεος καὶ παί\δων | Τελεσικράτεος, Ἄγρωνος, Ἱππονίκο̄, Ἀρτεμιδώρο̄, Ἀχιλλοδώρου | καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς μετ' {αοτα} αὐτοῦ πάντας.

[31] D. Moullou, *Τεχνητός φωτισμός στη αρχαία Ελλάδα*, PhD Thesis, University of Crete, Rethymnon, 2010, p. 6, 10, 180-181.

vessel has been identified as a small bowl, based mainly to a reference by Herodotus (2.62.1), where bowls (ἐμβάφια) were used as lamps[32].

The use of bowls in particular practices is very common. One must first observe the custom of ostracism in the ancient Greek world, a custom which is associated not only with intact vessels but also with magic. A group of 26 intact bowls with the name of Themistocles scratched on the inside surface has been found in Athens[33]. According to Broneer these vessels, dated to 482 BC, had a unique use as devices for a given purpose, namely the ostracism[34]. From Megara, comes another echinus bowl – half preserved today, but intact in Antiquity – which had been used as a medium for ostracism during the early 4th c. BC[35]. What is more interesting is that many scholars have pointed out the similarities between ostracism and curse binding[36], not only in their basic common philosophy, but also in aspects, such as the casting gesture[37]. It may be appropriate to argue, although the sample is too small, that the use of bowls was at one time quite common in special rituals, as for example those to harm enemies, and their use in magic practices may have originated or survived from the bowls first employed in ostracisms. We must not forget that there are also pieces of vessels that have been used as magic media, offering, perhaps, an even more obvious connection with ostracism[38].

The fact that the use of bowls in magic is more complex is evident from some examples of a later date, which reveal the different ways that bowls were used in Antiquity. In the Western Provinces of the Roman Empire, in *Gallia Belgica*, a clay figurine, a voodoo doll, "was placed in a box made from two terra sigillata bowls. The upper bowl was covered by seven small balls of a dark paste (or wax), which almost certainly had a ritual function"[39]. The use of clay bowls as a box containing magical items recalls the so-called lead pyxides inscribed with curses from the Athenian Kerameikos, which contain lead figurines[40]. An analogy

---

[32] *Ibid.*, p. 6, 180-181.
[33] O. Broneer, "Excavations on the North Slope of the Acropolis, 1937", *Hesperia* 7, 1938, p. 230.
[34] A half-preserved bowl with the name of Themistocles comes from the Kerameikos too, see: S. Brenne, *Die Ostraka vom Kerameikos, KERAMEIKOS* 20, Wiesbaden, 2018, p. 565.
[35] Ch. V. Kritzas, "Το πρώτο μεγαρικό όστρακον", *Horos* 5, 1987, p. 65.
[36] S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politic of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton, 2005, p. 157-158; D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, 2008, p. 65-66. For extensive discussion, see: P. J. Kosmin, "A Phenomenology of Democracy: Ostracism as Political Ritual", *ClAnt* 34, 2015, p. 122, 128-134.
[37] P. J. Kosmin, "A Phenomenology…", p. 135-137.
[38] For examples from Athens, see: J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford, 1992, p. 31, note 5, and from Olbia, see: A. V. Belousov, "To Bind Your…", p. 153-177.
[39] M. Bailliot, "Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire: An Archaeological Survey", *Britannia* 46, 2015, p. 104.
[40] For similar cases and other examples, see: M. Tiverios, "Ἀργείων Παῖς", *AEph* 128, 1989, p. 18, note 8.

between clay box/clay figurine and lead box/lead figurine is possible. In the Aphrodite spell for saucer divination carried out in Egypt there is mention of the writing of particular phrases with ink in several places on the bowl (interior surface, base, lip)[41]. The last special group is the Aramaic bowls, namely the incantation bowls from the Near East, dated between the 5th and the 8th c. AD, with written texts of spells and incantations against demons[42].

Although these last examples are much later, some useful analogies can be seen. In the first case a clay box seems to substitute for the lead equivalent, while in the last two there is a clear reference to inscriptions on bowls as part of the procedure.

Drinking cups

Two drinking cups from a grave in Chalkis, Euboea, dated to the 4th c. BC, bear inscriptions against a certain Daiton. The first vessel is a *bolsal skyphos* (**fig. 5-6**)[43]. The main inscription is scratched on the exterior surface of the upturned vessel[44], while the name of the target, Daiton, appears on the inner surface of the vessel too. The second inscribed pot no longer exists, but it is listed as a *kantharos*[45]. The inscription is similar to the aforementioned, although its placement on the vessel is unknown (**fig. 7**)[46].

The last drinking cup is a *skyphos* from a grave in Kifissia, Attica, dated to the second quarter of the 5th c. BC (**fig. 8**)[47]. Six names are written on the body of the upside-down vase in genitive case[48], while another one, in nominative, is on the base. Because of the differentiations in writing and especially in the dialect,

---

[41] H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago-London, 1986, p. 100, PGM IV.3209-54, where accurate information is given: "…take a white saucer, fill it with water and olive oil, having previously written on its base with myrrh ink: …; and beneath the base, on the outside: ... On the outside of the rim at the top…".

[42] S. Shaked, J. N. Ford and S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, vol. I, Leden-Boston, 2013; O. P. Saar, "A Study in Conceptual Parallels: Graeco-Roman Binding Spells and Babylonian Incantation Bowls", *Aramaic Studies* 13, 2015, p. 24-53.

[43] G. A. Papavasileiou, "Επιγραφαί Χαλκίδος", *AEph*, 1907, p. 18-20.

[44] *IG* XII, 9, 1167, a: Δαίτω[νι], b: Δαίτων τό τε τήμε[ρον] καὶ μὴ πρότερον καιρὸν καὶ προπίει (?) τὰ δὲ κακὰ πάντα τελέσφορα πάντα Δαίτω[νι].

[45] G. A. Papavasileiou, "Ευβοϊκαί επιγραφαί", *AEph*, 1902, p. 113-114.

[46] *IG* XII 9, 1166: Δαίτωνι ἀτέλεστα γίνεσθαι τἀγαθὰ τά τε ὄντα καὶ εἴ τι ἐλπίσει, καὶ πάντα ἀμήχανα, κἄπορα αὐτοῖ πάντα τἀγαθά.

[47] G. Daskalaki, "Ενεπίγραφος σκύφος από την Κηφισιά", *Horos* 22-25, 2010-2013, p. 179-186; A. P. Matthaiou, "Ο ενεπίγραφος σκύφος της Κηφισιάς", *Grammateion* 5, 2016, p. 53-65. The *skyphos* from Kifissia is interpreted here for the first time as a curse medium. The views of Daskalaki and Matthaiou are based mainly in the prosopographical features of the inscriptions, ignoring the position of the inscriptions in an upside down vessel as well as the frame around the names.

[48] G. Daskalaki, "Ενεπίγραφος σκύφος…", p. 181, a: Δραπέτης. b: Ἀριστείδο, Διοδότο, Δαισίμο, Ἀρρίφρονος, Περικλέος, Ε[ὐ]κρίτο.

different hands once again are possible. The first group of names is demarcated by an engraved rectangular frame. Here the formula seems to be that the single name in nominative wants to bind the other six persons, listed in genitive case, after an implied phrase such as καταδῶ τὴν γλῶτταν … (αὐτῶν) ("bind the tongues … of them"). The rectangular frame (the outline) seems to represent the symbolic act of the binding[49]. Encircling the inscribed names or phrases has also been recognized as some kind of magical act in Olbia[50].

Drinking cups with inscriptions of a sympotic, deterrent or derisive character, such as the Geometric Nestor cup[51], the archaic *kantharoi* from Macedonia (Aiani and Archontiko Pellas)[52] and the classical Athenian *skyphos*[53] are very common. However, what distinguishes our cups from the sympotic ones is the specific text of the inscriptions (in Chalkis), the peculiarities of the form of the inscriptions (in a frame in Kifissia) and the way in which they are placed on the vase, since the two cups, which we know, were upturned to receive the inscriptions. Upturned vessels can also be related to an owner or a votive dedication, however in those circumstances the context is usually more plain or precise with relevant ownership or dedicatory inscriptions.

The main feature, the upturned vase with the magical inscription, is useful in identifying the ritual conducted through these cups. The turned-over vase indicates that the offered liquid was poured onto a surface or into a slot, a hole, etc., in order that at the same time the inscriptions could be read, because, as we know from the magical papyri, the reading was essential in the magical procedure[54]. We also know that all three drinking cups were in graves. But only for the *skyphos* from Kifissia do we know its exact placement in the grave, in a normal position containing another vessel[55]. Therefore, if our reasoning is correct, the ritual had taken place long before the putting of the vessel into the grave. And this is rather logical position when we recall that the doing of magic was usually a nocturnal and solitary process[56].

---

[49] There is an outline on a lead curse tablet of the 4th c. BC, although its role is uncertain: *DT* 155, A I-44; cf. J. G. Gager, *Curse Tablets*…, p. 67-71. See also the frames shaped by snakes in later examples: J. Blänsdorf, "The Texts from the *Fons Annae Perennae*", *in* R. L. Gordon and F. M. Simón (ed.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1 Oct. 2005*, Leiden-Boston, 2010, p. 222, 223, 237.

[50] A. Lebedev, "Pharnabazos...", p. 268-278; *idem*, "The Devotio of Xanthippos…", p. 279-283.

[51] Ch. V. Kritzas, "Γραμματικά εκπώματα, ερωτικές παγίδες", *in* V. Vlachou and A. Gadolou (ed.), *ΤΕΡΨΙΣ. Studies in Mediterranean Archaeology in Honour of Nota Kourou*, Brussels, 2017, p. 584-585. See also the possible connection with magic: C. A. Faraone, "Taking the 'Nestor's Cup Inscription' Seriously: Erotic Magic and Conditional Curses in the Earliest Inscribed Hexameters", *ClAnt* 15, 1, 1996, p. 77-112.

[52] Ch. V. Kritzas, "Γραμματικά εκπώματα…", p. 579-584.

[53] E. Vanderpool, "Kephisophon's Kylix", *Hesperia* 36, 1967, p. 187-189; cf. *SEG* 24, 72.

[54] F. Graf, *Magic in the Ancient*…, p. 131, 207.

[55] G. Daskalaki, "Ενεπίγραφος σκύφος…", p. 180.

[56] F. Graf, *Magic in the Ancient*…, p. 59-60, 120, 138.

Stories about magical cups or cups of special use are known from all over the ancient world[57]. In Homer, for example, there is the δέπας, a drinking cup for special purposes, as possessed by Circe (κ 316) and Achilles (Π 225), as well as the cup named ἄλεισον[58], which is always employed in religious contexts, specifically in ritual banquets and feasts[59], and is given as a gift for heroic acts[60]. What is more interesting, is that the masculine ἄλεισος appears in Aristophanes with the phrase: γίγνωσκε τὸν ἄλεισόν <τε> καὶ τὰ γράμματα ["be aware of the cup and the letters (on it)"][61]. What kind letters are these on the cup? And be aware of what and why? Can we infer that this is a clear reference to cups bearing magical inscriptions?

In Hellenistic times, there is another drinking cup, known as the "Homeric cup". These cups with scenes from Homeric poems and related inscriptions are identified by Nasioula with the γραμματικά ποτήρια or ἐκπώματα of the ancient sources[62]. Although these cups were considered to be "lucky"[63], there is one reference by Athenaus to a κάκιστον ("deplorable") cup[64]. Athenaeus does not explain the reason why, but this kind of cup could appear detestable to someone at times. We may remember here a much later story about Nero who smashed two Homeric cups, because "his luck had deserted him"[65].

From the aforementioned examples, we realize that drinking cups bringing or symbolizing something bad are known in classical and hellenistic times, although we cannot know if they are wholly related to magic.

II. The materiality

In addition to the typical media for curses – the lead sheets, other media are spoken of, such as wax tablets, papyri, the wings of a living bat, sea shells, magnetite and clay items (tiles, jars, etc.)[66]. Although the use of clay pots seems

---

[57] Herodotus, for example, refers to many drinking cups in special occasions (4.5.3, 4.10.1-3: φιάλες; 4.66.1, 4.70.1: κύλικες).
[58] E. R. Luján, "Mycenaean *a-re-se-si* and Homeric ἄλεισον Revisited", *GRBS* 59, 2019, p. 1-14.
[59] *Ibid.*, p. 6.
[60] Athanaeus, *Deipnophistae*, 11.24.
[61] Cf. E. R. Luján, "Mycenaean…", p. 7: in a parody of Aeschylus' style (Ar. fr. 634 K.-A. = Et. Magn. 61.17).
[62] M. Nasioula, *Ποτήριον γραμματικόν: ελληνιστικά ανάγλυφα αγγεία με ενεπίγραφες διηγηματικές παραστάσεις*, PhD Thesis, University of Thessaloniki, Thessaloniki, 2013, p. 103-139.
[63] S. Sande, "Famous Persons as Bringers of Good Luck", *in* D. R. Jordan, H. Montgomery and E. Thomassen (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, p. 237.
[64] Athanaeus, *Deipnophistae*, 11.30: (A) μισῶ κάκιστον γραμματικὸν ἔκπωμ' ἀεί· ἀτὰρ ὡς ὅμοιον οὑμὸς υἱὸς ᾤχετο ἔχων φιάλιον τῷδε; (B) πολλὰ γίνεται ὅμοια. Cf. M. Nasioula, *Ποτήριον γραμματικόν*…, p. 120.
[65] S. Sande, "Famous persons…", p. 237.
[66] F. Graf, *Magic in the Ancient*…, p. 133; C. Sáncez-Natalias, "The Medium …", p. 13.

to be a limited phenomenon in the ancient Greek magic, it was undoubtedly a known practice in various parts of the ancient world, from the Mediterranean Sea to the Pontos Euxeinos, and from prehistoric times to Late Antiquity. The use of intact clay pots as part of magical rituals is recognized from prehistoric Egypt[67] to the Late Antique Near East[68].

The main questions are why people choose clay pots for magic spells, and if the materiality plays a particular role. Clay vessels are often paralleled with the human body, acquiring many of its properties[69], such as vulnerability. What then were the meanings and the values attributed to clay pots in Antiquity? Some proverbs can help us. The first proverb is the χυτρεοῦς ἄνθρωπος[70], where the word *chytreus*, as mentioned in the Souda lexicon, means ὀστράκινος ("made of earth"), εὐτελής ("worthless"), χύτρας ἀξίαν ("having the low value of a cooking pot"). We might add the proverb recorded by Diogenianus: κεραμεὺς ἄνθρωπος[71], which "means someone who is 'cracked' (*epi tou sathrou*), i.e. unsound, impotent, or, appropriately enough for ostracism, treacherous"[72].

Furthermore, Hesychius refers to ostracism as the κεραμικὴ μάστιξ (the "pottery whip")[73], a phrase which, according to P. J. Kosmin, is related to the violent procedure of their casting in the voting process, and "may explain why they [the ostraca] were considered appropriate for the casting of hostile magical spells"[74]. Taking into account the above observations, we can assume that clay items which were worthless and without value were especially suitable for magical rituals. To confirm this, a comparison with the use of lead in curse tablets may serve, since many times lead is referred to as cold, spiritless, having no value and useless[75]: "And just as this lead is worthless and cold, so may that man and

---

[67] K. Sethe, *Die Ächtung feindlichen Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässsherben des mittleren Reiches*, Berlin, 1926, p. 7-13.

[68] S. Shaked, J. N. Ford and S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells…*; O. P. Saar, "A study in…", p. 24-53.

[69] A. Zografou, "The Founding…", p. 310, examining the use of vessels in feasts concludes that "clay (…) is a basic constituent of humanity. Though that is the case for all clay vessels, in this particular case, the analogy between the human body and the vessel is also strengthened by the latter's function. As has already been mentioned, the boiling in the pot may be a symbolic reference to the fecundity of the earth, as much as to the function of the human body. Through this vessel the human community is therefore linked symbolically to an earthly domain, without which it could not possibly subsist".

[70] Apost., *Cent*., 20.95. See also Aristophanes, *Nubes*, 1475; cf. A. Zografou, "The Founding…", p. 309, note 36.

[71] Diogenianus Gramm., *Paroemiae*, *s.v.* κεραμεὺς ἄνθρωπος.

[72] P. J. Kosmin, "A Phenomenology…", p. 127.

[73] Hesychios, *Lexicon*, *s.v.* κεραμικὴ μάστιξ (ed. K. Latte).

[74] P. J. Kosmin, "A Phenomenology…", p. 127-128.

[75] F. Graf, *Magic in the Ancient…*, p. 132-133; C. Sáncez-Natalias, "The Medium …", p. 12; J. Franek and D. Urbanová, "'May Their Limbs Melt, Just as This Lead Shall Melt…': Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 1) ", *Philologia Classica* 14, 2019, p. 31. According to Aristotle (*apud* Plinius, *Historia Naturalis*, 11.114, 275), "if

his doings be worthless and cold and for those on his side, whatever they say or plan about me"[76].

Based on the principle of proportionality, since the only distinctive feature of the lead shared with clay pots, is its coldness, we can suggest that the "fired" pot could function as a hot or burning device for conveying the message, i.e. a device for burning the message, the names, and the persons who were so-called: "and just as this clay vessel is worthless and hot...".

Something akin applies to two *defixiones* from Mainz and Sicily, where the aim is the "melting" of the lead[77], and subsequently the names on them, and the people bearing the names. The same connotations attach to lamps, as we have seen, where the formula *similia similibus* applies. This association is again evident in magical papyri in Late Antique Egypt, as well as in Jewish love magic, where burning was part of the magical practice, and more specifically where inscribed pieces of pottery were thrown into the flames for the accomplishment of the procedure[78]. Therefore, the fire, and associatively its symbolism as well as its products, could also find place in magical rituals. All in all, it would appear that just as lead was considered cold and suitable for magical rituals, in the same way a clay item could be considered hot and suitable for the same rituals.

From what we have seen, the vessel itself plays an additional role in the magical procedure, which usually includes spoken and written rituals. The vessels presuppose the existence of the full ritual, which depended on their use and what was put into them[79]. Devices for holding fire, carrying seeds, or pouring liquids to the dead and the "Gods of the Underworld" form a multiple mosaic of actions, alongside gestures and declamations that might take place in many contexts, such as houses, workshops, cemeteries, etc. Despite all this, it seems that the clay vessels were not considered effective enough. It has been argued that the primary reason for choosing lead for the curses was its availability as a cheap by-product of silver mining[80]. Whatever the case, intact clay vessels, or even sherds from broken pots, no doubt available at every house, are a choice less preferred.

---

a person's skin had a leaden hue, he was going to die". Cf. C. Sáncez-Natalias, "The Medium…", p. 11.

[76] *DTA* 107 (TheDeMa 120): καὶ ὡς οὗτος ὁ βόλυβδος ἄτιμος καὶ ψυχρός, οὕτω ἐκε(ῖ)νος καὶ τὰ ἐκε(ί)νω ἄτιμα [κ]||αὶ ψυρχὰ ἔστω καὶ τοῖς μετ' ἐκε(ί)νο(υ) ἃ περὶ ἐμο(ῦ) λέγοιεν καὶ βο(υ)λευοίατο (translation E. Eidinow, *Oracles*…, p. 383).

[77] J. Franek and D. Urbanová, "'May Their Limbs Melt…", p. 35-36.

[78] R. M. Hernández and S. Torallas-Tovar, "The Use of the *Ostracon* in Magical Practice in Late Antique Egypt. Magical Handbooks vs Material Evidence", *SMSR* 80, 2014, p. 782, 787; O. P. Saar, "Fire Symbolism in Late-Antique and Medieval Jewish Love Magic", *Groniek Historisch Tijdschrift* 220, 2019, p. 312-313.

[79] C. Sáncez-Natalias, "The Medium…", p. 14.

[80] J. G. Gager, *Curse Tablets*…, p. 3-4; J. Franek and D. Urbanová, "'May Their Limbs Melt…", p. 32, note 26.

Conclusions

This paper has considered the role of intact vessels in magic rituals. There is indeed one main problem in attempting this: very few examples have been recognized in the ancient Greek world. Moreover, for their interpretation references to other cultures or to examples from much later times has proven necessary[81]: some obvious analogies provide valuable guidance and direction. Some initial observations are now therefore possible.

Four different kinds of clay vessels reveal different ways of performing the magic. Although a detailed analysis of the material demonstrates that these objects served multiple purposes in a variety of ways, no substantial difference in the broader and essential application can be detected between the intact clay vessels and the more widespread lead sheets.

Thus, we recognize the common language in the texts on the lead curses and the clay items. Many a time there exists, or is implied, an initial introductory phrase. Sometimes there is an entire text, other times a simple list of names[82]. The use of writing in circles is common too, and according to A. Belousov the use of the circle and of rounded forms is known in the ancient Greek magic[83]. Clay vessels share other commonalities with lead curses too, such as the piercing by a nail, as a symbolic action employed to reinforce the curse, and the outlining of a text, as an act of binding the encircled persons.

These results offer vital assistance in the future determining of many more questions: on analyzing their context, their spatial distribution and the chronological range. Undoubtedly, the scarcity of intact clay vessels may reflect their rarity in magical rituals; nevertheless, what remains, howsoever limited, enriches our knowledge on the practicing of magic in Antiquity.

Abbreviations:

DTA: Richard Wünsch, *Defixionum Tabellae Atticae*, Berlin, G. Reimerum, 1897.
DT: Auguste Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris, A. Fontemoing, 1904.
SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.

---

[81] F. Graf, *Magic in the Ancient*…, p. 170-171.

[82] R. Gordon, "'What's in list?' Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts", *in* D. R. Jordan, H. Montgomery and E. Thomassen (ed.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, p. 239-277.

[83] A. V. Belousov, "To Bind Your…", p. 169-171. The symbolism of the circle plays an important role in a recipe on a papyrus for a spell: *Ibid.*, p. 171. Round curse tablets are also known in Raetia, the Rhine Provinces and Roman Britain, where they "were chosen as the carriers of love spells": M. Scholz, "Round Curse Tablets: Correlation of Form and Content", *in* C. Sánchez Natalías (ed.) *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*, Zaragoza, 2019, p. 39-49.



Fig. 1. Inscribed bowl from Salamis. Ephorate of Antiquities of Piraeus and the Islands, Salamis, Inv. nº Z 30.102.

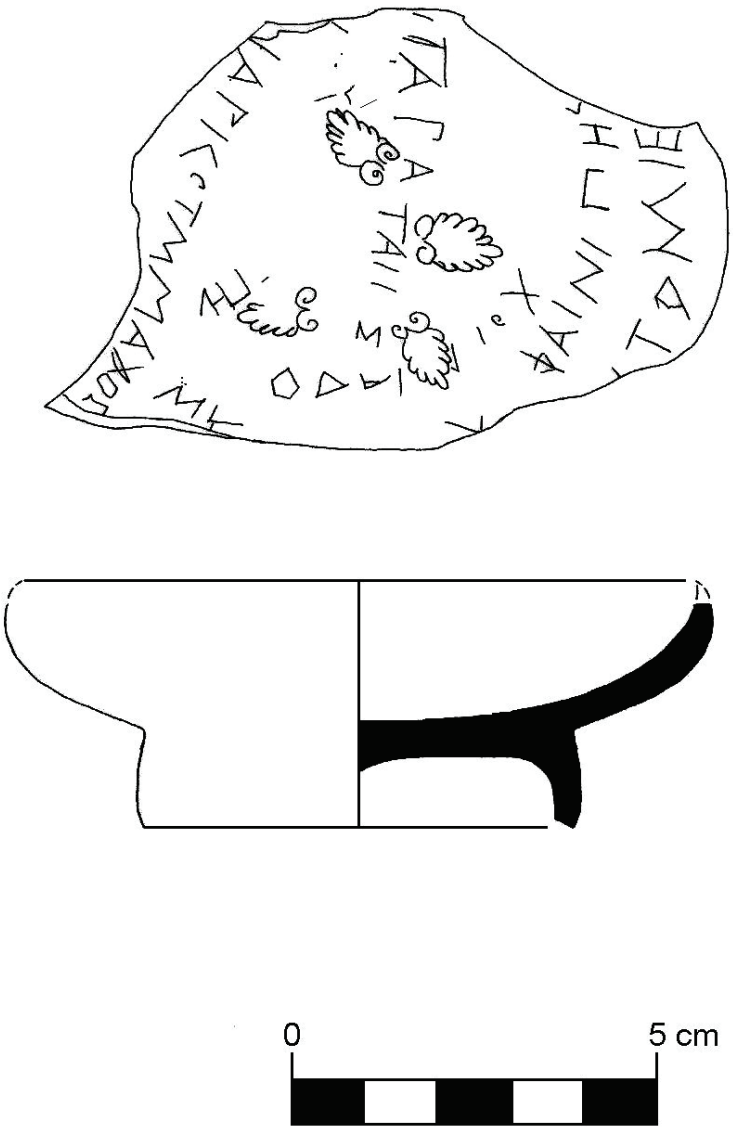


Fig. 2. Inscribed bowl from Salamis, drawing. Ephorate of Antiquities of Piraeus and the Islands, Salamis, Inv. n^{o} Z 30.102.



Fig. 3. Inscribed bowl from Olbia. The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Inv. nº O.1912-489. © The State Hermitage Museum. Photo by Inna Regentova.



Fig. 4. Inscribed bowl from Olbia, drawing A. V. Belousov, "To Bind Your Enemies: Some Specific Features of Olbian Defixiones in the General Context of Greek Magic", *in* E. Nemeth (ed.), *Violence in Prehistory and Antiquity*, Kaiserslautern-Mehlingen, 2018, p. 165, fig. 4.



Fig. 5. Inscribed bolsal cup from Chalkis. Ephorate of Antiquities of Euboea, Chalkis, Inv. nº MX 1122, © Ephorate of Antiquities of Euboea.

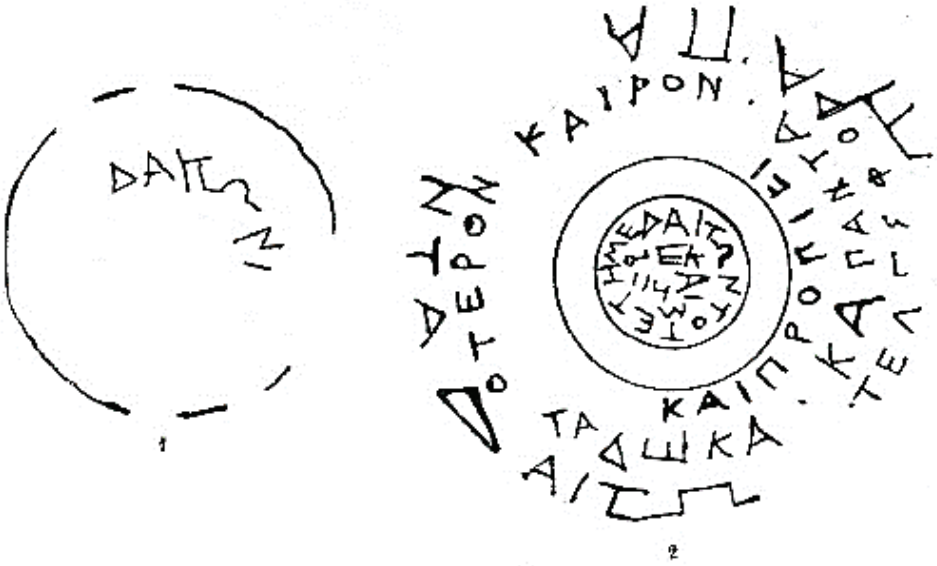


Fig. 6. Inscribed bolsal cup from Chalkis, drawing G. A. Papavasileiou, "Επιγραφαί Χαλκίδος", *AEph*, 1907, p. 19-20.

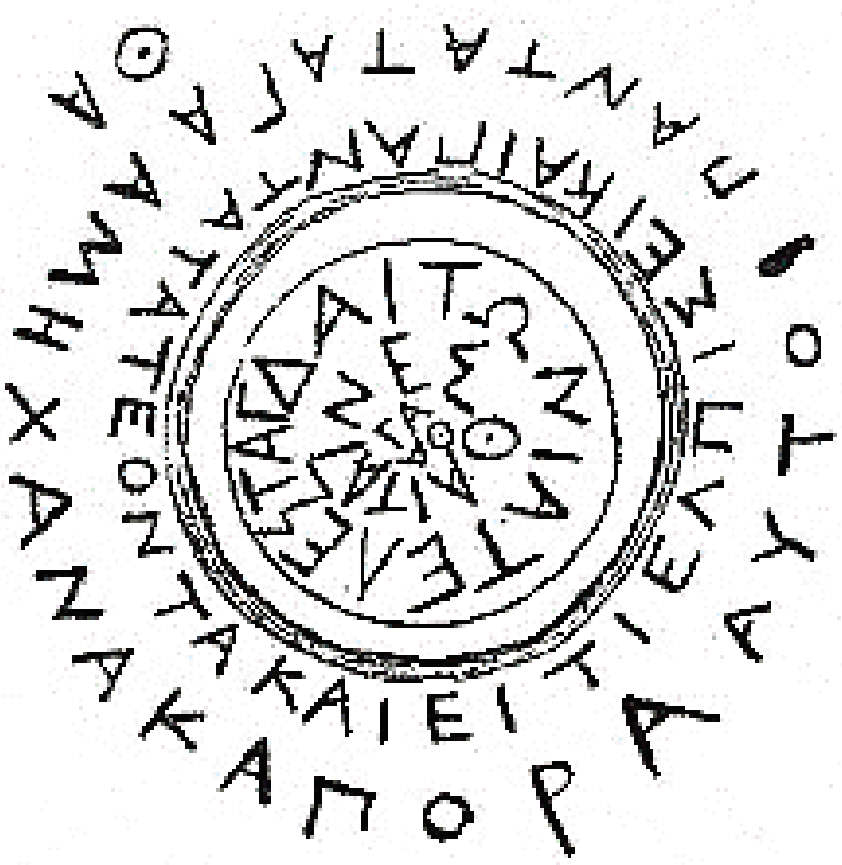


Fig. 7. Inscribed drinking cup from Chalkis, drawing G. A. Papavasileiou, "Επιγραφαί Χαλκίδος", *AEph*, 1902, p. 113-114.

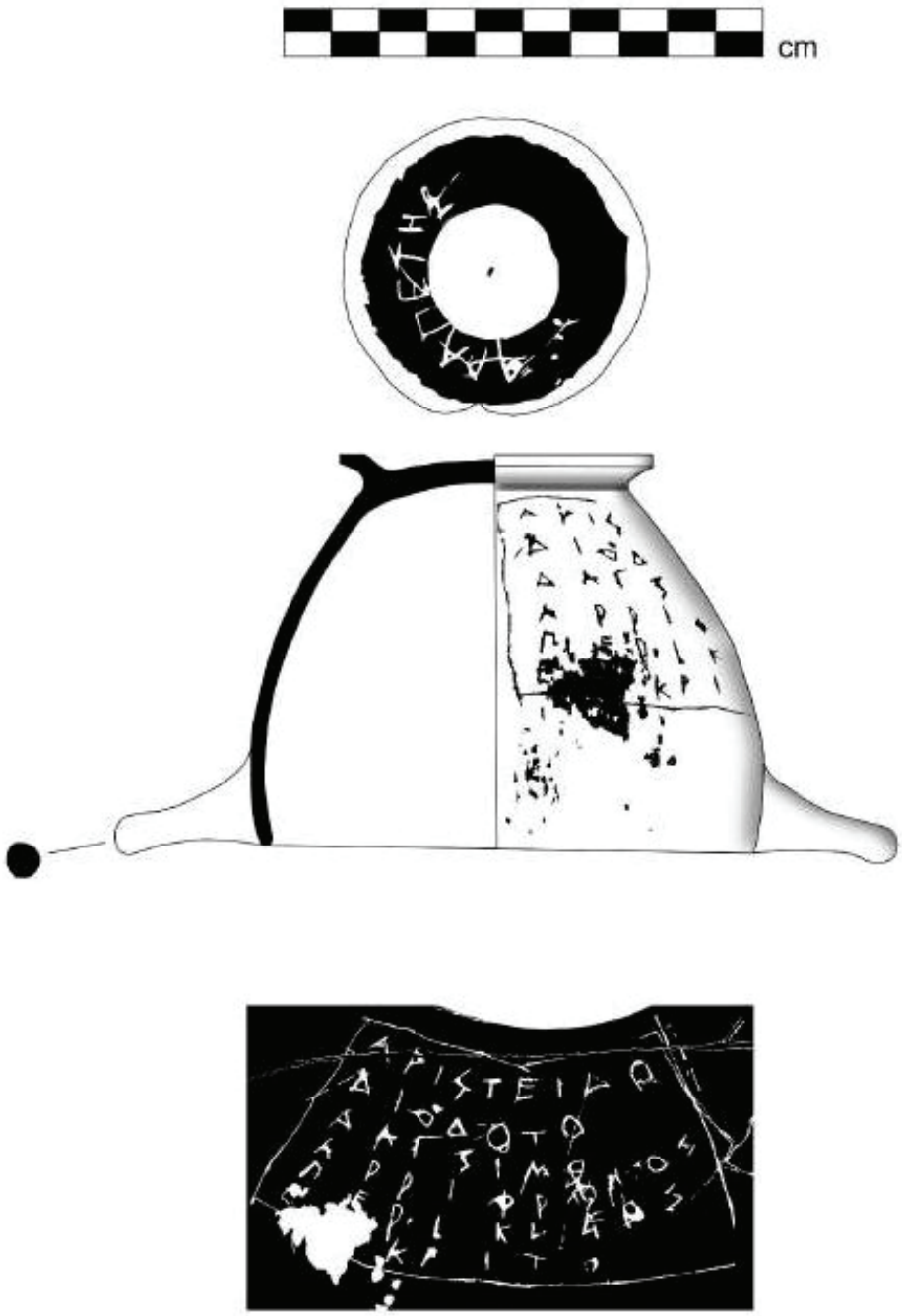


Fig. 8. Inscribed *skyphos* from Kifissia, drawing G. Daskalaki, "Ενεπίγραφος σκύφος από την Κηφισιά", *Horos* 22-25, 2010-2013, p. 184.

SACRED TREES AND PLANTS IN ANCIENT GREEK RELIGION[*]

Irini Svana

Anthropomorphism is considered to be the basic element of ancient Greek religion. The Gods of ancient Greeks had human appearance and human attitudes, yet they were immortal. Moreover, they could define natural phenomena and they had an interaction with natural elements.

Trees and plants, as elements of nature, correspond to the life-cycle: birth, flowering, fruiting, withering, regeneration. They also correspond to qualities such as healing ability and eternity. These last characteristics could be considered as divine.

This paper highlights the role of a series of trees and plants considered as sacred in ancient Greek religion. We will mainly discuss several myths and ritual practices associated to these sacred trees and plants. Furthermore, the analysis brings into focus not only the religious functions of the plants and trees, but also their use as political symbols in the ancient Greek city-state.

I. Sheltering and revealing the divine

The oak (δρῦς, φηγός, lat. *quercus*)

The Oak of Dodona is a striking case of a sacred tree in ancient Greece. It was believed that the God Zeus, possessed the tree as a residence. Additionally, the God was expressing his divine will through the rustling of the oak leaves[1].

Homer refers to the oracle of Dodona and to the sacred oak; Achilleus addresses his prayers to Zeus of Dodona (*Iliad*, 16, 233: Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε), and Ulysses asks the oracle about his return to Ithaka (*Odyssey*, 6.327-330). Homer

[*] I would like to express my sincere thanks to Adrian Robu for his invitation to participate in *The 12th Congress of South-East European Studies, Bucharest 2-6 September 2019*. I am also grateful to Dr. Y. Chairetakis, M. Fountouli and V. Sampani for our conversations and for their remarks on the manuscript. Many thanks also to Dr. D. Georgousopoulou who made essential remarks on the English text.

[1] N. Katsikoudis, "Αρχαιότητες από το Ιερό της Δωδώνης των ιστορικών Χρόνων στο Μουσείο", *in* K. Souereph (ed), *Δωδώνη Διαχρονική, παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, Ioannina, 2014, p. 43-60, especially p. 57.

also describes Apollo and Athena sitting on the sacred oak, emphasising the divine presence of their father (*Iliad*, 7.58-60).

Besides, Herodotus (2.52.2) reveals that Dodona was the largest and the oldest oracle in the Greek world. We have also information about the founding of the oracle. He was told by the women priestesses that two black doves flow away from the Sanctuary of Zeus in Thebes at Egypt. One of them went to Libya and established the oracle of Ammon/Zeus. The other arrived to Dodona, sat on the sacred oak and began to talk as a human. Herodotus (2.54-57) believes that the oracle had indeed Egyptian origin but he thinks that it was established by women priestesses who were abducted from Egypt and were brought to Dodona by Phoenician pirates. According to a modern opinion, the cult of Zeus in Dodona succeeded a local divinity, a female divinity of fertility. This precedent female divinity was named afterwards Dione and became the wife of Zeus in Epirus[2].

Apollonius of Rhodes (4.580-585) reports that the prow of "Argo", the ship of the Argonauts, was made of a branch from the sacred oak of Dodona. The branch was given to the Argonauts by the goddess Athena herself. That part of the ship still possessed the divine ability of foretelling, and was able to warn and advise the Argonauts during their journey to the Black Sea.

The oak tree was associated to Zeus not only at Dodona but in other places as well. On Mount Lykaion in Arcadia, there was also a ritual practice using an oak branch. Mount Lykaion was considered there as the place where Zeus grew up (Pausanias, 8.36 and 38). During periods of drought, the priest of Zeus was stirring the waters of a sacred spring (the spring was called "Agno"[3], meaning "Pure") with an oak branch to cause rain (Pausanias, 8.38.2-4).

In Boeotia, a ritual marriage of Zeus and Hera was taking place. This festival was called *Daidala*, and during the celebration, a chariot was carrying a wooden statue depicting Hera, as if it was a bride, to the top of Mount Kithairon. The wooden image (*daidalon*) of Hera had to be made of oak. The tree was cut down from a grove of oaks near the town of Plataea (Pausanias, 9.2.5-3.4)[4].

The connection of the oak tree with Zeus, the father of gods and humans, is not unexpected. The oak tree belongs to the evergreen, perennial trees. It can grow both in lowland and on mountains. The oak wood is durable, and it is widely used in building, furniture, construction of barrels and shipbuilding. It seems to be appropriate for the god who dominates "Heaven and Earth"[5].

---

[2] Ch. Kleitsas, "Προϊστορική λατρεία στη Δωδώνη. Μύθος ή πραγματικότητα;", *in* K. Souereph (ed), *Δωδώνη Διαχρονική, παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, Ioannina, 2014, p. 71-73.

[3] Pausanias, 8.38.3-4, reports that Agno was the name of the nymph who raised infant Zeus, along with Theissoa and Neda.

[4] J. Larson, *Ancient Greek Cults, A Guide*, London, 2007, p. 39.

[5] J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London, 1971, p. 238.

As symbols of Zeus, oak leaves and oak wreaths were given as an honorary prize in athletic competitions[6]. Oak wreaths made of gold, were also appropriate offerings for gods and kings[7]. Additionally, oak wreaths were depicted on the Hellenistic coins of the Epirotic League, since Dodona was the political and religious centre of the Epirotes in Northwestern Greece[8].

The wicker (λύγος, lat. *Vitex agnus castus*)

Goddess Hera, the mother of all beings (πάντων γενέθλα, Alcaeus, ext. 129.7) is mainly connected to the "wicker" (λύγος). Hera was born on Samos Island, nearby the river Imvrassos, under a wicker tree. Pausanias (8.23.5) refers to the *Lygos* at Samos as the oldest sacred tree. The sanctuary of the goddess on the island was established at her birthplace[9]. The ancient statue of the goddess, made also of wicker wood, was kept in the sanctuary. The first priestess of Hera was Admete, daughter of the King of Argos. According to the Argive tradition, the ancient statue of Hera at the sanctuary of Samos was brought there from Argos by the Argonauts (Pausanias, 7.4.4)[10]. It is said that the ancient statue was once stolen by pirates. The statue, however, became very heavy and it did not allow the pirate ship to depart. In order to leave the island, the pirates were obliged to return the statue. The next day, the people of Samos found the statue on the seashore wrapped in wicker leaves, as a divine sign. The priestess herself purified the statue by bathing it into water. Then she restored the statue in the temple. As a remembrance of this event, a local festival named *Tonaia* ("Binding") was taking place. During the celebration, the statue of the goddess was carried to the seashore, it was covered with wicker leaves and then it was returned to its original place[11]. This is considered as a ritual of restitution and rebirth[12].

It seems that the process of wrapping with wicker leaves could purify the divine image. It should be mentioned that in ancient times wicker was also called *Agne* which means "Pure". The formal name of the tree is still *Agnus*. It is worth mentioning that according to the mythological tradition, Hera regained her

---

[6] N. Kaltsas, *ΑΓΩΝ (exhibition catalogue)*, Athens, 2004, p. 333 (honorary inscription, from Euboea, 2nd c. B.C., bearing oak, laurel and olive wreaths).
[7] https://www.amth.gr/exhibitions/permanent-exhibitions/o-hrysos-ton-makedonon
https://www.aigai.gr/www.aigai.gr/el/explore/necropolis/royal/grave/of/philip/aiges/vergina.html
[8] S. Chryssoulaki, *The Tree of Life through Four Seasons*, Athens, 2009, p. 79; D. Evgenidou, *The History of Coinage*, Athens, 2007, p. 32.
[9] I. Kakridis, *Ελληνική Μυθολογία. Οι Θεοί*, Athens, 1986, p. 90; K. Tsakos and M. Viglaki-Sofianou, *Samos. The Archaeological Museums*, Athens, 2012, p. 67-69.
[10] J. Larson, *Ancient Greek Cults*…, p. 32-33.
[11] K. Tsakos and M. Viglaki-Sofianou, *Samos*…, p. 67-69.
[12] J. Larson, *Ancient Greek Cults*…, p. 32-33.

virginity by bathing in a spring in Argolid. Therefore, bathing and purification rituals were also held at the Argive Heraion[13].

The same tree is also associated with Artemis, and it is reported that the statue of Artemis in Sparta was found standing among wicker trees. For this reason, Artemis in Sparta was called *Orthia* ("Standing") and *Legodesma* ("Bound with wicker")[14].

We should note that wickers grow at low altitudes and on coastal areas, and that these trees are resistant to bad weather conditions, rough soil and salinity. The sanctuary of Hera at Samos, as well as the sanctuary of Artemis *Orthia* in Sparta, are located in marshy places. The wicker has flexible branches, suitable for wrapping things in order to protect them, for knitting baskets, other furniture, even for constructing roofs and walls. The wicker leaves are also aromatic and have medical properties[15].

The palm tree (φοίνιξ, lat. *Phoenix*)

Palm tree was the sacred tree on the island of Delos (Homer, *Odyssey*, 6.160-165). It was the place where Leto gave birth to Artemis and Apollo (*Homeric Hymn to Apollo*, 115-125). When Theseus was returning from Crete, he organized athletic games on Delos to honor Apollo. The winners were given a branch from the sacred palm tree, which became a symbol of victory and honors. Athletes and artists were taking also a palm branch along with other winning prizes (Pausanias, 8.48.1-3)[16].

In the Classical period, the palm tree is being depicted along with the figure of Artemis, in scenes concerning initiating or transitioning rituals. It seems possible that the palm tree played a symbolic role during these female rituals[17]. It is worth mentioning that a grove of palm trees existed in front of the sanctuary of Artemis in the Boeotian Aulis (Pausanias, 9.19.8).

The palm tree seems to be a very beloved decorative pattern. During the Classical period, its depiction denotes either the island of Delos or it is used as a landmark for exotic and distant places[18].

---

[13] *Ibid.*, p. 31.
[14] Pausanias, 3.16.11.
[15] R. Lindau, *Artemis and Virginity in Ancient Greece*, PhD Thesis, Sapienza Università di Roma, 2014, p. 41, 43.
[16] N. Kaltsas, *ΑΓΩΝ*, p. 326, nº 197, p. 342, nº 210, p. 368, nº 237 (depictions of winners with palm branches).
[17] A. Tranta-Nikoli, "Η σημασία του Φοίνικα στην Κρητομυκηναϊκή θρησκεία. Μια νέα προσέγγιση", *Archaiologia kai Technes* 88, 2003, p. 83.
[18] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής στην Ελαία της Αθηνάς. Μεταλλάξεις ενός εικαστικού σχήματος με ιδιαίτερο συμβολισμό", *Periapto* 1, 1998, p. 35; S. Chryssoulaki, *The Tree of Life…*, p. 70.

The palm tree is an evergreen plant, specific to warm climate and it could be found mainly in Africa and Asia, but also in Greece. It grows on sandy soil, but it needs water and sunlight in order to thrive. It seems to be the most appropriate tree to shelter the birth of Apollo[19]. Nevertheless, its presence implies the existence of water and consequently a place suitable for settlement. It also has flexible branches and its fruit (date fruit) is sweet with high nutritional value.

Apart from the above-mentioned examples, many more trees have been considered as divine shelters and the list of sacred plants or trees can be much more extended. For instance, Zeus and Europe joined under the plane trees, and ever since, these trees gained the privilege to become evergreen[20]. In Arcadia at Orchomenos, the ancient statue of Artemis was found in a cedar, and therefore, the goddess is called Artemis *Cedreatis* (Pausanias, 8.13.2-3).

II. Transfiguration of mortals into plants or how to gain immortality

The laurel (δάφνη, lat. *laurus*)

As it is well known, the nymph *Daphne* was the daughter of the river Pinios (or of the river Ladon, according to other versions of the myth). Apollo fell in love with the nymph and chased her. *Daphne* begged her father for help. In order to save his daughter, Pinios transfigured her into a plant, the laurel (δάφνη), and, ever since, the laurel became Apollo's favourite plant[21].

Furthermore, the laurel seems to have a deeper and very important role in Apollo's rituals and worship. According to the myth, when Apollo killed the serpent that dominated Delphi (named *Python*), he had to be purified with the laurel and then he became lord of the famous oracle. The god is always depicted bearing a laurel wreath or holding a laurel branch. In Delphi, the sacred tripod was decorated with laurels, and Pythia was chewing laurel leaves to achieve divine ecstasy[22]. In Apollo's main sanctuaries such as Delphi and Eretria, Apollo has the name *Daphnephoros*, the "one bearing laurels"[23].

Even Artemis, Apollo's twin sister, is also mentioned as *Daphnia*[24]. Apollo's shrine at Didyma in Asia Minor enclosed a sacred grove of laurels[25]. In Thebes, in Boeotia, they were honouring Apollo by a procession with laurels, and

[19] S. Chryssoulaki, *The Tree of Life…*, p. 67.
[20] P. Grimal, *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, Athens, 1991, p. 230.
[21] *Ibid*., p. 94, 164
[22] J. Larson, *Ancient Greek Cults*…, p. 93-94.
[23] *Ibid*., p. 97 - 98
[24] R. Lindau, *Artemis and Virginity…*, p. 41.
[25] J. Larson, *Ancient Greek Cults*…, p. 96; L. M. de Carvalho, F. M. Fernandes and H. Bowden, "Oracle Trees in the Ancient Hellenic World", *Harvard Papers in Botany* 16, 2, 2011, p. 425.

also in Epidaurus the pilgrims brought laurels to Apollo[26]. Furthermore, the winners of the Pythian Games in Delphi were taking a laurel wreath (Pausanias, 10.7.8).

The laurel is mentioned in mythology for its purifying and healing ability. The laurel is an aromatic and ornamental plant with healing properties. Furthermore, the myth of Daphne's metamorphosis from a young woman into a plant, signifies divine properties such as rebirth and eternity. Apollo was the god of foretelling, of healing, of fair judgment. He was also patronizing young men during their transition from childhood to manhood and citizenship[27]. It has been suggested that laurel as a victory prize signifies the progressive personality evolution of the individual in achieving his final victory[28].

Many other cases of person transfiguration into plants are mentioned. Pan was chasing a nymph named Pitys. The nymph was transfigurated into a pine tree, which became the favourite tree of the god Pan[29].

Hyakinthos, Apollo's beloved friend, died tragically, and the god transformed him into a beautiful flower[30]. Kyparissus, another young man, was transfigurated into a Cypress tree[31].

After their metamorphosis, these plants obtain an important role beside the god and/or become divine symbols. This mythological pattern is usually explained as a symbolic death or as a process of rebirth.

III. Divine gifts to humanity

The olive tree (ἐλαία, lat. *olea*)

Finally, there are some trees that were given to humans as gifts from the gods. The most characteristic example is the olive tree, an evergreen and fruit-bearing tree. Its cultivation has been known in Greece since prehistoric times. According to mythology, the olive tree was the gift of Athena to the inhabitants of Attica. The first olive tree grew on the rock of the Acropolis and it could be seen there during ancient times (Pausanias, 1.27.2). For the tree's protection, no goats were allowed on the Acropolis. When the Persians invaded Athens and burned the Acropolis, the olive tree was burnt with the rest of the sacred precinct. Surprisingly, the next day, the ancient olive tree sprung up again from the stump

[26] J. Larson, *Ancient Greek Cults*…, p. 98-99.
[27] *Ibid.*, p. 86.
[28] J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, p. 181, notes: "The laurel expresses the progressive identification of the hero with the motives and aims of his victory".
[29] P. Grimal, *Λεξικό…*, p. 565.
[30] *Ibid.*, p. 668.
[31] *Ibid.*, p. 386.

(Herodotus, 8.55)[32]. From that ancient tree, the Athenians had created the famous olive grove (*Elaion*) around their city. Athenian citizens who owned the land with the sacred olive trees, had to take care of them, and it was forbidden to cut down the old trees[33].

The olive tree is always being depicted on vase painting, along with the figure of Athena, implying their strong connection[34]. Olive tree wreath or olive tree's leaves are always depicted along with the owl, Athena's favorite bird, on Athenian coinage[35]. It is obvious that the olive tree evolved from a divine gift to a political symbol for the city of Athens, related to its political function.

The olive tree is not the only fruitful plant that gods gave to humans. Demeter introduced the cereal cultivation and Dionysus gave humanity the cultivation of the vine. In all cases, these plants, which are the basis of Mediterranean diet, have also a crucial role in the worship and the rituals in honour of the specific deities.

IV. Interpreting the role of trees

Mythology and Symbolism

Ancient Greek mythology tries to explain cult practices or rituals. Myths often merge natural elements (rivers, lakes, springs, trees, plants), with divine features (immortality, foretelling) and primitive forms of worship into the anthropomorphic system of the Olympian gods.

In the ancient Greek mythological context, trees are attested as the dwelling place of the divinity, sometimes as the birthplace of deities, or as finding places of ancient statues. In other cases, trees are the means of rescuing or regenerating the deity. Furthermore, the plants are the metamorphosis of mythical yet mortal characters. Their transfiguration gives immortality to their existence and implies rebirth and eternal youth.

We also observe that the same tree can be associated with more than one deity. For example, the wicker is attested in the myths and the worship of both Hera and Artemis. In both cases, it has similar symbolism and function. It is the tree which protects and reveals the divinities and implies rebirth and fertility. On the other hand, it is possible for a deity to be associated with many different trees, through different mythological narratives. For that reason, an ancient Greek deity can have various defining names. For example, Artemis is known as *Lygodesma*

[32] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 36.
[33] M. P. J. Dillon, "The Ecology of the Greek Sanctuary", *ZPE* 118, 1997, p. 120.
[34] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 35.
[35] S. Chryssoulaki, *The Tree of Life*..., p. 35; D. Evgenidou, *The History of Coinage*…, p. 21-22.

(from Lygos/Wicker) in Sparta (Pausanias, 3.16.11), *Kedreatis* from cedar at Orchomenos (Pausanias, 8.13.2), *Karyatis* (of the Walnut tree/ Καρύα) in Laconia (Pausanias, 3.10.7), *Kyparissia* of Cypress in Arcadia (Pausanias, 3.22.9)[36].

Multiple tree-based names for the same deity could indicate the variety of precedent religious forms in each place. Nevertheless, in all cases a Pan-Hellenic character and a common religious origin are implied.

Trees and plants in the ancient Greek religion

Elements of precedent religion can be traced on images from the prehistoric Aegean world. Representations of trees are considered to have a religious sense[37]. However, we cannot recognise the meaning of these depictions or the ritual practices of that period with certainty[38].

It has also been suggested that the connection to nature has been influenced from Asia and Egypt. Herodotus (2.54-57) speaks clearly of that origin, when he mentions the myth about the establishment of the oracle of Dodona. As we already noted, he suggests that the mythical doves from Egypt, which are supposed to establish the oracle around the sacred oak tree, were, in fact, Egyptian women/priestesses brought there by Phoenician pirates. At this point, a terracotta of the 7th c. B.C., depicting birds sitting on a tree, which was found in Crete[39], implies that similar myths and beliefs were common all over the ancient Aegean world, and makes every theory possible.

It is almost certain that both eastern and Egyptian cults, as well as earlier cults of the Aegean, have influenced differently the form of later religion. Regarding this aspect of multiple influences, we could observe the case of the palm tree. This tree has been, without doubt, the landmark for the great sanctuary of Apollo on Delos. It has been suggested that the mythological pattern of divine birth under a palm tree originates from the Aegean Bronze Age. On the other hand, many scholars suggest that it is influenced by Middle East tradition[40]. The palm tree was a decorative pattern in the art of the prehistoric Aegean[41]. But we have no evidence that these depictions had a religious sense, even though there have been some arguments in favour of this hypothesis[42].

---

[36] R. Lindau, *Artemis and Virginity…*, p. 41.
[37] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 31; S. Chryssoulaki, *The Tree of Life*…, p. 132-133.
[38] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 29.
[39] N. Dimopoulou-Rethemiotaki, *The Archaeological Museum of Herakleion*, Athens, 2005, p. 378.
[40] A. Tranta-Nikoli, "Η σημασία του Φοίνικα…", p. 80.
[41] S. Chryssoulaki, *The Tree of Life…*, p. 64-65; N. Dimopoulou-Rethemiotaki, *The Archaeological Museum…*, p. 257; N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 31; A. Tranta-Nikoli, "Η σημασία του Φοίνικα…", p. 81-85.
[42] A. Tranta-Nikoli, "Η σημασία του Φοίνικα…", p. 81-85.

From another point of view, in architecture, the palm tree is considered as the iconographic model for the Aeolic column capital, elaborated in Asia Minor during the 6th c. B.C.[43], while the Aeolic architectural order seems to have a clear influence from the East[44].

From religious functions to symbols of the city

Regardless of the origin and the reasons for the integration of trees in Greek religion, we observe that the tree never takes the place of the god. The worship is never addressed to the tree. The sacred tree is always a means of divine expression or a means of worship. Trees express special divine attributes (eternity, healing, protective power) as symbols. These attributes or the particular type of worship are defined by the special names of the deities.

The sacred trees became signs of divinity and superiority. Their branches were used as honorary prizes. Wreaths made of sacred trees were being given as a reward to athletes and artists[45]; the prize at the Pythian Games in Delphi was a laurel wreath; for the Olympic Games the prize was a wreath of wild olive tree from the sacred grove of Olympia. According to Pausanias (8.48.1-3) the winners were being given additionally a palm branch. In Athens, the winners of the Panathenaic Games were receiving not only an olive wreath, but also a noteworthy quantity of olive oil from the Athenian olive grove[46].

Furthermore, trees are related to the city worship, and their protection is important for political reasons. The olive tree in Athens had become a symbol of the city and a means of political and social unification. Pausanias (1.27.2) notes that the sacred olive tree, on the Acropolis of Athens, is the evidence of Athena's domination on her city. The immediate regrowing of the tree, just after the Persian invasion (Herodotus, 8.55), was the unique proof of the divine presence of the matron of the city[47].

Moreover, the cultivation of plants is considered to be a divine gift to humanity which led to the political and social evolution of communities. The cultivation of these divine gifts (olive trees, grains, vine) was the basis of political sufficiency and autonomy of the ancient Greek *poleis*.

---

[43] S. Chryssoulaki, *The Tree of Life…*, p. 71.
[44] W. Müller-Wiener, *Η Αρχιτεκτονική στην Αρχαία Ελλάδα*, Athens, 1995, p. 142.
[45] N. Kaltsas (ed.), *ΑΓΩΝ*, p. 322-368.
[46] K. Romiopoulou, *'Τα Παναθήναια'. Το πνεύμα και το σώμα. Οι αθλητικοί αγώνες στην αρχαία Ελλάδα, Κατάλογος Έκθεσης*, Athens, 1989, p. 41, 43.
[47] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 36.

Sacred groves and protection of nature in Antiquity

Many ancient sanctuaries were surrounded by sacred groves. Primarily, the trees would have offered shade and protection to the pilgrims, even though there were strict regulations forbidding camping around temples and in the sanctuaries[48]. There was a strong belief that the Gods protected sacred groves and that harming sacred trees was equivalent to disrespect for the divinity[49]. Several mythological traditions inform us about the wrath of gods if someone had dared to cut or damage sacred trees. Demeter punished very hard a man who cut wood for his house from her grove in Thessaly[50]. The Spartan King Cleomenes had a tragic death as he did not respect the sacred grove near Argos. He set the place on fire and let the Argive soldiers who had taken refuge in the sacred grove, to be burnt alive (Herodotus, 6.75; Pausanias, 2.20.8).

The protection of sacred groves was an obligation for the polis. Many inscriptions attest that ancient Greeks had established laws to prevent damage of sacred groves. The city-states also were undertaking initiatives for grooming and protection of the groves[51], which indicates their political and social importance for the civic community.

Sacred trees date back thousands of years in history and prehistory of the Mediterranean civilizations[52]. Despite their origins and multiple influences, their role in ancient Greek religion is fundamental and it is well described by mythology. Sacred trees have a primary symbolic character that is expressed through ritual. On a further level, they have a political and social significance as evidence of divine favour and protection for the polis. Wreaths of sacred trees are given as prizes to the winners of the big Pan-Hellenic athletic or artistic contests. These wreaths are depicted on inscriptions and other honorary monuments. In many cases wreaths of sacred trees are also depicted on coins as political symbols of a city or a federal league. Nevertheless, beyond symbolism and political significance, the wisdom of ancient Greek society on honoring and protecting nature around us, remains always meaningful.

---

[48] M. P. J. Dillon, "The Ecology…", p. 115, 123-124.
[49] *Ibid.*, p. 114; M. Ricl, "Sacrilege in a Sacred Forest? New Interpretation of a Recently Published Inscription from Lycia", *Belgrade Historical Review* 3, 2012, p. 27.
[50] M. P. J. Dillon, "The Ecology…", p. 119.
[51] *Ibid.*, p. 115-118,122,125,
[52] N. Kourou, "Από το Δέντρο της ζωής…", p. 29-39; A. Tranta-Nikoli, "Η σημασία του Φοίνικα…", p. 80-85. See also P. M. Turgut, "The Using of trees in Hittite Rituals", *International Journal of Agriculture, Forestry and Life Science* 3, 1, 2019, p. 22-30.

II. RÉCITS MYTHIQUES, OFFRANDES ET INTERACTIONS CULTUELLES

ENTRE LACONIE ET COLCHIDE : L'EXPÉDITION DU NAVIRE ARGOS À L'ORIGINE DES MINYENS DE SPARTE

Lucio Maria Valletta

Introduction

Le récit de l'arrivée et de l'installation des Minyens en Laconie – après qu'ils ont participé à l'expédition des Argonautes – nous est transmis de manière détaillée notamment par deux sources du V^e^ s. av. J.-C., Hérodote et Pindare. Hérodote décrit les circonstances de leur établissement en Laconie dans le cadre de la narration de la colonisation de Cyrène, avant de rapporter l'expédition perse en Lybie[1]. Pindare, pour sa part, fait référence à l'entreprise des Argonautes notamment dans la IV^e^ *Pythique*, également par rapport aux phases de l'ancienne fondation de la cité de Cyrène par Battos, parti de l'île de Théra, ainsi que de la fondation d'une colonie dans cette même île par les ancêtres de Battos[2] : à savoir certains des Minyens dont parle Hérodote, qui s'étaient établis sur le Taygète à la suite de leur retour en Laconie. À Hérodote et Pindare s'ajoute aussi le récit d'Apollonios de Rhodes.

L'autorité des deux sources les plus anciennes – Hérodote et Pindare – doit être évaluée, d'ailleurs, aussi par rapport à un patrimoine d'ouvrages dont la plupart nous sont arrivées dans un état fragmentaire par le biais d'une tradition très vaste, notamment indirecte qui nous permet, en outre, de saisir la concurrence entre traditions différentes par rapport à certains personnages ou épisodes mythiques et la diversité des buts que chaque source avait en faisant appel à ces mythes. Ces brèves prémisses doivent nous guider, nous aussi, dans le choix d'un parcours d'enquête qui s'impose comme nécessaire, en particulier par rapport à la

[1] Hérodote, IV, 145-48.

[2] L'étude la plus soignée à ma connaissance à ce sujet est celui de C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Paris, 1996 (2^ème^ éd. 2011). Notre analyse, cependant, vise plutôt à définir les dynamiques qui mènent les anciens gens d'Euphamos (les « Minyens » de Laconie) tout d'abord à s'unir à l'expédition des Argonautes et ensuite à s'installer en Laconie sur le Taygète.

mémoire d'un peuple – celui des Minyens – qui est fragmentée et pas homogène en apparence, précisément en raison des types de sources qui la transmettent.

I. Nos sources les plus complètes

Le récit d'Hérodote

Le témoignage plus ancien et suffisamment riche en détails est celui d'Hérodote (IV, 145-148), dont on remarque ici les détails les plus importants qu'il nous fournit, à savoir que[3] :

- les nouveaux venus se nommaient *Minyens*, et proclamaient descendre des héros embarqués sur le navire Argos – ayant abordé à Lemnos[4] ;
- chassés de Lemnos par les Pélasges[5], ils mirent le cap vers Lacédémone – qu'ils définissaient comme le « pays de leurs pères » – et ils installèrent leur campement sur le Taygète, demandant à habiter avec les Lacédémoniens, en ayant, pour autant, une part dans les honneurs et des lots à travers le territoire ;
- les Tyndarides avaient été du voyage d'Argos – ce qui surtout engageait les Lacédémoniens à recevoir les Minyens, à leur donner une partie du territoire et à les répartir entre les tribus. Les Minyens, aussitôt, contractèrent des mariages, donnant à d'autres comme épouses les femmes qu'ils avaient emmenées avec eux de Lemnos ;
- les Minyens sont alors devenus rapidement arrogants (ἐξύβρισαν ; ils voulaient accéder au pouvoir royal), ce qui amena les Lacédémoniens à les emprisonner avec l'intention de les tuer ;
- à cette même époque, le thébain *Théras*, descendant de Polynice[6], se préparait à partir de Lacédémone pour fonder une colonie – ayant une troupe issue des tribus – et il se chargea lui-même d'emmener un petit nombre des Minyens avec lui hors du pays.

---

[3] Dans mon énumération des contenus de ce passage d'Hérodote, je fais très souvent confiance à la traduction fournie par Ph.-E. Legrand (CUF, 1945). Pour les autres textes grecs mentionnés dans l'article, les traductions sont personnelles, sauf mention contraire.

[4] Cf. Apollonios de Rhodes, I, 607-920.

[5] Voir aussi Hérodote, VI, 137-140. Dans certaines sources (e. g. les fragments de Myrsilos de Méthymne ; voir, en général, G. Coppola, « Mirsilo di Metimna e la storia di Lesbo », dans A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Naples, 2005, p. 157-60), ces Pélasges lemniens sont à identifier avec les Tyrrhéniens qui – d'après le témoignage de Plutarque sur leur arrivée à Sparte (*Gynaikōn Aretai*, 8 = *Moralia* 247 A-E) – seraient plutôt à identifier avec ces Minyens dont nous nous occupons ici.

[6] Ce Théras était de race cadméenne, en tant que descendant de Polynice. Il était l'oncle maternel des fils d'Aristodèmos, Eurysthénès et Proclès et, tandis que ces enfants étaient encore tout jeunes, il exerçait à Sparte, à titre de tuteur, l'autorité royale.

Les Égéides de Sparte, en effet, revendiquaient leur descendance du fils de Théras qui n'a pas suivi son père dans l'expédition, et les Minyens qui restèrent dans le Péloponnèse – selon Hérodote – s'installèrent en particulier dans la région de la Triphylie, du côté des Paroréates et des Caucones, au nord de la Messénie et à l'ouest de l'Elide. Encore, la participation des Minyens à l'expédition de Théras et celle d'Héraclès lui-même et des Tyndarides à l'expédition des Argonautes nous invitent à situer, vraisemblablement, l'arrivée des Minyens dans le Péloponnèse et le processus de leur intégration dans la communauté des Spartiates au cours de la même période du processus d'enracinement du pouvoir royal des descendants d'Héraclès à Sparte.

D'ailleurs, à l'époque historique, les Minyens nous apparaissent, en particulier, comme un peuple localisé dans la région d'Orchomène[7], dans le même contexte béotien, donc, que celui duquel était originaire Théras et avec lequel les Égéides de Sparte à l'origine avaient aussi établi un lien[8]. Notons que la présence des Argonautes à Lemnos (desquels les Minyens clamaient leur origine) est attestée déjà chez Homère :

> νῆες δ' ἐκ Λήμνοιο παρέσταν οἶνον ἄγουσαι
> πολλαί, τὰς προέηκεν Ἰησονίδης Εὔνηος,
> τόν ῥ' ἔτεχ' Ὑψιπύλη ὑπ' Ἰήσονι ποιμένι λαῶν.
>
> « Des nefs sont là, en nombre, qui de Lemnos leur apportent du vin. L'envoi leur vient du Jasonide, Eunée, qu'Hypsipyle a conçu dans les bras de Jason, pasteur d'hommes[9]. »

En revenant au témoignage d'Hérodote sur les Minyens de Laconie, la remarque qu'ils font selon laquelle Lacédémone était « le pays de leurs pères » présente un intérêt particulier. Les Lacédémoniens, de leur côté, estimèrent que les nouveaux venus faisaient allusion aux Tyndarides (eux aussi en tant que participants à l'expédition des Argonautes), mais, à notre avis, Hérodote laisse entendre que ce n'est pas nécessairement à eux que les Minyens faisaient allusion.

Le témoignage de Pindare

C'est Pindare qui nous vient en aide dans la IV^e^ *Pythique*, lorsqu'il reconstruit les étapes de la colonisation de Cyrène par Battos, le chef des colons de l'île de Théra dont Hérodote parlait également.

---

[7] Hérodote, I, 146, 2.
[8] *Ibid.*, IV, 149, 2.
[9] Homère, *Iliade*, VII, 467-469 (trad. P. Mazon, CUF, 1937).

Un premier détail intéressant tient à la relation que le récit de Pindare établit entre les Minyens de Laconie en particulier, à la suite de Jason, et la Colchide (destination de l'entreprise des Argonautes) par le biais du personnage d'Euphamos – ancien roi de la ville de Ténare en Laconie – si l'on considère que c'est Médée (vv. 13-57) qui, pendant le voyage de retour du navire Argos, lui a annoncé la colonisation de Cyrène, via le récit de la motte de terre. Mais ce n'est pas seulement ce dernier détail qui nous occupe. Comme Pindare le révèle peu après, à propos de celui qui donne à Euphamos la motte de terre[10] :

- c'est sous l'aspect du roi libyen Eurypyle, fils de Poséidon (« le dieu immortel qui entoure la terre et qui l'ébranle »), qu'un dieu (Triton) donne à Euphamos la motte de terre à l'embouchure du lac Triton[11] ;
- Euphamos est lui-même « le fils princier de Poséidon, dieu des chevaux », et d'Europe, que la fille de Tityos « mit au monde sur les bords du Céphise », le fleuve qui traverse la Phocide et la Béotie.

Nous voyons donc ici que ces deux personnages partagent, chacun dans sa propre lignée, la descendance de Poséidon[12], le dieu qui, en effet, encore au temps de Pausanias (III, 25, 4-8)[13], avait son sanctuaire le plus important en Laconie précisément au cap Ténare, le lieu désigné par la prophétie de Médée où Euphamos aurait dû jeter la motte de terre, afin que lui et sa lignée puissent s'emparer de la Lybie toute entière, à l'époque où ils furent poussés à quitter leur territoire.

Il faut bien remarquer que le lien avec Poséidon était fort aussi pour les Minyens d'Orchomène, et que ce même lien est bien présent aussi dans les reliefs du trône à Amyclées[14], où il est possible d'identifier aussi[15] la présence de la mémoire des Égéides. Taygète est précisément la jeune fille éponyme du massif où les Minyens s'établirent d'après le témoignage d'Hérodote[16].

Jusque-là, donc, il émerge que la nécessité pour les gens d'Euphamos (les « Minyens » de Laconie) de refonder leur propre lignée ailleurs (vv. 50-51) – ce qui aura lieu à Lemnos (vv. 254-255) – lie leur état à celui de Jason et à l'entreprise que Pélias lui impose, à savoir récupérer la toison d'or en Colchide afin de lui

[10] Pindare, *Pythiques*, IV, 33b-49 (trad. A. Puech, CUF, 1922).
[11] Cf. Apollonios de Rhodes, IV, 1537-1622.
[12] Voir aussi Scholie à Pindare, *Pythiques*, IV, 36c, vol. II, p. 102, 11-20 (éd. A. B. Drachmann).
[13] Cf. Apollonios de Rhodes, IV, 1537-1622.
[14] Pausanias, III, 18, 10 : le double rapt de Taygète et de Alcyoné par Zeus et Poséidon ; on le verra ici de suite.
[15] Tout comme à l'endroit du Dromos : Pausanias, III, 15, 8.
[16] D'après les recherches de H. Waterhouse et R. Hope Simpson, « Prehistoric Laconia: Part II », *ABSA* 56, 1961, p. 174, on a identifié sur le Taygète le site d'Arkines qui, peut-être, correspond au siège originaire de gens connus ensuite comme « Minyens » dont Hérodote nous transmet la mémoire et qui nous témoigne des relations entre Péloponnèse et Béotie à l'âge mycénienne.

rendre le pouvoir royal sur Iolcos auquel Jason avait droit (vv. 105-108)[17]. Néanmoins, si on poursuit dans la lecture de l'ode de Pindare nous notons aussi que les Argonautes dans leur totalité sont appelés Minyens[18] ou, au moins, que la « racine » des Minyens se lie étroitement (s'agissant de leur « gloire »[19], c'est-à-dire pour leur avenir) à l'entreprise des Argonautes qui étaient partis de Iolcos en Thessalie (comme dans le récit d'Hérodote). En effet, ailleurs, Pindare (*Olympiques*, XIV, 3) parle plus précisément de Iolcos, la disant elle-même peuplée par les Minyens.

Pour l'instant, si nous acceptons la tradition à laquelle Pindare fait référence, nous n'évoquerons pas de manière trop générale une sorte de « dédoublement de l'origine des Minyens » – qui auraient gardé le lien originel avec la Laconie par le biais du personnage d'Euphamos et qui auraient acquis une nouvelle identité par la participation à l'expédition des Argonautes et l'union avec les femmes de Lemnos –, mais plus précisément un lien génétique (on le verra) entre deux communautés différentes, qui permet à l'une d'elles (celle du Ténare) de faire confiance à l'autre (celle d'Iolcos) pour se refonder sur de nouvelles bases (la « racine » de la « gloire » qui suit l'entreprise commune) et ensuite, de manière semblable à celle des Héraclides, pour pouvoir ainsi revenir dans les régions du Péloponnèse et revendiquer un droit à résider là (Pindare, *Pythiques*, IV, 254b-261), comme en témoigne aussi Hérodote.

La parenté entre les gens d'Euphamos et ceux de Jason – qui émerge aussi clairement du portrait de Jason (vv. 101-137) et de son discours (vv. 138-155) au milieu de la IV[e] *Pythique* de Pindare, et qui sera objet d'attention d'ici peu – est aussi visible chez la descendance de Poséidon dans le « catalogue » que Pindare établit des héros qui prirent partie à l'expédition : lorsque nous lisons (vv. 170-176) qu'aux trois fils de Zeus – Héraclès et les Tyndarides – s'ajoutent deux descendants de Poséidon, à savoir Euphamos (localisé au Ténare) et Périclyménos (en tant que fils de Nélée, frère de Nestor, localisé à Pylos).

Les Minyens dans le récit d'Apollonios de Rhodes

Par rapport aux informations relevées jusque-là, le récit d'Apollonios de Rhodes (I, 607-920) fournit une série de détails sur l'étape des Minyens à Lemnos (où, pour l'avenir, « la lignée d'Euphamos fut plantée »). De ce long récit d'Apollonios de Rhodes, mentionnons immédiatement les détails les plus importants pour notre reconstruction :

---

[17] Au sujet de la relation entre la toison d'or et la dignité royale – précisément avec référence au mythe des Argonautes – voir en particulier : C. Pisano, *Hermes, lo scettro e l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, Napoli, 2014, p. 163-98.

[18] Cf. Pindare, *Pythiques*, IV, 67-74.

[19] Le mot τιμαί du texte de Pindare ferait plus précisément référence aux « charges honorifiques », notamment par rapport à une place à occuper et/ou une fonction à exercer.

- seul entre toute la population mâle de Lemnos massacrée par les femmes (vv. 609-613), Hypsipyle avait épargné son père Thoas, le roi du pays (vv. 620-621) ;
- les Lemniennes se chargent des activités réservées aux hommes (vv. 627-630, 653-654) ;
- les Argonautes en général sont nommés de « Minyens » (vv. 709-711), et ce sont eux qui envoient Jason comme leur chef chez Hypsipyle (vv. 717-720) ;
- une conflictualité qui, en raison de leur proximité, persistait entre Lemnos et la Thrace (vv. 636-637, 799-801), et l'union entre les hommes lemniens et les jeunes filles thraces qu'ils avaient enlevées, à l'origine de ce « crime des Lemniennes » ;
- la proposition faite aux Minyens de s'établir à Lemnos et pour Jason – à la suite du mariage avec Hypsipyle – la dignité royale qui était de Thoas (vv. 827-829) ;
- Héraclès, de son côté, reste près du navire, volontairement, avec quelques compagnons qui s'étaient tenus à l'écart, mais il débloque cette situation d'inactivité en exhortant ses compagnons à quitter l'île et à reprendre la mer.

Ce dernier détail est intéressant s'agissant d'une dualité entre Héraclès et Jason qui, dans le récit d'Apollonios de Rhodes, devient marquée à certains moments (celui à Lemnos en est un exemple) et se résout à l'avantage de Jason, notamment après qu'Héraclès est abandonné en Mysie alors qu'il était à la recherche de son *éromène* Hylas, enlevé par les nymphes de la région.

II. La place des Minyens dans le contexte 'ethnique' de la Laconie

Il faut, d'ailleurs, évaluer l'importance de ces informations à la lumière de ce que nous pouvons reconstruire du peuplement historique du Péloponnèse et des dynamiques – pendant les âges obscures – à l'origine de la distribution des peuples dans ses différentes régions. C'est encore Hérodote (VIII, 73, 1-2) qui nous apporte des informations de manière synthétique sur tout cela, en identifiant sept peuples différents :

- deux peuples autochtones qui sont restés dans leur pays (les Arcadiens et les Cynuriens) ;
- un peuple autochtone qui habite le pays d'autrui (les Achéens) ;
- quatre peuples immigrés : les Doriens, les Étoliens, les Dryopes et les Lemniens (ces derniers à identifier avec les Minyens en raison de la localisation en Triphylie dans les anciennes villes des Paroréâtes ; cf. Hérdote, IV, 148, 4).

Par ailleurs, au sujet des peuples du Péloponnèse, la reconstruction de Strabon souligne, pour sa part, une ancienne parenté entre Doriens et Éoliens, en localisant leurs lieux de provenance commune dans la Grèce centrale – entre la Thessalie et l'Épire, en concluant que[20] :

- le dialecte dorien n'est autre que l'éolien ;
- tous les peuples grecs installés au-delà de l'Isthme – hormis les Athéniens, les Mégariens et les Doriens de la région du Parnasse – gardent encore leur appellation d'Éoliens ;
- en raison de leur isolement dans la région montagneuse de la Doride, la langue et les mœurs des Doriens ont évolué différemment ;
- les peuples installés en deçà de l'Isthme (en particulier, en Attique et dans le Péloponnèse) étaient aussi des Éoliens à l'origine mais, ensuite, des mélanges se sont produits ;
- dans le Péloponnèse, il ne resta plus que le groupe éolien et le groupe dorien.

Ces remarques de Strabon, établies sur la base du dialecte, trouvent une confirmation dans plusieurs études modernes qui ont visé à reconnaître ces affinités pour mieux reconstruire les migrations des peuples qui se sont vérifiées à la suite du déclin de la civilisation mycénienne[21].

Les ancêtres des Minyens dans le cadre des dynasties mythiques du Péloponnèse

À ce stade de l'analyse, la nécessité émerge de « revenir au mythe » et de soumettre tout ce que nous avons vu jusque-là – et notamment cette affirmation de Strabon – à l'épreuve des liens généalogiques que les anciens eux-mêmes avaient établis entre les peuples qui demeuraient dans le Péloponnèse et ailleurs. À cet égard, un fragment du *Catalogue des Femmes* attribué à Hésiode (fr. 253, éd. R. Merkelbach et M. J. West)[22], rapporte que :

---

[20] Strabon, VIII, 1, 2, C 333-334. Dans mon énumération des contenus de ce passage de Strabon, je fais très souvent confiance à la traduction fournie par R. Baladié (CUF, 1978).

[21] Voir e. g. J. L. García Ramón, *Les origines post-mycéniennes du groupe dialectal éolien. Étude linguistique*, Salamanca, 1975 ; E. Risch, « La posizione del dialetto dorico », dans D. Musti (éd.), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari, 1985, p. 13-35. D'après ces affinités, P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, 1961, p. 16, réunit les deux dialectes sous la catégorie de « dialectes septentrionaux », en distinguant les dialectes éoliens et le groupe plus jeune des dialectes doriens et du nord-ouest.

[22] Scholie à Pindare, *Pythiques*, IV, 36c, vol. II, p. 102, 11-20 (éd. A. B. Drachmann) : ζητεῖται δὲ, δι' ἣν αἰτίαν ὑπεδέξατο τὴν βῶλον ὁ Εὔφημος· καὶ οἱ μὲν, ὅτι πρωρεὺς ἦν, φαίνεται γὰρ καὶ ὁ Εὐρύπυλος ἐπιστὰς τῇ πρώρᾳ καὶ ἐπιδιδοὺς τὸ ξένιον· οἱ δὲ διὰ τὴν συγγένειαν, ἀμφότεροι γὰρ Ποσειδῶνος, ὅ τε δοὺς καὶ ὁ λαβών. ὁ δὲ Ἀσκληπιάδης τὰ ἐν ταῖς μεγάλαις Ἠοίαις παρατίθεται (Hésiode, fr. 253, éd. R. Merkelbach et M. J. West).

ἠ’ οἵη Ὑρίηι πυκινόφρων Μηκιονίκη, 1
ἣ τέκεν Εὔφημον γαιηόχωι Ἐννοσιγαίωι
μιχθεῖσ’ ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης.

« Ou telle que, à Hyria, l’avisée Mécionice qui enfanta Euphamos, en s’unissant à l’Ébranleur qui embrasse la terre dans l’amour d’Aphrodite d’or[23]. »

On voit que d’après cette tradition, la mère d’Euphamos était Mécionice, l’une des filles d’Eurotas et son épouse était Laonome, la sœur d’Héraclès. Dans les généalogies liées à la Laconie, ne manquent pas d’autres filles du dieu-fleuve Eurotas qui occupent les premiers rangs : e. g. Sparte (l’épouse de Lacédaimon, fils de Zeus et Taygète) ou Pitane (qui, comme Mécionice, s’unit à Poséidon en donnant naissance à Evadnè, à l’origine de la lignée des Iamides). Si cette ascendance maternelle d’Euphamos (en dépit de la tradition suivie par Pindare, *Pythiques*, IV, 46 ; voir ci-dessus) enracine solidement sa lignée en Laconie, sa descendance de Poséidon et sa mention à côté du Néléide Périclyménos l’encadrent dans un contexte typiquement éolien.

Par rapport à la définition des Argonautes en général comme « Minyens », cette identification des Minyens plus précisément avec les habitants de Iolcos était présente dans Démétrios de Scepsis. Ce que la scholie nous apprend est que :

ὁ γὰρ Μινύας πολλὰς εἶχεν θυγατέρας. καὶ γὰρ ὁ Ἰάσων Ἀλκιμέδης ἐστὶ τῆς Κλυμένης τῆς Μινύου θυγατρός. Στησίχορος (fr. 54, éd. T. Bergk, vol. III, p. 225) δὲ Ἐτεοκλυμένης φησίν, Φερεκύδης (*FGrHist* 3 F 104b) δὲ Ἀλκιμέδης τῆς Φυλάκου. (…) ὁ δὲ Σκήψιος Δημήτριός φησι τοὺς τὴν Ἰωλκὸν οἰκοῦντας Μινύας προσαγορεύεσθαι.

« Minyas avait plusieurs filles. En fait, Jason est fils d’Alcimède, fille de Clymène, fille de Minyas. Stésichore (fr. 54, éd. T. Bergk, vol. III, p. 225) dit qu’il était fils d’Etéoclymène, Phérécyde (*FGrHist* 3 F 104b) d’Alcimède fille de Phylax. […] Démétrios de Scepsis dit que les habitants de Iolcos étaient définis Minyens[24]. »

---

[23] Voir aussi la Scholie à Pindare, *Pythiques*, IV, 15b, vol. II, p. 99, 1-4 (éd. A. B. Drachmann) : ὁ δὲ Εὔφημος γίνεται παῖς Ποσειδῶνος καὶ Μηκιονίκης τῆς Εὐρώτα θυγατρὸς, ὃς ἔγημε θυγατέρα Ἀλκμήνης Λαονόμην, ἀφ’ οὗ ἑπτακαιδέκατος ὢν ὁ Βάττος [ὁ καὶ Ἀριστοτέλης] ἀποικίαν εἰς Λιβύην ἐστείλατο. (« Euphamos est le fils de Poséidon et de Mécionice, la fille d’Eurotas ; il épousa la fille d’Alcmène Laonome, et Battos – né de lui comme dix-septième – envoya une colonie en Lybie. »), et la Scholie à Pindare, *Pythiques*, IV, 79b, vol. II, p. 105, 7-9 (éd. A. B. Drachmann) : γυναῖκα δὲ ἔσχεν ὁ Εὔφημος Λαονόμην Ἡρακλέους ἀδελφὴν, Ἀμφιτρύωνος θυγατέρα καὶ Ἀλκμήνης. (« Euphamos eut comme femme Laonome, sœur d’Héraclès, fille d’Amphitryon et Alcmène »).

[24] Scholie à Apollonios de Rhodes, I, 230-233 (p. 28, ed. K. Wendel ; = Stésichore, fr. 288, éd. M. Davies et P. J. Finglass ; = fr. 238, éd. D. L. Page ; = fr. 54, éd. T. Bergk, vol. III, p. 225).

Le passage auquel la scholie fait référence est le suivant :

> Τόσσοι ἄρ' Αἰσονίδῃ συμμήστορες ἠγερέθοντο.
> τοὺς μὲν ἀριστῆας Μινύας περιναιετάοντες
> κίκλησκον μάλα πάντας, ἐπεὶ Μινύαο θυγατρῶν
> οἱ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι ἀφ' αἵματος εὐχετόωντο
> ἔμμεναι, ὧς δὲ καὶ αὐτὸν Ἰήσονα γείνατο μήτηρ
> Ἀλκιμέδη Κλυμένης Μινυηίδος ἐκγεγαυῖα.

> « Tel fut donc le nombre de ceux qui s'assemblèrent pour aider l'Aisonide. Tous ces héros, les peuples voisins les appelaient Minyens, car la plupart et les meilleurs se vantaient d'être du sang des filles de Minyas : ainsi Jason lui-même avait pour mère Alkimédé, fille de la Minyade Clyméné[25]. »

Cette identification de « Minyens » – qui définit les habitants de Iolcos et ensuite le peuple d'Euphamos, lorsqu'il rejoint l'expédition des Argonautes – est due au fait que Jason descendait (de sa lignée maternelle) des Minyens d'Orchomène, en tant que sa mère Alkimédé était la petite-fille (elle aussi par sa mère) du roi d'Orchomène Minyas ; et, en outre, tous les autres chefs revendiquaient pour eux-mêmes une ascendance des filles de Minyas.

Précisons dès lors que l'ascendance de Minyas n'est pas facile à retracer :

- d'après Pausanias, il était le fils de Chrysès (fils de Poséidon et de Chrysogeneia ; il est donc un descendant d'Éole par la lignée de Sisyphe ; voir ci-dessous)[26] ;
- parfois il est lui-même un fils de Poséidon[27] ;
- d'ailleurs, en tant que roi d'Orchomène et personnage éponyme des Minyens[28], il faudrait peut-être lui attribuer une place plus lointaine dans les généalogies des Éolides (on va le voir).

À côté de ces indications de type généalogique qui unissent notamment la Thessalie de Iolcos et la Béotie d'Orchomène, on relève (sous l'aspect de l'onomastique des lieux) que :

> Μινύα· πόλις Θετταλίας. ἡ πρότερον Ἀλμωνία, ἀπὸ Μινυοῦ κληθεῖσα, ἀφ' ἧς ἡ Μινύα καὶ Μινύειον καὶ Μινυηίς καὶ Μινυήιος. ἔστι καὶ ἑτέρα Φρυγίας ἐν τοῖς ὁρίοις Λυδίας. τὸ ἐθνικὸν Μινύαι.

---

[25] Apollonios de Rhodes, I, 228-233 (trad. E. Delage, CUF, 1974).
[26] Voir notamment Pausanias, IX, 34, 10 et 36, 4.
[27] Voir Hésiode, fr. 62 (éd. R. Merkelbach et M. J. West ; = Scholie à Homère, *Odyssée*, IX, 326, II, p. 507, 24-30, éd. W. Dindorf) et *PSI* (*Papiri della Società Italiana*), 1173, 78-81.
[28] Voir e. g. C. Robert, *Die griechische Heldensage*, vol. 1, *Landschaftliche Sagen* (= L. Preller et C. Robert, *Griechische Mythologie*, vol. II, 1), Berlin, Weidemann, 1920 (2ème éd. 1966), p. 54-57.

> « Minya : cité de la Thessalie – qui auparavant était nommée Almonia – nommé ainsi de Minyas. D'elle se nommaient Minya, Minyeion, Minyes et Minyeos. Il y en a aussi une autre en Phrygie, aux frontières avec la Lydie. L'appellation du peuple est Minyens[29]. »

S'il semblerait clair maintenant que l'on puisse mettre en relation les Minyens de la Béotie (Orchomène) avec la Thessalie et le royaume de Iolcos à travers les liens matrimoniaux du côté matrilinéaire, c'est d'ailleurs au côté patrilinéaire du lignage de Jason qu'il faut porter l'attention pour évaluer la portée de la participation des « Minyens » d'Euphamos à l'entreprise de Jason et des Minyens de Iolcos.

D'après la généalogie des ancêtres mâles de Jason et d'Euphamos, tous deux sont les représentants du monde éolien. En particulier[30], la tradition hésiodique, reprise de manière claire par la *Bibliothèque* du Ps.-Apollodore[31] – attribue à Éole une progéniture très riche :

> Αἰολί⸗δαι δ' ἐγ⸗ένοντο θεμιστ⸗οπόλοι βασιλῆες
> Κρηθ⸗εύς τ' ἠδ' ⸗Ἀθάμας καὶ Σίσυφ⸗ος αἰολομήτης
> Σαλμ⸗ωνεύς ⸗τ' ἄδικος καὶ ὑπ⸗έρθυμος Περιήρης
> Δηϊών] τε μέγ[ας .....] τ' ἀριδείκετος ἀνδρῶν
> [ἐν δώμ]ασιν ἠβώοντες
> [τ]ἐκοντό τε κύδιμα τέκνα·
> αὖτις δ' Αἰναρέτη τέκεν Αἰόλωι] εὐνη[θ]εῖσ[α
> ἠϋκόμους κούρας πολυήρ]ατον εἶδος ἐχούσας,
> Πεισιδίκην τε καὶ Ἀλκυόνη]ν Χ[αρ]ίτεσσιν ὁμοίας
> καὶ Καλύκην Κανάκην τε καὶ ε]ὐειδέ[α] Περιμήδην·

> « Et naquirent les Éolides, les rois qui se soignent des lois, Créthée et Athamas, et Sisyphe plein de ruses diverses, l'injuste Salmoneus, et Périérès plein d'entrain, et le grand Deioné et [Magnés ?; Minyas ?] distingué parmi les hommes […] qui grandissant dans le palais […] engendrèrent des enfants glorieux ; à son tour Enarétè, en se joignant à Eolos, engendra des filles aux beaux cheveux et à l'aspect

[29] Stéphane de Byzance, *s. v.* Μινύα (éd. M. Billerbeck, 2014).

[30] Voir A. Mele, « Aiolos e gli Aiolidai: tradizioni anatoliche e metropolitane », dans A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Naples, 2005, p. 14-16 et I. Brancaccio, « Aioleis, Aiolos, Aiolidai: ampiezza di una tradizione », dans A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Naples, 2005, p. 25-54.

[31] Ps.-Apollodore, I, 7, 3 [51] : Αἴολος δὲ βασιλεύων τῶν περὶ τὴν Θεσσαλίαν τόπων τοὺς ἐνοικοῦντας Αἰολεῖς προσηγόρευσε, καὶ γήμας Ἐναρέτην τὴν Δημάχου παῖδας μὲν ἐγέννησεν ἑπτά, Κρηθέα Σίσυφον Ἀθάμαντα Σαλμωνέα Δηιόνα Μάγνητα Περιήρην, θυγατέρας δὲ πέντε, Κανάκην Ἀλκυόνην Πεισιδίκην Καλύκην Περιμήδην. (« Eolos, devenu roi des régions de Thessalie, nomma leurs habitants Éoliens. Il épousa Enarétè, fille de Déimachos, et engendra sept fils, Crètheus, Sisyphe, Athamas, Salmoneus, Dèion, Magnès et Périérès, et cinq filles, Canacè, Alcyonè, Péisidicè, Calycè et Périmèdè. » ; trad. J.-C. Carrière et B. Massonie, *La Bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée*, Besançon 1991).

désirable Péisidicè et Alcionè, semblables aux Charites, et Calycè, et Canacè et la gracieuse Périmèdè[32]. »

Nous voyons donc qu'Éole eut cinq filles, et sept garçons (Créthée, Athamas, Sisyphe, Salmoneus, Périérès, Deioné et [Magnés ? ; Minyas ?])[33], si on fait confiance au témoignage parallèle du Ps.-Apollodore pour combler la lacune. Une si riche descendance implique aussi une très large diffusion – partout dans le monde grec – des peuples qui faisaient référence à ces personnages en tant que leurs ancêtres :

- Athamas était considéré comme le roi de Thèbes et de la Béotie par des sources plus tardives (e. g. Ps.-Apollodore, I, 9, 1 [80] ; Strabon, IX, 5, 8, C 433[34] ; Pausanias, IX, 24, 1-3 ; 34, 5-6) et le roi de Halos et de la Thessalie par Hérodote (VII, 197)[35], où il était né (Ps.-Apollodore, I, 7, 3 [51])[36]. Son fils, Phrixos, établit le premier lien entre le royaume de son père et la Colchide sur laquelle régnait Aiétès – lorsqu'il a échappé à la mort de la main de son père[37] et s'est réfugié dans le royaume de Colchide, où il a sacrifié le bélier à la toison d'or en donnant cette dernière au roi Aiétès qui l'avait accueilli et lui avait donné sa fille Chalciopè pour épouse ;
- Périérès était l'ancien roi de Messénie – appelé par les Messéniens à régner sur leur région après la mort de la dynastie autochtone de Polycaon (Pausanias, IV, 2, 2) – qui établit son pouvoir dans la région à la suite également de son mariage avec l'argienne Gorgophoné, fille de Persée. C'est son fils aîné Aphareus qui a accueilli son cousin Nélée – exilé de Iolcos (où régnait son frère Pélias) – jetant ainsi les bases de la royauté des Néléides de Pylos (Pausanias, IV, 2, 4-5) ;
- Sisyphe (si on suit le témoignage de Pausanias) était l'ancêtre du roi d'Orchomène, Minyas éponyme des Minyens. D'ailleurs, d'après des études plus récentes[38], on estime que dans la lacune du fragment d'Hésiode, parmi les enfants d'Éole, était mentionné précisément Minyas

[32] Hésiode, fr. 10a, 25-34 (éd. R. Merkelbach et M. J. West, 1983).
[33] Voir e. g. C. Robert, *Die griechische Heldensage* …, p. 51-53.
[34] Strabon nous informe plus précisément qu'Athamas avait fondé la ville d'Halos de Phtiotide. Néanmoins, R. Baladié (CUF, 1996, p. 158 n. 2) remarque que le héros avait fondé cette ville après s'être établi en Thessalie, ayant auparavant régné sur la Béotie. La version qui fait d'Athamas un roi béotien et celle qui en fait le roi de Halos ne sont donc pas du tout incompatibles.
[35] Voir en particulier l'analyse de I. Brancaccio, « Aioleis, Aiolos, Aiolidai … », p. 28.
[36] Voir e. g. C. Robert, *Die griechische Heldensage* …, p. 41-51 ; M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, 1985, p. 67 et n. 84.
[37] Ps.-Apollodore, I, 9, 1 [81-82]. Voir aussi Pausanias, IX, 34, 7.
[38] M. L. West, « The Hesiodic Catalogue : Xouthids and Aiolids », *ZPE* 13, 1983, p. 27-30 et *idem*, *The Hesiodic Catalogue* …, p. 60 et n. 65, 64-66, 173 et 175 ; I. Brancaccio, « Aioleis, Aiolos, Aiolidai… », p. 37-38.

(voir ci-dessous) – aussi si on considère que dans la tradition hésiodique Magnès est le fils de Zeus et Thyia[39];
- Créthée était considéré, quant à lui, le fondateur du royaume de Iolcos.

À propos du conflit entre Nélée et Pélias pour la royauté sur Iolcos[40], nous voyons que :
- Tyro – fille de l'Éolien Salmoneus et épouse de son oncle Créthée (d'après un critère endogamique) – s'est unie à Poséidon et a engendré ainsi les jumeaux Pélias et Nélée ;
- avec Créthée, par ailleurs, elle a donné naissance à Aison (le père de Jason), Phérès et Amythaon[41].
- Aison (et donc Jason) est de la lignée d'Éole, alors que Nélée et Pélias sont de la lignée de Poséidon – le dieu qui avait également engendré Euphamos et qui a enlevé la jeune Alcyoné[42] (Pausanias, III, 18, 10 ; avec laquelle il a engendré Hyrieus[43] ; avec Taygète Zeus a engendré Lacédaimon).

Quelques premières conclusions peuvent dès lors être tirées (d'après lesquelles émerge tout d'abord la centralité du Poséidon « des Éoliens ») :
- si, donc, Euphamos ne peut pas être étroitement lié à la lignée d'Éole et de ses descendants, il semblerait que son mythe soit fabriqué de manière qu'il leur soit néanmoins lié par la descendance de Poséidon qu'il partage avec certains Éolides ;
- si dans la tradition hésiodique (fr. 10a, 25-34, éd. R. Merkelbach et M. J. West ; ci-dessus) il faudrait vraiment exclure que le roi d'Orchomène Minyas soit le septième fils d'Éole – dans la tradition acceptée par Pausanias (IX, 34, 6-9 et 36) son père Chrysés était également un fils de Poséidon, qui était intervenu dans la lignée de l'éolide Sisyphe, lorsqu'il s'unit à la petite-fille de ce dernier, Chrysogeneia.

Néanmoins, pour ce qui concerne la tradition hésiodique (outre éventuellement dans le fr. 10a, 25-34, éd. R. Merkelbach et M. J. West), on retient que :

---

[39] Hésiode, fr. 7 (éd. R. Merkelbach et M. J. West).
[40] Voir e. g. Homère, *Odyssée*, XI, 235-259, et Hésiode, fr. 30 (éd. R. Merkelbach et M. J. West).
[41] Voir e. g. C. Robert, *Die griechische Heldensage …*, p. 29-41. Au sujet des personnages de Nestor et Amythaon : *ibid.*, p. 190-196 et 196-202.
[42] Le lac Alcyonien (τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην ; Pausanias, II, 37, 5 ; près de la ville de Lerne) avait la même fonction d'accès aux enfers que le sanctuaire de Poséidon au Ténare (Pausanias, III, 25, 5).
[43] L'éponyme de la ville béotienne de Hyria, qui revient aussi dans le nom de Hyraios, le fils d'Egée, l'éponyme de la dynastie des Égéides. Voir Pausanias, III, 15, 8, et A. Faustoferri, *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathykles al servizio del potere*, Napoli, 1996, p. 91.

- Minyas est attesté aussi dans Hésiode, fr. 70, 30-35 (éd. R. Merkelbach et M. J. West)[44] – un fragment à comparer avec le témoignage de Pausanias que nous venons de mentionner ;
- on trouve, tout d'abord, deux séquences généalogiques : Andreus – Étéocle et Minyas – Orchomenos ;
- il est aussi probable qu'il s'agisse d'une seule lignée Minyas – Orchomenos – Andreus – Étéocle[45].

Dans le cadre de traditions concurrentes – qui montrent tout d'abord un important dégré de « plasticité » dans leur processus de « fabrication » – il s'agit de considérer une série de liens généalogiques alternatifs qui (par rapport au témoignage de Pausanias) font remonter « la lignée de Minyas » aux générations d'Éole et de ses fils (ce qui semblerait autoriser aussi à combler avec le nom 'Minyas' la lacune dans Hésiode, fr. 10a, 25-34, éd. R. Merkelbach et M. J. West), de manière qu'elle s'adapte à la génération des autres descendants d'Éole (e. g. Jason, Peryclimène) tout d'abord – protagonistes de l'expédition des Argonautes, qui autrement sont ainsi appelés « Minyens ».

III. La fonction de l'expédition du navire Argos pour les Minyens en tant que peuple

Prenant pour point de départ un détail de la narration d'Hérodote (VII, 147), décrivant Xerxès qui voit « des vaisseaux d'Égine et du Péloponnèse qui transportaient du blé en Grèce, venant du Pont-Euxin », Jacqueline Christien[46] pose la question de savoir si le mythe des Minyens en tant que descendants des Argonautes soit, en effet, un récit qui visait à légitimer notamment une présence

---

[44] Hésiode, fr. 70, 29-35 (éd. R. Merkelbach et M. J. West ; = *PSI* 1383, ed. Bartoletti; *P. Yale* 1273, ed. R. Merkelbach) :

..... .]μεν Κοπρεὺς [..... .. φί]λος υ̣ἱός·
..... . υἱ]ωνὸς μεγαλήτορο[ς Ὀρχ]ομενοῖο
[σ]ὺν ἵπποισι καὶ ἅρμασι [..]....οισιν
ἣ δέ οἱ ἐν με]γάροις θεοείκελα γείνατο τέκνα
Ἄργυννόν θ'] ἥρωα καὶ Ἵππoκλον μεγάθυμον·
....]ην Ἀνδρεΐδης Ἐτέοκλος ὄπυιεν
..... Ὀρχομ]ενοῖο πάϊς Μινυηϊάδαο·

« […] Copreus, fils bienaimé […], le petit-fils du courageux Orchomène, […] avec des chevaux et des chars […], et dans la maison elle lui engendra des fils semblables aux dieux, le héros Argynnos et le magnanime Hippoclos ; […] prit en épouse Etéocle le fils d'Andreus […] le fils d'Orchomène, fils de Minyas. »

[45] On voit, en effet, que le fils d'Andreus, Etéocle, et le petit-fils d'Orchomenos, Copreus, auraient épousé les filles de Leucon et, donc, les petites-filles d'Athamas (le fils d'Éole, chez Pausanias, associé par Andreus au gouvernement de la Béotie).

[46] J. Christien, « Les Péloponnésiens et la Mer Noire », dans O. Lordkipanidzé, P. Lévêque *et alii* (éd.), *Sur les traces des Argonautes. Actes du 6e symposium de Vani (Colchide), 22-29 septembre 1990*, Besançon, 1996, p. 141-150.

régulière de Sparte sur la mer Noire dans la deuxième moitié du VI^e^ s. av. J.-C, en concluant plutôt qu'une présence et un intérêt de ce type devaient être une priorité des cités de l'Argolide aussi bien que de l'Arcadie, qui donnaient sur le Golfe Saronique (e. g. Épidaure, Trézène, Hermionè, Halieis). Déjà quelques années auparavant[47], J. Christien avait abordé la question du témoignage d'Hérodote au sujet des Minyens ayant alors conclu qu'elle pouvait là faire référence à un cas où des groupes d'étrangers avaient débarqué au Ténare en revendiquant un lien avec les Tyndarides ayant pris part à l'expédition des Argonautes pour pouvoir s'installer sur le Taygète.

De notre côté – suivant la perspective culturelle de la création des récits qui, dans l'établissement au fil de l'histoire des rapports spatiaux entre régions et peuples différents, créent un arrière-plan fictif expliquant la situation présente[48] – nous considérons qu'il faut d'abord prendre en compte un réseau de liens généalogiques qui impliquaient eux aussi des régions différentes de la Grèce – Iolcos (avec Créthée et Tyro, aussi bien que Pélias et Aison), la Messénie (avec Périérès et ensuite Nélée), la Béotie (avec Athamas et Minyas), la Thessalie (berceau des Éolides) – jusqu'à comprendre des régions éloignées comme la Colchide (avec le cas de Phrixos), et duquel certains récits mythiques, comme celui de l'expédition des Argonautes, nous permettent de conserver la mémoire.

S'agissant de cette « perspective spatiale », il convient de considérer au moins deux éléments différents – en relation réciproque – qui déterminent la formation de ces réseaux au fil des générations et qui – dans la fabrication de ces récits – sont décrits comme nécessaires à la préservation de son propre lignage et du pouvoir qui lui a été attribué :

- les conditions d'un contrat de « mariage légitime » entre les représentants des élites ;
- le phénomène, enfin, central dans cette reconstruction, du déplacement du pouvoir d'un certain lignage d'une région à l'autre, dans des formes différentes impliquant aussi celles « canoniques » de l'exil ou de la colonisation.

Alors en avait-il déjà été ainsi pour Phrixos (le fils d'Athamas) – qui échappe à son père en Colchide en emmenant le bélier à la toison d'or – puis pour

[47] J. Christien, « L'étranger à Lacédémone », dans R. Lonis (éd.), *L'Étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études ancienne, Nancy, mai 1987*, Nancy, 1992, p. 147-167.
[48] Il s'agit de ceux que M. Giangiulio, « Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle », dans *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*, Rome, 1983, p. 785-846, appelait « miti di precedenza » qui, pour ainsi dire, étaient expression du regard que les Grecs eux-mêmes jetaient sur des régions et des peuples qui auparavant leur étaient inconnus (c'est aussi le cas d'Héraclès en Scythie, d'après le témoignage d'Hérodote ; voir L. M. Valletta, « Héraclès et les Scythes dans la mémoire des Grecs de la mer Noire. Quelques réflexions sur Hdt. IV 8-10 », *História: Questões e Debates*, vol. 69.1 [Jan. – Jun. 2021], p. 183-211).

les Minyens d'Euphamos – qui, exilés de leur territoire, rejoignent l'expédition des Argonautes – et, enfin, pour Jason, si on tient compte de l'articulation de sa mention dans le récit de la *Théogonie* d'Hésiode[49].

En particulier, par rapport à ces différentes entreprises des héros grecs dans le secteur de la mer Noire – qui leur était étranger – un détail émerge aussi de ce passage d'Hésiode : le mariage de Jason avec Médée, la jeune fille du roi de la région, Aiétès (qu'Hésiode définit comme le « nourrisson de Zeus »). À propos d'un contrat de « mariage légitime » avec des femmes nobles indigènes des lieux où les héros grecs arrivent, nous avons relevé le cas du mariage des Minyens avec les femmes de Lemnos (et, à leur retour en Laconie, le mariage avec des Lacédémoniennes). Encore, dans le cas de Phrixos, à son arrivée en Colchide ce dernier prend pour épouse Chalciopè, également une fille d'Aiétès[50].

Ce sont donc ces types d'interactions – bien définies, d'ailleurs, dans la fabrication des récits mythiques – qui révèlent certains aspects concernant la manière dont ces échanges entre peuples et régions différentes se déterminent aussi au fil de l'histoire dans le bassin de la mer Méditerranée, y compris la mer Noire. Ces deux aspects – l'expédition dans une région éloignée inaugurée par un certain héros (e. g. pour accomplir une entreprise qui lui avait été confiée) et la possibilité qui s'en suit de (re)fonder sur des nouvelles bases (grâce aussi à un mariage) un prestige et un pouvoir qui risquent sinon de s'évanouir – ne sont pas complètement séparables, dans la mesure où, précisément, ces mythes façonnent la mémoire des Grecs ; ainsi représentent-ils aussi le langage que ces derniers utilisent pour établir des contacts avec les populations indigènes.

Ce sont précisément ces questions – il nous semble – qui ont fait l'objet de certaines recherches ces dernières années au sujet de la mer Noire et de la présence grecque dans les régions qui entourent son bassin, parmi lesquelles la Colchide occupe une place privilégiée[51]. De notre côté, nous avons choisi un cas

---

[49] Hésiode, *Théogonie*, 956-962 et 992-1002.

[50] Voir aussi Ps-Apollodore, I, 9, 1 (83). On voit aussi, d'après le même passage d'Hésiode, *Théogonie*, 956-957, que la sœur de Aiétès était Circé, au centre d'un récit mythique analogue qui a comme protagoniste un autre héros grec, cette fois-ci Ulysse (Homère, *Odyssée*, X). D'après la tradition transmise par Diodore de Sicile, V, 45-47, Circé était, au contraire, une des filles de Aiétès.

[51] Voir e. g. O. Lordkipanidzé, P. Lévêque (éd.), *Le Pont-Euxin vu par les Grecs : sources écrites et archéologie. Symposium de Vani (Colchide), septembre-octobre 1987*, Besançon, 1990, et O. Lordkipanidzé, P. Lévêque *et alii* (éd.), *Sur les traces des Argonautes. Actes du 6e symposium de Vani (Colchide), 22-29 septembre 1990*, Besançon, 1996. Sans entrer dans les détails de chaque recueil que je viens de mentionner, relevons que, parmi les sujets à l'ordre du jour, certains concernaient e. g. : l'image de ces régions découlant des sources écrites et archéologiques (e. g. J.-P. Morel ; J. Vinogradov, I. Domanskij, K. K. Marčenko, O. Lordkipanidzé, T. Mikéladzé, dans le premier volume), l'étude des croyances religieuses (e. g. N. Matiashvili, dans le même volume), la fonction historique de ces mythes dans les villes de la côte de la mer Noire (D. Braund, dans le deuxième volume), le rôle du mythe des Argonautes en tant que récit mettant en communication l'Orient et l'Occident du bassin de la mer Méditerranée (D. Plácido Suarez, dans le deuxième volume) – et dans plusieurs de ces recherches l'attention se focalise notamment sur les époques archaïque et classique.

tout à fait spécifique – celui des Minyens de Laconie – pour montrer la fonction de ce genre de mythes (et aussi de régions éloignées comme la Colchide) dans le processus d'affirmation et de légitimation d'un certain groupe humain aussi par rapport à ses revendications à habiter dans une région de laquelle ils étaient de quelque manière chassés.

L'expédition des Argonautes comme épreuve de vaillance pour la formation de l'identité des Minyens

D'après Hésiode déjà, à l'origine de l'expédition des Argonautes se trouve l'épreuve que Pélias impose à Jason pour lui rendre le royaume auquel celui-ci avait droit – et Pélias l'avait usurpé à Aison – qui comporte, par ailleurs, son union avec Médée. On pourrait comparer cette épreuve à celles qui ont été imposées à d'autres héros dans divers mythes (par exemple, la chasse au sanglier de Calydon) ou bien aux trois épreuves qu'Aiétès impose à Jason pour lui remettre la toison d'or et que le jeune dynaste peut réussir seulement avec l'aide de Médée. Au sujet de ce dernier point, nous avons vu, en effet, que plusieurs héros prirent part à l'expédition des Argonautes :

- c'est les cas des Tyndarides (voir aussi le combat entre Pollux et le roi des Bebrykes en Bythinie ; Apollonios de Rhodes, II, 1-97) – et Pausanias (III, 19, 7) évoque la statue d'Arès que les Dioscures avaient ramenée de la Colchide ;
- et un lien pareil avec la mer Noire est attesté aussi au sujet des Atrides (la dynastie qui reçut le pouvoir sur la Laconie après les Tyndarides), par rapport à l'oracle imposant à Oreste et Pylade de remporter la statue d'Artémis de la Tauride, que Pausanias (III, 16, 7) reconnaît dans la statue cultuelle d'Artémis *Orthia* à Limnae.

Au sujet des deux régions de la Colchide et de la Tauride, on observe que les rois de ces deux régions (Aiétès en Colchide et Persée en Tauride) étaient frères, fils d'Hélios, et ils avaient pour trait commun la cruauté[52]. S'agissant de ces transferts de statues, par rapport à leurs implications identitaires, François de Polignac observe comment l'installation du culte d'Artémis Ephésienne à

[52] À ce sujet, voir notamment Diodore, IV, 45-47. Dans ce dernier chapitre, par rapport au bélier à la toison d'or, il est intéressant que Diodore inclut aussi le récit alternatif selon lequel le « bélier » aurait été le précepteur de Phrixos, nommé précisément Crios (« bélier »), qui est sacrifié aux dieux lorsque le roi des Scythes tomba amoureux de Phrixos à l'occasion de sa visite en Colchide, et après avoir été écorcé sa peau est clouée au temple. Par rapport à ce récit, un oracle prophétisa à Aietes qu'il mourrait « le jour où des étrangers aborderaient et emporteraient la peau de Crios » (trad. A. Bianquis, Les Belles Lettres, 2018). Cette histoire – aussi à la lumière de la colonisation de Cirène par les descendants des Minyens d'Euphamos et du processus de fondation à Cyrène de la fête des Carneia – à Sparte trouve un parallèle intéressant dans l'histoire du devin Crios, fils de Teocles (Pausanias, III, 13, 3-4).

Marseille est le symbole concret de « l'intégration des suppliants dans la cité qui ainsi est refondée sur de nouvelles bases »[53].

Dans cette même perspective – en particulier par rapport à la relation entre contrat de mariage et droit à partager le pouvoir que j'ai décrite auparavant, et tout en tenant compte de la reconstruction que nous venons d'accomplir – on explique aussi la remarque que Polignac fait dans la même contribution, précisément au sujet des Minyens, à propos des paradigmes culturels qui caractérisent le récit de l'expulsion des Minyens de la Laconie en vue de la colonisation de l'île de Théra dans le récit d'Hérodote (en particulier le détail du travestissement des Minyens prisonniers avec les vêtements de leurs épouses spartiates) qui renvoyait aux rites d'inversion des jeunes gens préliminaires à l'acquisition du statut de citoyen mûr à la suite de l'accomplissement d'un mariage légitime.

Par rapport à la légende de l'installation des Minyens sur le Taygète, il faut, enfin, souligner – si on tient compte de la tradition accueillie par Éphore – qu'il est probable que, à l'époque de la venue des Doriens dans le Péloponnèse sous la guide des Héraclides, il y ait eu aussi l'établissement d'autres groupes d'étrangers dans le territoire de la Laconie (Éphore, *FGrHist* 70 F 117, cité par Strabon, VIII, 5, 4, C 364-365 ; ce qui est en cohérence avec le témoignage de Hérodote, IV, 145, 5), que les nouveaux seigneurs de la région ont accueilli en leur accordant une portion de territoire sur laquelle ils pouvaient s'installer.

Ces derniers éléments, par ailleurs, nous invitent – selon nous – à reprendre ici le mythe du double rapt de Taygète par Zeus et de Alcyoné par Poséidon, gravé sur le trône d'Amyclées, et du personnage de Lacédaimon issu de l'union des premiers deux. C'est bien par rapport à la fonction royale de Zeus, qui se met en action dans cette union, que Taygète va nommer le massif qui marque la frontière de la région et, par ailleurs, l'enfant issu de cette union va donner son nom à la région elle-même. Pour cela, donc, le campement des Minyens sur le Taygète (tout en refondant sur de nouvelles bases – comme nous l'avons vu, en reprenant aussi l'étude de F. de Polignac – l'ancien lien identitaire avec Poséidon, le Ténare et Euphamos) se configure comme la transition nécessaire à cette nouvelle refondation, dans la mesure où celle-ci intègre à la précédente dimension maritime de Poséidon celle qui est enracinée sur le territoire dont Zeus est l'expression.

En synthèse, donc, et en tenant compte des premières conclusions d'ordre généalogique que nous avons tirées précédemment, concernant le façonnement de la légende des « Minyens » de Laconie, nous savons que :

---

[53] F. de Polignac, « Mythes et modèles culturels de la colonisation grecque archaïque », dans A. Stazio et S. Ceccoli (éd.), *Mito e Storia in Magna Grecia*, *Atti del Trentaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 4-7 ottobre 1996)*, Tarante, 1997, p. 167-187, surtout p. 174 (pour la citation).

- un groupe humain (le gens d'Euphamos), à l'origine installé en Laconie (en particulier, dans la région du Ténare ; Pindare, *Pythiques*, IV, 43-49), doit partir en exil à la suite de bouleversements peu connus dans la région ;
- en raison de la proximité des gens d'Euphamos avec le monde des descendants d'Éole – une proximité retraçable (comme nous l'avons vu) notamment par rapport à l'intervention de Poséidon dans les généalogies éoliennes – ils purent se joindre à l'expédition des Argonautes. À cet égard, nous rappelons en particulier deux choses : d'abord, l'importance du dieu Poséidon et de son culte soit pour les Minyens d'Orchomène (les Minyens « originaires »), soit pour ceux du Ténare. Ensuite, il convient de relever la descendance commune (*syngeneia*) de Poséidon qu'Euphamos partage avec plusieurs personnages clés dans cette légende, liés au monde éolien ;
- dans le cadre de la légende des Argonautes, le nom de « Minyens » est tout d'abord à attribuer aux gens d'Iolcos[54], en raison du fait que du côté maternel leur chef Jason descendait du roi d'Orchomène, Minyas ;
- en raison du rôle central de Jason et de son peuple dans l'expédition des Argonautes, l'appellation est transférée aux Argonautes en général[55] de la même manière que, dans l'*Iliade*, tous les peuples sous le commandement d'Agamemnon et Ménélas sont appelés « Achéens ». C'est ainsi que les gens d'Euphamos reçoivent le nom de « Minyens » (c'est-à-dire la marque d'une nouvelle identité, réaffirmée aussi au Ténare par le culte de Poséidon) ;
- pour tous les groupes humains qui y participent, l'entreprise des Argonautes a donc une même fonction – celle de renforcer ou de refonder sur de nouvelles bases pour l'avenir une existence alors mise en danger. C'est le cas de Jason, auquel son oncle Pélias impose l'entreprise de ramener la toison d'or à Iolcos pour lui remettre le pouvoir royal. De la même manière, les gens d'Euphamos, chassés de leur territoire, pourront ainsi revendiquer leur droit à s'installer à nouveau dans « le pays de leurs pères » (Pindare, *Pythiques*, IV, 257 ; Hérodote, IV, 145,4) ;
- l'accomplissement de cette nouvelle « gloire » (en reprenant la traduction par A. Puech de Pindare, *Pythiques*, IV, 69, CUF). Cet accomplissement, d'ailleurs, doit se réaliser concrètement selon certaines dynamiques qui se répètent (et qui rapprochent le statut d'un peuple en danger de celui des adolescents au sein de leur communauté[56]). Il y a tout d'abord un but à atteindre : une épreuve à réussir, par exemple, qui implique aussi la

[54] Voir e. g. Pindare, *Olympiennes*, XIV, 3 ; Scholie à Apollonios de Rhodes, I, 230-233.
[55] Pindare, *Pythiques*, IV, 67-74 ; Apollonios de Rhodes, I, 228-33.
[56] Voir F. de Polignac, « Mythes et modèles culturels... », p. 176-177, 181-182.

nécessité de ramener des objets dans les régions d'origine[57]. Ensuite, il y a la nécessité d'établir des unions matrimoniales pour, en effet, fonder un peuple nouveau[58]. Enfin, il y a la nécessité – dans le cas de l'installation des Minyens en Laconie – que cette refondation s'accomplisse par le biais de leur intégration dans la configuration de la royauté que Zeus avait fondé au niveau régional. Cela grâce à l'union de Zeus avec Taygète[59] et l'engendrement de Lacédaimon. Dans le cas des Minyens, donc, leur refondation en tant que peuple implique également l'intégration entre la précédente dimension maritime de Poséidon et une nouvelle de nature territoriale, dont Zeus est l'expression.

L'expédition des Argonautes en tant que mémoire dans le contexte des migrations des peuples au début de l'époque archaïque

S'agissant, donc, d'évaluer ces récits mythiques[60], il ne faudrait surtout pas exclure *a priori* la possibilité qu'ils gardent la mémoire des migrations et des contacts entre peuples différents : une possibilité qui, en effet, risque de rester cachée aux yeux d'une lecture trop rationnalisante. Il s'agit précisément des peuples qui, par exemple, ont aussi tracé les routes entre le bassin de la mer Égée et celui la mer Noire (entre Occident et Orient), et qui (dans notre cas) permettent également de comprendre les traits culturels de la civilisation spartiate qui sinon restent ambigus, et de saisir au même temps certaines dynamiques particulières, comme celles à l'origine de la migration des « Doriens » dans le Péloponnèse.

Nous retrouvons, bien sûr, les traces de cette mémoire dans l'œuvre organique d'historiens comme Hérodote, mais surtout dans des ouvrages qui nous sont parvenus de manière fragmentaire tels les fragments des poètes et les histoires locales, rassemblés jadis par Felix Jacoby.

Quelques mots de conclusion

En résumant brièvement, le cas des Minyens de Laconie – représentant un petit groupe humain dans le panorama des peuples présents dans le Péloponnèse aux âges obscurs aussi bien que parmi les protagonistes de l'expédition des Argonautes dans leur totalité – nous offre la possibilité de réfléchir aux

[57] On peut évoquer, entre autres, la toison d'or (Jason), la motte de terre (Euphamos), la statue d'Ares (les Tyndarides), la statue d'Artémis (les Atrides).

[58] C'est le cas, par exemple, de l'union des gens d'Euphamos avec les Lemniennes, de Jason avec Médée, ou déjà le cas du mariage de Phrixos avec Chalciopè.

[59] Le massif où les Minyens installèrent leur campement prit le nom précisément du personnage de Taygète.

[60] Par « évaluer les récits », nous comprenons qu'il convient de prendre en considération les articulations internes des traditions mythiques, comme dans le cas des différentes étapes du voyage des Argonautes.

dynamiques d'interactions entre groupes humains différents qui, au fil du temps, ont créé un riche réseau de contacts qui, dans les recherches de ces dernières décennies, ont amené deux chercheurs, Peregrine Horden et Nicholas Purcell à parler de la mer Méditerranée comme d'une « mer corruptrice »[61], en faisant allusion aux possibilités de contacts et d'échanges qu'elle favorisait. Plusieurs études successives (qui souvent se sont focalisées sur la période haut-archaïque ou sur le passage de l'âge du Bronze à l'âge du Fer) ont, d'ailleurs, montré que cette « action corrompante » se réalisait à plusieurs niveaux, du commerce et des différentes techniques artisanales jusqu'au partage d'une série de pratiques ayant représenté un véritable « code culturel » qui permettait à ces groupes d'interagir effectivement entre eux.

Dans ce type de réflexion, la possibilité de faire dialoguer entre elles des sources différentes au sujet des Minyens – en les soumettant ainsi les unes à l'épreuve des autres et surtout en les observant dans la forme qui était typique à plusieurs d'entre elles, la généalogie – permet, selon nous, d'apporter des suggestions de réponse à des questions qui autrement resteraient obscures.

[61] P. Horden et N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000.

LA THRACE COMME CHEMIN ?
AUTOUR DES LIENS CULTUELS ENTRE THRACES ET CITÉS NORD-ÉGÉENNES ET PONTIQUES

Maguelone Bastide

Les dynamiques religieuses entre Pont-Euxin et mer Égée traversent-elles la Thrace ? Le littoral occidental de la mer Noire et le littoral septentrional de la mer Égée ont pour points communs, non seulement d'avoir été progressivement colonisés par des cités grecques, mais aussi de constituer les limites méridionales et orientales de la Thrace.

Nous nous demanderons à partir de quelques exemples archéologiques dans quelle mesure les échanges ou transferts religieux qui ont lieu entre cités ou colonies grecques traversent la Thrace, c'est-à-dire, si ces dynamiques ont pu, d'une façon ou d'une autre, contribuer à la transformation de cette région[1].

Les modes de transfert les mieux connus pour la période qui nous intéresse, entre le début de la colonisation de la mer Noire au VII^e^ s. et les invasions celtes de 281-277 av. J.-C., sont ceux liés aux relations coloniales, notamment entre Milet, Mégare et leurs colonies respectives, et du côté de la mer Égée, entre Thasos, Samothrace et leurs colonies respectives.

Nous nous intéresserons dans un premier temps aux liens tissés entre Milet et ses colonies d'un point de vue cultuel, à l'époque archaïque, puis, pour la même période, aux relations entre les lieux de culte thasiens et ceux des établissements de Thrace égéenne.

Enfin, nous verrons à travers l'exemple de Seuthopolis que c'est essentiellement à partir de l'époque hellénistique que les établissements de l'intérieur de la Thrace deviennent des acteurs à part entière des dynamiques religieuses régionales.

I. Communauté de cultes dans les colonies milésiennes pontiques

En ce qui concerne les colonies sur le littoral occidental de la mer Noire, l'étude de D. Chiekova, qui s'est efforcée de saisir autant que possible « le

[1] Pour ce faire, nous nous appuyons notamment sur les recherches menées dans le cadre de notre thèse de doctorat, soutenue le 16 décembre 2019 à l'Université Paris Nanterre, et dont la publication est en préparation sous le titre *Les lieux de culte en Thrace du VIII^e^ au III^e^ s. av. J.-C.*

croisement entre les traditions apportées par les colons milésiens et mégariens et celles du pays qui les a accueillis », fait une synthèse principalement appuyée sur les sources épigraphiques[2]. Des fouilles archéologiques récentes ont parfois permis de renforcer certaines concordances, mais davantage entre les colonies d'une même métropole, qu'entre une métropole et ses colonies, par exemple à Apollonia du Pont[3].

Apollon « Médecin »

Le principal culte de cette cité à l'époque archaïque, celui à Apollon « Médecin » (*Ièтros*), est commun aux premières colonies milésiennes de la mer Noire, Olbia et Istros. Apollon *Ièтros* s'est vu consacrer le plus ancien *téménos* dans les deux cités[4]. À Olbia, son culte est attesté par un *Ièтrôon* dans le *téménos* occidental dès le début du VI^e^ s. av. J.-C.[5] À Istros, le culte d'Apollon *Ièтros* revêtait une importance spécifique, car il s'agissait de la divinité tutélaire de la cité, comme à Apollonia du Pont. Son culte est attesté par de nombreuses inscriptions, et il est très probable que le temple *A'* de la « zone sacrée », construit vers le milieu du VI^e^ s. av. J.-C., lui ait été consacré[6].

À Apollonia du Pont, l'emplacement du sanctuaire a été définitivement établi par la découverte d'une dédicace en 2013[7] sur une coupe datée du milieu du VI^e^ s. av. J.-C. Elle conserve intacte la formule dédicatoire et son destinataire : [...]νας μ' ἀνέθηκε τἀπόλλωνι τῶι Ἰατρῶι ho Κνίδιος. La coupe a été découverte dans une fosse sur l'île de Saint-Cyriaque, où les fondations de deux temples et autels ont été mis au jour. Le premier, remontant à la fin de l'époque archaïque, présente des éléments architecturaux communs à Milet, Didymes et

[2] D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^e^-I^er^ siècles avant J.-C.)*, Bern, 2008.

[3] Sur les vestiges archéologiques de cette cité, voir *in fine* A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie (exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre 2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019)*, Sofia, 2019.

[4] D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse…*, p. 22.

[5] A. S. Rusyaeva, « Investigations of the Western Temenos of Olbia », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 1, 1, 1995, p 81.

[6] P. Alexandrescu et M. Alexandrescu Vianu, « I. Histoire et stratigraphie », dans P. Alexandrescu (éd.), *Histria : les résultats des fouilles. VII, La zone sacrée d'époque grecque : fouilles 1915-1989*, Bucarest, 2005, p. 83-84 ; A. Sion, K. Zimmermann et P. Alexandrescu, « Bothroi, autels et bases », *ibid*., p. 211-212 ; A. Avram et I. Bîrzescu, « Fouilles récentes dans la zone sacrée d'Istros », *Études de lettres* 1-2, 2012, p. 6.

[7] K. Panayotova, M. Damyanov et T. Bogdanova, « Hramov kompleks na o. Sv. Kirik [Sanctuaire sur l'île de Saint Cyriaque] », *AOR*, 2013 (2014), p. 259, fig. 2 ; voir aussi A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...,* p. 76-77 et cat. 22.

Olbia[8]. À l'est de ce dernier fut construit, au début de l'époque classique, un second temple de plan similaire au temple d'Aphrodite à Istros[9].

À Milet et Didymes, le culte d'Apollon est important mais inconnu sous l'épiclèse *Iètros*. Un autre culte, plus rare, se rencontre à Apollonia, Olbia et Istros à l'époque classique : celui à Aphrodite syrienne (*Syriè*).

Aphrodite syrienne

Le lieu de culte d'Apollonia du Pont peut-être consacré à Aphrodite Syriè se trouve au lieu-dit de la « Vieille charpenterie », au Sud-Est de la péninsule de Skamni, au nº 46 de la rue Sveti Kiril i Metodiy[10]. La zone a été fouillée dans le cadre de l'archéologie préventive, ce qui limite l'espace mis au jour. C'est la découverte d'une dédicace explicite, Ζάμοι ἀνέθηκεν Ἀφροδίτῃ Συρίῃ[11], qui a conduit les fouilleurs à y voir les vestiges d'un sanctuaire consacré à Aphrodite. La dédicace a été inscrite sur la paroi externe du fond d'un *skyphos* à vernis noir, daté du troisième quart du VI^e^ s. av. J.-C. C'est notre seule source écrite au sujet de l'existence d'un culte à Aphrodite à Apollonia, ce qui paraît peu comparé à son succès dans les autres colonies milésiennes de mer Noire, comme l'a montré M. Alexandrescu Vianu il y a quelques années (**fig. 1**)[12].

Sur le territoire de Milet, Aphrodite avait un sanctuaire dès la fin du VII^e^ siècle sur le sommet Zeytintepe[13], mais elle n'y est pas connue sous l'épiclèse *Syriè* ou *Syria*. L'épiclèse Συρίη est attestée par une inscription trouvée sur l'île de Bérézan (Borysthène archaïque) et datée du VI^e^ s. av. J.-C.[14], et une autre trouvée à Olbia et datée du V^e^ s. av. J.-C.[15] Le contexte de fouille de cette dernière est bien connu et particulièrement intéressant : en effet, il s'agit d'un graffite inscrit sur le pied d'une coupe à vernis noir trouvée dans une fosse du *téménos* du temple hellénistique d'Aphrodite et d'Hermès (III^e^ s. av. J.-C.). Ce dernier se

[8] M. Damyanov et D. Stoyanova, « Temples et autels archaïques », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...*, p. 58.
[9] D. Stoyanova et M. Damyanov, « Temple et autels du début de l'époque classique », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...*, p. 73.
[10] M. Gyuzelev, *The West Pontic Coast: between Emine Cape and Byzantion during the First Millennium BC*, Burgas, 2008 ; D. Nedev et D. Stoyanova, « Les sanctuaires de la cité : l'architecture religieuse de la péninsule de Skamni », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...*, p. 86-87.
[11] *SEG* 54, 630, voir aussi en dernier lieu D. Chiekova, « Le culte d'Aphrodite », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...*, p. 116 et cat. 103.
[12] M. Alexandrescu Vianu, « Aphrodites orientales dans le bassin du Pont-Euxin », *BCH* 121, 1, 1997, p. 15-32.
[13] V. B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia: a History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, 2001, p. 209-210.
[14] *IGDOlbia* 74 : Ἀθηνόμα[ν]δρός μ' ἀνέθεκεν Ἀφροδίτῃ Συρίηι.
[15] *IGDOlbia* 73 : [Ἀφ]ροδίτηι Συρίηι Μητρῴ.

trouve dans le même sanctuaire que les temples d'Apollon *Iétros* et de la Déesse Mère.

À Istros, le culte d'Aphrodite *Syriè* pourrait être indiqué par la présence d'objets cultuels liés à la région dont il proviendrait[16]. Dans le sanctuaire même a été trouvé un mortier tripode ayant servi à broyer de l'ocre rouge, tel qu'il s'en trouve en Palestine et à Chypre[17]. Des fragments de trois figurines syro-chypriotes, que M. Alexandrescu-Vianu propose d'identifier avec la déesse Aphrodite *Syria Métèr*, ont été trouvés à Istros, dont une à proximité du temple d'Aphrodite[18]. Cette épiclèse viendrait d'une interprétation grecque de la déesse nord-syrienne Atargatis. La diffusion de ce culte d'Aphrodite *Syriè* dans les colonies milésiennes pourrait avoir été l'œuvre de colons aux influences culturelles nord-syriennes, selon M. Alexandrescu-Vianu[19].

Plus tard, l'Aphrodite Συρία est répandue dans le monde égéen, à partir de la fin de l'époque hellénistique, et Pausanias mentionne le sanctuaire d'une θεὰ Συρία à Égira, en Achaïe[20]. Malheureusement, à Apollonia du Pont, le cadre dans lequel l'inscription a été découverte, dans le centre historique de Sozopol, est fortement perturbé par des constructions ultérieures. On ne peut donc exclure, face à cette inscription isolée, qu'Aphrodite Συρία ne soit qu'une « déesse visiteuse » dans ce site[21]. Néanmoins, la présence à Apollonia de témoignages d'habitant cnidien et d'influence nord-syrienne est une remarquable illustration du caractère culturellement hétérogène de ces colonies dites « milésiennes ». Assurément, il faut ne pas oublier que les colons pouvaient être d'origines diverses, ou en tout cas promptement suivis de nouveaux venus aux origines variées.

Nous voyons par ces exemples que dans le cas des colonies milésiennes de mer Noire occidentale, la Thrace ne semble pas particulièrement avoir constitué un chemin, les influences se jouant directement d'une cité grecque à l'autre, et au-delà de l'Égée, dans les relations qu'entretenaient ces cités avec la Méditerranée orientale. Du côté nord-égéen, la cité de Thasos fondée par les colons pariens vers 670 av. J.-C. s'élance dès la fin du même siècle dans une conquête de la Thrace égéenne, à travers la fondation de plusieurs établissements. La Thrace semble ainsi, à l'époque archaïque, prise en étau entre les emprises coloniales des diverses cités égéennes. Nous verrons que, dès l'époque archaïque,

---

[16] P. Alexandrescu et A. Sion, « Le temple d'Aphrodite », dans P. Alexandrescu (éd.), *Histria...*, p. 159-173 ; voir aussi D. Chiekova, *Cultes et vie religieuse,* p. 217-222.
[17] P. Alexandrescu et M. Alexandrescu Vianu, « I. Histoire et stratigraphie », dans P. Alexandrescu (éd.), *Histria...*, p. 74-77.
[18] *Ibid.*, p. 78, nº 7, catalogue Tc 17, pl. 86.
[19] M. Alexandrescu Vianu, « Aphrodites orientales… », p. 16.
[20] Pausanias, VII, 26, 7.
[21] Selon la définition qui en a été proposée par B. Alroth, « Visiting Gods - Who and Why? », dans T. Linders, G. Nordquist (éd.), *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987.

l'influence thasienne s'étend en Thrace égéenne par une alliance d'action politique et économique, qui prend aussi, probablement, une expression cultuelle.

2. Thasos et sa pérée : cultes et artisanat

Alors que les cultes thasiens sont remarquablement bien connus grâce aux sources anciennes, épigraphiques et archéologiques, ceux de sa *pérée* ne se laissent entrevoir que par touches, et par des fouilles archéologiques souvent très limitées. Les installations thasiennes pour lesquelles nous connaissons certains lieux de culte sont ceux de Galepsos, Oisymè et Néapolis, des établissements fondés très peu de temps après la fondation de Thasos même (**fig. 2**).

Galepsos

Des bornes inscrites font mention de deux lieux de culte à Galepsos. Sur la foi d'une inscription archaïque, on sait que le premier sanctuaire (un « hékatompédos ») est consacré à Déméter[22]. Deux autres bornes similaires auraient été découvertes, toutes de façon fortuite.

Le second est un sanctuaire de Zeus, célébré sous les épiclèses *Herkeios*, *Patrôos* et *Ktèsios*, d'après l'inscription gravée sur une borne d'époque classique[23]. Aucun vestige archéologique des édifices cultuels n'a été retrouvé, mais il est intéressant de constater que ces deux lieux de culte attestés épigraphiquement à Galepsos sont présents dans l'un des plus anciens sanctuaires thasiens, le *Thesmophorion*. Déméter et Korè y étaient principalement honorées, mais le *téménos* comportait également plusieurs autels consacrés aux dieux *patrôoi*, parmi lesquels Zeus *Ktèsios*[24].

Par ailleurs, Dionysos apparaît sur les émissions monétaires de Galepsos du IV^e^ s. av. J.-C., tout comme à Thasos. On y voyait au droit la tête de Dionysos de profil et au revers une protomé de bouc, que l'on retrouve dans la cité « grand-mère », à Paros. Au siècle précédent seul le bouc est représenté[25].

---

[22] I. Vokotopoulou (éd.), *La civilisation grecque : Macédoine, Royaume d'Alexandre le Grand : au Marché Bonsecours, Montréal, du 7 mai au 19 septembre 1993*, Athènes, 1993, p. 190, n° 215 ; inscription mentionnée ensuite par Z. Bonias, « Une inscription de l'ancienne Bergè », *BCH* 124, 1, 2000, p. 239, n. 48.

[23] Voir en dernier lieu L. Loukopoulou, « Thrace from Strymon to Nestos », dans M. H. Hansen et T. H. Nielsen (éd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 861, n° 631.

[24] A. Muller, *Les terres cuites votives du Thesmophorion : de l'atelier au sanctuaire*, Paris, 1996 ; C. Rolley, « Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos », *BCH* 89, 2, 1965, p. 441-483.

[25] M. Marcellesi, « Thasos et ses colonies d'après les monnaies », dans D. Mulliez et Z. Bonias (éd.), *Θάσος: μητρόπολη και αποικίες : πρακτικά του Διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21-22 Σεπτεμβρίου 2006*, Athènes, 2017, p. 425-426.

Oisymè

À Oisymè, les vestiges d'un temple avaient d'abord été signalés par P. Collart[26] et G. Bakalakis[27], mais la fouille n'a commencé qu'en 1987[28] et s'est poursuivie les deux années suivantes[29]. Le site a été perturbé par la construction d'une petite chapelle non datée au Sud du temple, puis de fortifications lors de la première guerre mondiale[30]. Les fouilles ont mis au jour un temple construit entre la fin de l'époque archaïque et le début de l'époque classique, témoignant de plusieurs réfections successives jusqu'à la fin de l'Antiquité, avec un arrêt du IIe s. av. J.-C. au Ier s. apr. J.-C.[31]

Les offrandes qui y ont été découvertes présentent une diversité remarquable. Selon E. Giouri et Ch. Koukouli-Chrysanthaki, l'alliance des figurines féminines à des armes dans les offrandes, associées à un emplacement en sommet du sanctuaire, dans l'acropole fortifiée d'Oisymè, permet d'identifier le site comme étant consacré à Athéna, déesse protégeant notamment les fortifications des cités. Cette interprétation est corroborée par les exemples des temples d'Athéna *Poliouchos* à Thasos[32] et Paros[33], qui sont aussi situés au point culminant des cités et sur leur fortification. Elle est corroborée en outre par la numismatique : le droit des monnaies d'Oisymè, reconnues par l'ethnique Οἰσυμαίων en légende, porte l'effigie de la tête d'Athéna casquée (au revers : Héraklès archet agenouillé, d'influence thasienne[34]). Il faut cependant ajouter à ces offrandes divers pesons, dont la présence s'explique selon les fouilleuses par une adoration d'Athéna *Erganè*[35]. Selon A. Zannis, la divinité tutélaire du temple serait Athéna *Polias*, sans doute par assimilation avec Athéna *Poliouchos*[36].

---

[26] P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine*, Paris, 1937, p. 86.
[27] G. Bakalakis, « Ἀνασκαφὴ ἐν Καβάλᾳ καὶ τοῖς πέριξ », *PAAH*, vol. 1938 (1939), p. 98-101.
[28] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή στην αρχαία Οισύμη », *AEMTh*, 1987, 1 (1988), p. 363–387 ; C. Koukouli-Chrysanthaki, « Αρχαία Οισύμη », *AD* 43, 1988, B (1993), p. 426-427.
[29] C. Koukouli-Chrysanthaki et A. Papanikolaou, « Ανασκαφή στην αρχαία Οισύμη », *AEMTh*, 1990, 4 (1993), p. 487–502.
[30] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 368.
[31] Résumé par C. Koukouli-Chrysanthaki et A. Marangou, « Αρχαϊκή κεραμική από τη θασιακή αποικία Οισύμη », dans M. Tiverios, V. Misailidou-Despotidou, E. Manakidou, et A. Arvanitaki (éd.), *Η κεραμική της αρχαϊκής εποχής στο Βόρειο Αιγαίο και την περιφέρειά του (700-480 π.Χ.): πρακτικά αρχαιολογικής συνάντησης, Θεσσαλονίκη, 19-22 Μαΐου 2011*, Thessalonique, 2012, p. 322.
[32] Y. Grandjean et F. Salviat, *Guide de Thasos*, Athènes, 2000, p. 114-116.
[33] G. Reger, « The Aegean », dans M. H. Hansen et T. H. Nielsen (éd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004, p. 766.
[34] M. Marcellesi, « Thasos... », p. 427.
[35] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 373, 386, fig. 32 ; rappelé par K. Chryssanthaki-Nagle, « Les protomés et les protomés-bustes féminines de Macédoine et de Thrace revisitées : l'exemple des protomés-bustes de la maison A de Tragilos », *RA*, 2006, 1, p. 17, n. 59, à propos des protomés en terre-cuite.
[36] A. Zannis, *Le pays entre le Strymon et le Nestos : géographie et histoire (VIIe-IVe siècle avant J.-C.)*, Athènes-Paris, 2014, p. 363.

Nous nous demandons même s'il ne faudrait pas y voir plus précisément un temple à Athéna *Poliouchos*. Il y a quelques points communs notables entre ce que nous savons de ce sanctuaire et de celui à Athéna *Poliouchos* à Thasos. Dans les deux cités, un temple archaïque est détruit au début du Ve s. av. J.-C. et remplacé par un temple plus grand et plus imposant. Les deux ont été rénovés certainement en même temps que les murs de fortifications des cités correspondantes[37]. Le mobilier archaïque découvert lors des fouilles du temple d'Oisymè révèle aussi largement la dépendance thasienne de cet établissement : la céramique[38], les figurines en terre cuite[39] et fragments de statues[40], les décors architecturaux en terre cuite[41] sont, pour ceux qui relèvent de l'époque archaïque, essentiellement thasiens, ou similaires à ceux qu'on trouvait dans la métropole.

Néapolis

À Néapolis enfin, c'est Léon Heuzey qui, en premier, témoigne de l'existence d'un temple à la déesse Parthénos, par la publication d'un chapiteau ionique et d'une inscription mentionnant la déesse dans l'ouvrage *Mission archéologique en Macédoine*, puis l'ajout d'une note corrigeant l'interprétation de l'inscription, mais pas sa lecture[42]. Une cinquantaine d'années plus tard, les premières fouilles archéologiques de la péninsule de Kavala sont entreprises par G. Bakalakis, dans les années 1930[43], puis reprises par D. Lazaridis de 1959 à 1965[44], et par Ch. Koukouli en 1967[45]. Elles ont permis d'identifier, au Sud de l'acropole, l'emplacement d'un temple archaïque, situé aujourd'hui sous des immeubles, au Sud de l'intersection entre les rues Poulidou et Ali Mehmet[46]. Ce

[37] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 373.
[38] A. Coulié, *La céramique thasienne à figures noires*, Athènes, 2002, p. 25, nº 39.
[39] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 382, fig. 14 et 15.
[40] C. Koukouli-Chrysanthaki et A. Papanikolaou, « Ανασκαφή... », p. 492, fig. 21-22.
[41] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 382, fig. 12.
[42] Lisant « Parthénon », il croit d'abord qu'il s'agit de celui d'Athènes (L. Heuzey et H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine [Texte et planches]*, 1876, p. 22-24, pl. I, 6-7) ; ensuite, il corrige dans une note à l'Académie (L. Heuzey, « Le Parthénon de Néopolis », *CRAI* 20, 1, 1876, p. 101-104) après avoir appris l'existence d'une déesse Parthénos à Néapolis, mais ne modifie pas sa transcription (dédicace d'un « kréophylakion » par Apollophanès néocore du Parthénon [de Néapolis]).
[43] G. Bakalakis, « Ἀνασκαφὴ ἐν Καλαμίτσᾳ τῆς Καβάλας », *PAAH*, vol. 1936 (1937), p. 17-18, 74-81 ; *idem*, « Ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Παρθένου ἐν Νεαπόλει (Καβάλᾳ) », *AE*, 1938 (1940), p. 106-154.
[44] D. Lazaridis, « Καβάλα », *AD* 16, 1960, B (1962), p. 219-220 ; *idem*, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 17, 1961/62, B (1963), p. 235-238 ; *idem*, « Νεάπολις », *AD* 18, 1963, B 2 (1965), p. 257 ; *idem*, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 19 (1964), B 3 (1966), p. 370-372 ; *idem*, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 20, 1965, B 3 (1967), p. 446 ; cf. G. Daux, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1961 », *BCH* 86, 2, 1962, p. 830-840.
[45] C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ἀρχαιότητες και μνημεῖα ἀνατολικῆς Μακεδονίας », *AD* 22, 1967, B (1969), p. 417.
[46] G. Bakalakis, « Νεάπολις, Χριστούπολις, Καβάλα », *AE*, 1936 (1937), p. 2, fig. 2.

temple est connu aussi par trois reliefs ornant des décrets[47], qui nous permettent de savoir qu'à l'époque classique il s'agissait du lieu de culte principal de la cité, et de celui où s'archivaient les décrets. À ce jour, seules les figurines en terre cuite ont fait l'objet d'une publication détaillée, mais le mobilier céramique a retenu également l'attention des chercheurs. Une amphore paro-thasienne représentant les étapes de l'union entre Thétis et Pélée a pu être datée assez précisément du dernier tiers du VII^e^ s. av. J.-C., soit une cinquantaine d'années après l'établissement à Thasos. La présence quasi exclusive de Thasos est confirmée au siècle suivant, par de nombreuses productions de céramique[48] et surtout de terre cuite[49].

À Néapolis comme à Oisymè, les figurines semblent dater essentiellement de la deuxième moitié du VI^e^ s. av. J.-C. On retrouve une raréfaction de ce type d'offrande à l'époque classique (mais à partir du milieu du V^e^ s. seulement) à l'Artémision de Thasos[50]. Les établissements implantés par Thasos sur le continent de Thrace égéenne étaient non seulement le lieu probable de transfert des cultes thasiens, mais représentaient aussi, de toute évidence, un nouveau marché pour toutes les productions artisanales thasiennes en lien avec ces pratiques cultuelles, productions florissantes à l'époque archaïque.

La Thrace a pu sembler, dans ce cas, non un chemin, mais plutôt un territoire à conquérir. On le devine dans ces établissements, mais on retrouve des figurines en terre cuite thasiennes dans quelques autres lieux de culte de la région : à Abdère[51], dans le sanctuaire d'Apollon à Zônè[52], dans un lieu de culte rupestre de Samothrace[53], ainsi que dans certains lieux de culte d'Apollonia du Pont[54]. Cependant, il faut attendre l'époque hellénistique pour voir les cultes des cités grecques et de la royauté macédonienne traverser la Thrace et s'implanter ailleurs

[47] *Bull. ép.* 51, 1938, 221 ; *SEG* 43, 430.
[48] A. Coulié, *La céramique*..., p. 28, n^os^ 55-56, p. 29, n^o^ 63, p. 30, n^o^ 69, p. 35, n^o^ 86, p. 77 n^o^ 190.
[49] A. Prokova, *Die figürlichen Tonvotive aus dem Heiligtum der Parthenos in der antiken Stadt Neapolis. Zu Kult und materieller Kultur einer griechischen Stadt an der nordägäischen thrakischen Küste*, Thèse de doctorat, Université de Cologne, 2014, sur 440 fragments étudiés, seulement 6 fragments ont été identifiés comme non-thasiens.
[50] St. Huysecom-Haxhi, *Les figurines en terre cuite de l'Artémision de Thasos : artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent*, Athènes, 2009, p. 15-19.
[51] E. Giouri et C. Koukouli-Chrysanthaki, « Ανασκαφή... », p. 383, fig. 21.
[52] Ch. Pardalidou, « Τα ευρήματα. Κοροπλαστική », dans P. Tsatsopoulou-Kaloudi (éd.), *Αρχαία Ζώνη. 1, Το ιερό του Απόλλωνα*, Komotini, 2015, p. 755, n^o^ 4, la figurine y est présentée comme « anatolico-ionienne », mais nous proposons dans notre thèse (M. Bastide, *Les lieux de culte…*, chapitre 4.5.2.8.) un rapprochement avec le type T 1444 de fabrication probablement thasienne, selon St. Huysecom-Haxhi, *Les figurines…*, p. 212-217.
[53] O. Kern, « Aus Samothrake », *MDAI(A)*, vol. 18, 1893, p. 381-384.
[54] M. Damyanov et K. Panayotova, « Le sanctuaire du cap Skamni », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont...*, p. 100, cat. 79.

que dans les colonies grecques, comme nous le verrons avec le cas de l'établissement de Seuthopolis.

3. Seuthopolis et les colonies grecques du Pont-Euxin

Soit après le soulèvement du « stratège de Thrace » Memnon contre Antipater en 331 av. J.-C., soit après la défaite contre les Gètes, vers 325 av. J.-C., d'un autre « stratège de Thrace », Zopyrion, un dynaste odryse saisit l'occasion d'organiser un soulèvement, qui conduit à la création d'un deuxième royaume odryse. Le roi Seuthès III (avant 324-290 av. J.-C.) se dote même d'une cité aux standards hellénistiques, Seuthopolis. Celle-ci est fondée dans la plaine thrace, au bord du Tonzos, à huit kilomètres à l'Ouest de la ville moderne de Kazanlak.

Des fouilles s'y sont déroulées de 1948 à 1954, en prévention de sa submersion par un lac artificiel. Elles ont mis au jour une cité fortifiée de 5 ha, construite sur un plan orthogonal (**fig. 3**). Celle-ci a été construite sur un premier niveau d'occupation, contemporain du règne de Philippe II, détruit par un incendie. La cité, construite vers 320 av. J.-C., a été détruite et pillée à la suite d'un siège, comme en attestent les briques crues brûlées et les nombreuses balles de pierre trouvées sur place. À une période ultérieure, une dernière étape témoigne d'une tentative de restauration de l'habitat qui échoue ; et environ 1.400 ans plus tard, se développe un petit établissement médiéval sur les lieux[55].

Force est de constater que Seuthopolis était un centre urbain qui incluait les principales caractéristiques des établissements hellénistiques : le plan hippodaméen développé autour d'une imposante agora, des unités d'habitations réparties en îlots et présentant souvent un plan à *pastas,* le tout en contrebas d'une zone surélevée fortifiée. C'est dans cette dernière qu'un lieu de culte a été identifié, grâce à la découverte d'une inscription exceptionnelle, le « Serment de Bérénice »[56]. La stèle a été découverte lors de la fouille de ce qu'on nomme le « Quartier royal ». On accède à ce quartier, qui occupe 4620 m², par une entrée monumentale, située sur son côté Sud-Est. Le seul édifice préservé dans cette

[55] On trouvera dans D. P. Dimitrov et M. Čičikova, *The Thracian City of Seuthopolis*, Oxford, 1978, la publication la plus exhaustive des vestiges ; et dans D. P. Dimitrov, M. Čičikova, A. Balkanska, et L. Ognenova-Marinova (éd.), *Sevtopolis, I. Bit i kultura [Seuthopolis, I. Vie et culture]*, Sofia, 1984, la plus complète publication du matériel, en bulgare, partiellement résumée en anglais ; voir aussi M. Čičikova, « Seuthopolis », dans J.-L. Martinez, A. Baralis, N. Mathieux, T. Stoyanov et M. Tonkova (éd.), *L'Épopée des rois thraces : des guerres médiques aux invasions celtes, 479-278 av. J.-C. : découvertes archéologiques en Bulgarie*, Paris, 2015, p. 162-164, pour un bilan bibliographique.

[56] La publication complète de l'inscription, avec photographie, traduction et commentaire en français, a été faite à l'occasion de l'exposition de 2015 au Louvre, cf. M. Dana, « Cat. 116. Stèle avec fronton : inscription de Seuthopolis (édition et traduction) », dans J.-L. Martinez, A. Baralis, N. Mathieux, T. Stoyanov et M. Tonkova (éd.), *L'Épopée…*, p. 167-168 ; et K. Dimitrov, « Cat. 116. Stèle avec fronton : inscription de Seuthopolis (commentaire) », *ibid.*, p. 168.

enceinte est placé contre son mur Nord-Ouest, à l'opposé et dans l'axe de l'entrée. Il s'agit du plus grand édifice fouillé à Seuthopolis. Avec 40 × 18 m, il équivaut à un îlot d'habitation. On y accède par une allée, entre la porte de la zone fortifiée et l'édifice, entièrement pavée de galets. On entre dans l'édifice par une entrée monumentale à colonnade, qui dessert quatre portes, donnant sur des espaces non-communicants. Ceux-ci sont inégalement répartis entre une grande pièce, à droite, qui occupe la moitié de l'ensemble, et à gauche trois sous-ensembles, composés chacun de deux à trois pièces en enfilade. Un escalier est attesté pour le sous-ensemble central au moins. L'importance de l'édifice transparaît dans sa taille ainsi que dans son architecture et son décor : il inclut une entrée deux fois plus large que les stoas des maisons (5 m), et une grande pièce aux parois décorées d'enduit peint. Le centre de cette pièce était aussi aménagé d'une sole de foyer aux dimensions exceptionnelles, trois mètres de côté, alors que ce type de structure ne mesure en général que 60 cm de côté et 1,20 m au plus[57]. Une sole de foyer de dimensions plus habituelles (60 cm de côté) se trouvait au centre de la pièce d'entrée du premier des trois sous-ensembles.

C'est dans la pièce du fond de ce premier sous-ensemble qu'a été découverte l'inscription. Longue de 37 lignes, elle transcrit en dialecte ionien le serment prêté par l'épouse de Seuthès III, Bérénice, à Spartokos, dynaste de Kabylè, au sujet d'Épiménès, qui avait trouvé refuge à Seuthopolis dans « le *hiéron* des dieux de Samothrace » (l. 17-18). Épiménès, d'origine grecque ou macédonienne, est définitivement cédé par Bérénice et ses fils à Spartokos, un dynaste de Kabylè, avec ses biens et la garantie de son inviolabilité personnelle, à la suite d'une promesse faite par Seuthès. Le lieu de culte est mentionné à nouveau à la fin de l'inscription, comme l'un des sites où doit être déposée une copie du serment, « à Seuthopolis dans le *hiéron* des Grands Dieux » (l. 31-32). Une autre copie doit être déposée « sur l'agora, dans le sanctuaire de Dionysos, près de l'autel », et deux autres dans des lieux de culte de Kabylè. Bien que le sanctuaire de Dionysos n'ait pas été identifié avec certitude, il n'y a guère de doute sur l'identification de l'agora, ce qui donne crédit à l'interprétation d'une partie au moins de l'« édifice royal » comme *hiéron* des Grands Dieux de Samothrace. Il ne manque qu'à cette hypothèse hautement probable d'avoir été confirmée par les structures et le mobilier habituellement attendus dans un tel lieu de culte, comme l'autel et les offrandes. Néanmoins, puisqu'on ne peut plus espérer de nouvelles études sur un site recouvert depuis un demi-siècle par un lac artificiel, nous sommes encouragés à nous en tenir aux faits les plus probables. Nous avons donc ici un cas d'importation d'un culte grec en Thrace, parmi les premiers connus à la fois par l'épigraphie et l'archéologie.

[57] M. Čičikova, « Jertvenniki ellinistitcheskoï epokhi v Frakii [Autels-foyers de l'époque hellénistique en Thrace] », dans *Thracian and Scythian Cultural Relations*, Sofia, 1975, p. 180-194.

Qu'il s'agisse du culte des Grands Dieux de Samothrace est particulièrement intéressant, non tant par les mystères qui entourent ce culte, que par les dynamiques régionales dans lesquelles il s'intègre. En effet leur sanctuaire sur l'île de Samothrace a été particulièrement apprécié de Philippe II et ses successeurs[58] : entre 340 et 270 av. J.-C., il n'est pas un dynaste macédonien qui n'y ait dédicacé un édifice monumental. C'est probablement Philippe II qui, dans les années 340-330 av. J.-C., a fait construire le bâtiment de la Frise aux danseuses. Philippe III et Alexandre IV (322-317 av. J.-C.) y consacrent un édifice vers l'entrée du sanctuaire, entrée monumentale que Ptolémée II a fait construire. Arsinoè II, qui a été l'épouse successive de Lysimaque (299-281 av. J.-C.) et de Ptolémée II (entre 279 et 270 av. J.-C.), y a fait construire dans ces années la célèbre rotonde qui porte sa dédicace[59]. Dans ce contexte, l'instauration d'un lieu de culte aux Grands Dieux de Samothrace à Seuthopolis par Seuthès III apparaît comme une façon de se situer dans une culture commune à celle des dynastes macédoniens, tout en s'appropriant ses codes. Témoignage de cette appropriation, les deux *hiéra*, de Samothrace et de Seuthopolis, comportent des foyers à l'intérieur des édifices de culte, mais, entre autres différences, ceux de Samothrace sont bordés de parpaings, tandis que ceux de Seuthopolis sont à sole d'argile lissée et décorée[60].

Le « Serment de Bérénice », daté du début du III^e^ s. av. J.-C., fournit cependant la plus ancienne mention du *hiéron* des Grands Dieux de Samothrace hors de son site originel. Les autres attestations se placent après le milieu du même siècle. La présence d'un tel lieu de culte dans le pays thrace est en fait exceptionnellement haute en comparaison des autres sources épigraphiques le concernant, alors que dans les décennies qui suivent, le culte des Grands Dieux de Samothrace semble connaître un franc succès dans les colonies grecques des environs, notamment de mer Noire. Nous aimerions donc émettre l'hypothèse que la présence du culte à Seuthopolis a pu encourager sa diffusion dans les colonies grecques du Pont-Euxin.

---

[58] B. D. Wescoat, « James R. McCredie and Samothracian Architecture », dans O. Palagia et B. D. Wescoat (éd.), *Samothracian Connections: Essays in Honor of James R. McCredie*, Oxford, 2010, p. 5-32 ; *idem*, « Le sanctuaire et le culte des grands dieux de Samothrace », dans M. Hamiaux, L. Laugier et J.-L. Martinez (éd.), *La Victoire de Samothrace: redécouvrir un chef d'œuvre*, Paris, 2014, p. 42–59 ; *idem*, « Recalibrating Samothracian Architecture », dans J. Des Courtils (éd.), *L'architecture monumentale grecque au III^e^ siècle a.C.*, Bordeaux, 2015, p. 117-145.

[59] J. R. McCredie, G. Roux, S.M. Shaw et al., *The Rotunda of Arsinoe*, Princeton, 1992, p. 231.

[60] Voir M. Bastide, « Les foyers fixes à l'intérieur d'édifices en Thrace aux époques archaïque et classique : un marqueur cultuel ? », dans J. Lamaze et M. Bastide (éd.), *Around the Hearth. Ritual and Commensal Practices in the Mediterranean Iron Age from the Aegean World to the Iberian Peninsula*, Berlin, 2021, p. 117-136, et Z. Krasteva, « Decorated Clay Hearths from Hellenistic Thrace », *ibid.*, p. 137-181.

D'après le recensement effectué par S. G. Cole[61], Istros, Callatis et Odessos sont les seules autres cités pour lesquelles nous connaissons l'existence d'un sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace où devaient être exposés les décrets, comme à Seuthopolis. Ces inscriptions sont datées entre la fin du III^e^ et le II^e^ s. av. J.-C. à Istros, Callatis et Odessos. Il faut ajouter à cette liste la cité de Dionysopolis, comme en témoigne un décret de la basse époque hellénistique qui devait être affiché dans le sanctuaire de ces divinités[62].

Par ailleurs, des prêtres des Grands Dieux apparaissent à Tomis, ainsi que dans un nombre assez limité de cités : à Chalcédoine, Délos, Rhodes, Lindos, Carpathos et Mylasa. Les dédications personnelles en revanche sont bien plus courantes. Elles viennent d'Olbia, Amphipolis, Philippi, Gökçeören, Sestos, Délos, Théra, Lindos, Rhodes, Apameia Kibotos, Fasilar, Cyrène et Koptos. Elles sont faites par des citoyens locaux, à trois exceptions près : Sestos (Aristarchè fille de Mikythos, de Pergame), Thera (Artémidoros de Pergè) et Koptos (Apollonios de Théra)[63].

Au-delà du succès égéen de ce culte à l'époque hellénistique, on constate une présence renforcée dans les colonies du Pont Gauche, du nord au sud, à Istros (Histria), Tomis (Constantsa), Callatis (Mangalia), Dionysopolis (Balchik), et Odessos (Varna). Il s'agit de colonies milésiennes mais pas uniquement : la fondation de Callatis est attribuée à la colonie mégaro-béotienne d'Héraclée du Pont[64], tandis que celle de Dionysopolis est incertaine[65]. Outre la proximité géographique et la succession chronologique, quels éléments nous encouragent à émettre l'hypothèse d'une influence seuthopolitaine sur les cultes de ces colonies ? Il faut nous tourner vers l'histoire politique de ces établissements pour leur trouver des intérêts communs.

En 322 av. J.-C., un an après la mort d'Alexandre, le diadoque Lysimaque tente une première campagne contre Seuthès III. Ils semblent trouver un accord, mais d'autres conflits éclatent : en 313 av. J.-C., Callatis, soutenue par Istros et Apollonia, se soulève contre Lysimaque. Les cités du Pont sont soutenues également par les Gètes, les Scythes et les Odryses[66]. C'est au moment de cette

---

[61] S. G. Cole, *Theoi Megaloi. The cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, 1984, p. 59-79.
[62] N. Sharankov, dans I. Lazarenko, E. Mircheva, R. Encheva, D. Stoyanova, N. Sharankov, *The Temple of the Pontic Mother of Gods in Dionysopolis*, Varna, 2013, p. 61.
[63] S. G. Cole, *Theoi Megaloi…*, p. 61-75.
[64] Ps.-Scymnos, F 31 (éd. D. Marcotte).
[65] M. Damyanov, « Dionysopolis, its Territory and Neighbours in the pre-Roman Times », dans D. V. Grammenos et E. K. Petropoulos (éd.), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*, Thessalonique, 2007, p. 1-36, surtout p. 4-5.
[66] Sur ces évènements, voir les synthèses de A. Baralis, « Apollonia du Pont à travers les siècles, de sa fondation à l'orée des guerres mithridatiques », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont*..., p. 20 ; et P. Delev, « Thrace from the Assassination of Kotys I to Koroupedion (360-281 BCE) », dans J. Valeva, E. Nankov et D. Graninger (éd.), *A Companion to Ancient Thrace*, Malden, Oxford, 2015, p. 54.

alliance que, selon nous, la vie cultuelle promue par le dynaste odryse Seuthès III a pu être encouragée également au sein des colonies qui étaient alliées avec lui contre Lysimaque.

Dans ce contexte, l'édification de leur propre sanctuaire des Grands Dieux apparaît non pas comme un geste d'acceptation du culte favorisé par les dynastes macédoniens, mais comme une façon de se réapproprier les bienfaits de ce culte et de ce sanctuaire panhellénique dont le site originel, à cette époque, est largement passé sous l'influence des diadoques. Cependant, cette alliance est temporaire, et se solde par la capitulation de Callatis en 311 av. J.-C. À partir de cette date et jusqu'à la défaite de Lysimaque à Couropédion en 281 av. J.-C., ces cités restent officiellement sous la domination du diadoque. On ne peut donc exclure que cette dynamique religieuse entre Samothrace et le Pont-Euxin soit dictée par la politique macédonienne plutôt que par celle du royaume odryse. Si Seuthopolis, Istros, Tomis, Callatis, Dionysopolis et Odessos se sont parées d'un sanctuaire aux Grands Dieux au III^e^ s. av. J.-C., cela a pu être soit pour confirmer leur obédience aux cultes privilégiés par les dynastes macédoniens, soit pour se les réapproprier. Les deux doivent-ils s'exclure ? Quelle que soit l'hypothèse retenue, l'établissement de Seuthopolis semble avoir été pionnier dans ce processus.

Remarques conclusives

L'étude des dynamiques religieuses entre littoraux égéen et ouest-pontique du point de vue de la Thrace nous amène à constater que le poids de cette région reste mineur avant l'époque hellénistique. La Thrace est certes déjà, à la fin de l'époque archaïque, incluse dans les réseaux économiques et politiques égéens, mais on ne peut pas observer de lien cultuel. Ce n'est qu'à l'époque hellénistique que des élites locales inscrivent dans leur territoire l'appartenance cultuelle de la Thrace au monde grec. Il s'agit, nous l'avons vu, d'une appropriation plus que d'une importation, appropriation qui a pu avoir des répercussions sur la vie cultuelle des colonies ouest-pontiques.

Abréviations :

Bull. ép. : *Bulletin épigraphique* de la *Revue des Études grecques.*
IGDOlbia : L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, Droz, 1996.
SEG : Supplementum Epigraphicum Graecum, Leiden, 1923-.



Fig. 1. Carte des lieux de culte apparentés entre Milet et ses colonies du littoral occidental de la mer Noire aux époques archaïque et classique (M. Bastide, fond de carte AWMC, CC by 4.0).



Fig. 2. Carte des lieux de culte apparentés entre Paros, Thasos et sa *pérée* aux époques archaïque et classique (M. Bastide, fond de carte AWMC, CC by 4.0).

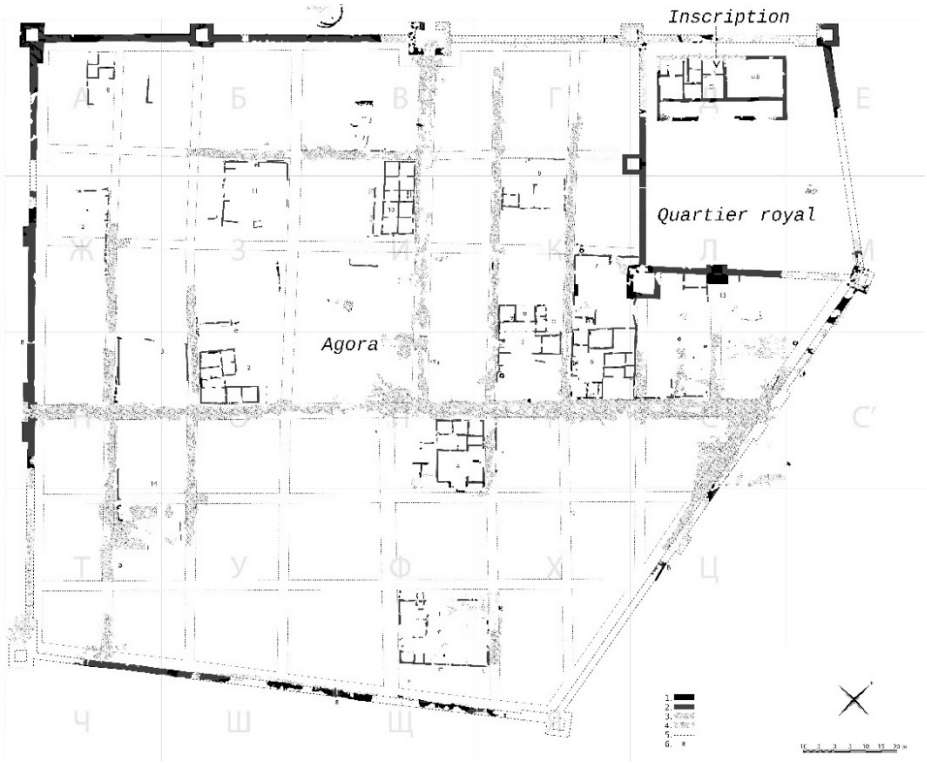


Fig. 3. Plan de Seuthopolis, d'après Čičikova, « Seuthopolis », dans J.-L. Martinez, A. Baralis, M. Néguine, T. Stoyanov et M. Tonkova (éd.), *L'Épopée des rois thraces : des guerres médiques aux invasions celtes, 479-278 av. J.-C. : découvertes archéologiques en Bulgarie*, Paris, 2015, p. 164, fig. 4. © K. Chervenrakov, avec des ajouts de M. Čičikova, numérisation Ch. Tzontchev, traduction et annotations en français M. Bastide : 1. Infrastructures. 2. Superstructures. 3. Pavage. 4. Graviers. 5. Tracé supposé. 6. Barbacanes.

NON-IONIC ARCHAIC INSCRIPTIONS FROM HISTRIA

Iulian Bîrzescu

The archaic inscriptions from Histria have received little attention, on one hand, because of their small number, on the other hand, because of their character, namely simple dedications or letters and group of letters. Among ca. 400 stone inscriptions discovered until today, only four are dated to the Archaic period, three of which were discovered in the sanctuary from the North Eastern corner of the city. We might mention a dedication to Aphrodite, carved on the rim of a perirrhanterion made from a volcanic rock[1]. Two other fragmentary inscriptions were written on the local turonian limestone, brought from a quarry 20 km far from the city: the first one is probably a dedication to Apollo and has been found in the interior of the temple A[2]; the second is relative recently discovered south of the temple M, and is fragmentary preserved[3]. The fourth inscription is written on a volcanic rock and was discovered in the years 1950 near the Roman baths[4].

The second group of inscriptions, much more numerous, is represented by *graffiti* and *dipinti* mainly on pottery, but also on plastic vessels and roof tiles. Inscribed sherds and vessels came to light in all kind of archaic contexts from the sanctuary or houses uncovered in the city and in the territory, and from the necropoleis[5].

---

[1] D. M. Pippidi, *Inscripţiile din Scythia Minor greceşti şi latine, I. Histria şi împrejurimile [Greek and Latin Inscriptions from Scythia Minor. I. Histria and the Surrounding Area]*, Bucharest, 1983, p. 251-252, nº 108; K. Zimmermann, P. Alexandrescu, "Steingeräte griechischer Zeit aus Histria", *Dacia* N.S. 24, 1980, p. 275; H. Pimpl, *Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland*, Berlin, 1997, p. 251, nº 428.

[2] D. M. Pippidi, "Les plus anciennes inscriptions d'Istros", *in* D. M. Pippidi (ed.), *Epigraphica. Travaux dédiés au VII^e Congrès d`épigraphie grecque et latine, Constantza 9-15 septembre 1977*, Bucharest, 1977, p. 14-16, Abb. 2; *idem*, *Inscripţiile din Scythia Minor…,* p. 248-249, nº 103; I. Bîrzescu, "Zu den ältesten Steininschriften aus Istros", *Dacia* N.S. 51, 2007, p. 135-137.

[3] A. Avram, I. Bîrzescu, M. Mărgineanu-Cârstoiu, K. Zimmermann, "Archäologische Ausgrabungen in der Tempelzone von Histria, 1990-2009", *Il Mar Nero* 8, 2010/2011 (2013), p. 62, pl. 29 c.

[4] D. M. Pippidi, "Les plus anciennes inscriptions…", p. 11-14; D. M. Pippidi, *Inscripţiile din Scythia Minor…*, p. 247-248, nº 102; I. Bîrzescu, "Zu den ältesten Steininschriften…", p. 133-135.

[5] V. Pârvan, *Histria VII. Inscripţii găsite în 1916, 1921 şi 1922 [Histria VII. The Inscriptions found in 1916, 1921 and 1922]*, Bucharest, 1923; M. Flot Lambrino, *Les vases archaïques d'Histria*,

The inscriptions from the sanctuary are simple dedications, which mention the name and patronym of the dedicant, sometime followed by the name of the deity, for whom the dedication is made, or the occasion, and exceptionally the object. Others preserve only letters or group of letters, of which interpretation in a sacred context is hard to be made. The most complex ceramic inscriptions follow, as in the case of the stone inscriptions, the same dedicatory formulas well known in the Greek world during the Archaic period[6]. As for the inscriptions found in houses and in necropoleis, they give us even less details. Some mention the owner of the object, such is the case of a lekythos from the necropolis in the modern village of Istria, which named a certain Methriche, others *graffiti* mention private activities[7].

Until not long ago the Ionian character of the alphabet was recognized both for the stone inscriptions, and for *graffiti*, with one exception: a retrograde *beta* from the Corinthian-Megarian alphabet on an Attic amphora of SOS type (**fig. 1**), dated to the first quarter of 6th c. B.C., which was discovered in the Histrian sacred area. As the first editor noticed, this *graffito* has nothing to do with the Histrian context, and was rather written on the amphora in a Megarian settlement from Propontis, either at Byzantion, or at Kalchedon[8].

As for the rest of the dedications from the sanctuary, their Ionian character is easy to recognize after the shapes or use of the letters, such as *sigma* with four strokes or the use of *eta* or *omega* instead of *alpha* and *omicron*.

Most probably not much to do with the Histrian context has also the second inscription on pottery that does not belong to the Ionic alphabet. This comes from the inland settlement of Tariverde, about 20 km west from Histria. It is a *graffito* on a fragment of a band cup (**fig. 2**), found in a late archaic dugout. A special attention was given to this find because it mentions the name of Sakonides, a vase painter from the third quarter of the 6th c. B.C. As John Beazley noticed, we are dealing here with a *kalos*-inscription, widely spread in the Attic workshops during the 6th and the 5th c. B.C.[9]

Bucharest, 1938; A. Suceveanu, "Cîteva inscripţii ceramice de la Histria" ["Some Ceramic Inscriptions from Histria"], *StudClas* 7, 1965, p. 273-286.

[6] I. Bîrzescu, "Les graffiti", *in* P. Alexandrescu *et alii*, *Histria VII. La zone sacrée d'époque grecque (Fouilles 1915-1989)*, Paris-Bucarest, 2005, p. 414-432.

[7] A. Johnston, "Graffiti", *in* E. Teleagă and V. Zirra (ed.), *Die Nekropole des 6.-1. Jhs. v.Chr. von Istria Bent bei Histria. Archäologische Untersuchungen zur Bevölkerung in der westlichen Schwarzmeerregion*, Internationale Archäologie 83, Rahden, 2003, p. 146.

[8] P. Dupont, "Note d'épigraphie amphorique. Addendum à Il Mar Nero II (1995-1996), 85-98", *in* A. Avram and M. Babeş (ed.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à Petre Alexandrescu à son 70e anniversaire,* Bucharest, 2000, p. 205-209.

[9] J. D. Beazley, *Paralipomena: Additions to Attic Blac-Figure Vase-Painters and to Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1971, p. 72; P. Alexandrescu, *Histria IV. La céramique d'époque archaïque et Classique (VIIe-IVe siècles)*, Bucharest, 1978, p. 75, no 410, pl. 45; T. H. Carpenter *et al.*, *Beazley Addenda: Additional References to ABV, ARV² & Paralipomena*², Oxford, 1989, p. 49;

Kalos-inscriptions were normally painted on the vessels before firing, most of them were discovered in Athens, and were mainly part of the life of the vase painters and potters[10]. In the case of Tariverde we are dealing with a *graffito*, not a *dipinto*. The inscription was applied probably after the firing process. Beazley also noticed that this cup was painted by other painter than Sakonides. As for his identification with the painter, who signs himself *Sakonides egrapsen*, there is no doubt whatsoever. According to the *Lexikon of Greek Personal Names*, in Attica there is only one painter Sakonides attested. It is known that he worked with three potters: Tlempolemos, Hischylos and Kaulos. He painted mainly lip-cups and "Little Masters" cups[11].

The second name mentioned by the inscription from Tariverde is Pyrgion, a common name that does not appear among the names of potters and vase painters from the Archaic period, but it is widespread in Attika, especially in Classical and Hellenistic periods.

The Attic alphabet can be recognized in three strokes *sigma*, in *gamma* with a bent stroke, and the use of *omega* instead of *omicron*. Even if it is a *graffito*, and not a *dipinto*, the formula is identical to the *kalos* type formula known from the Attic vases. Name, formula and alphabet indicate that the inscription was made most probably in a workshop for black figured pottery from Attica, with no connection with the settlement from Tariverde, where it was found. As in the case of Corinthian-Megarian *beta*, the *kalos-graffito* from Tariverde shows that during Archaic period, it was widespread the distribution of goods wearing inscriptions, of which initial meaning was lost before reaching the destination.

Otherwise, the Attic alphabet was used also for a third Non-Ionic inscription engraved on a sherd (**fig. 3-4**), found in Histria without a clear context. The ceramic fragment was found before the World War II, but remained till recently unpublished[12]. It has an inscription written in two lines, Βιλλαῖος | Πυθογένες, containing two names, completely preserved, an indication that they

M. Oppermann, *Die westpontischen Poleis und ihr indigenes Umfeld in vorrömischer Zeit*, Langenweißbach, 2004, p. 49, n. 466; P. Heesen, *Athenian Little-Master Cups*, Amsterdam, 2009, p. 112, n. 672; Z. Petre, "Πίμπλα χαριέν. Le symposion à Istros", *in* M. Angelescu *et alii* (ed.), *Antiquitas Istro-Pontica. Mélanges d'archéologie et d'histoire ancienne offerts à Alexandru Suceveanu*, Cluj-Napoca, 2010, p. 35; nº 350503 in Beazley archive: www.beazley.ox.ac.uk; H. R. Immerwahr: https://www.avi.unibas.ch/DB/searchform.html?ID=3148, nº AVI 2994; I. Bîrzescu, "Inscripții pe vase arhaice de la Tariverde, jud. Constanța [Inscriptions on Archaic Vases from Tariverde, Constanta County]", *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie* 71, 1-2, 2020, p. 90-94.

[10] W. Klein, *Die griechischen Vasen mit Lieblingsinschriften*, Leipzig, 1898.

[11] For a recent discussion on this painter and his works, see: P. Heesen, *Athenian Little Masters*…, p. 111-119.

[12] I. Bîrzescu, "O inscripție în alfabet atic pe un fragment ceramic de la Histria [An Inscription in Attic Alphabet on Ceramic Fragment found at Histria]", *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie* 72, 1-4, 2021, p. 177-182.

were written on the ceramic fragment rather than on the whole vessel. The writing is arranged in an orderly way, even if the strokes are often doubled or slightly lengthened. The shape of the letter *lambda* in the first name and the *lambda* form of the letter *gamma* in the second name indicate most likely the Attic alphabet[13]. To these particular forms is added the use of the letter *epsilon* instead of *eta* and the letter *sigma* with three strokes, not found or very rarely found in the Ionian alphabet used by the Histrians.

If the name Pythogenes is a common Greek name, widespread in the Archaic and Classical periods, things are different with the first name. Billaios is known primarily as a hydronym in ancient Bithynia (today Filyos Çay)[14]. It is a name rarely found in Greek onomastic, being known especially in the Ionian milieu, where, most likely, it originates.

Both the ceramic fragment and, above all, the shape of the letters indicate a date in the late Archaic - early Classical period. The preserved letters are the standard ones from the Attic alphabet from the second half of the 6th c. B.C., without being able to refine the date[15].

The two names are in Nominative and easy to be read. Another interpretation for the second name as patronymic is possible, as long as name and patronymic, both in Nominative, are attested on Attic *ostraka*[16]. Not simple is the interpretation of the inscription, an Ionian name written in Attic alphabet in a Milesian *apoikia*. It is tempting to place the writing in another place, e.g. Propontis, as this was the case for the *graffito* inscribed on the Attic amphora of SOS type.

To the three Non-Ionic archaic inscriptions on pottery other isolated letters found in Histria can be taken into consideration, but they are not so clear assigned to an alphabet. Another discussion concerns the *dipinti* on the Attic vessels, which were painted in the pottery workshops and reached the settlement near the Danube[17].

---

[13] A. Kirchhoff, *Zur Geschichte des griechischen Alphabets*, Gütersloh, 1887, p. 92-97; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, 2nd ed., Oxford, 1990 (1st ed. 1961), p. 66; H. R. Immerwahr, *Attic Script. A Survey*, Oxford, 1990, p. 135.

[14] W. Ruge, *s.v.* "Billaios", *in* Georg Wissowa (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Aletertumwissenschaft*, vol. III.1, Stuttgart, 1897, col. 472; J. Tischler, *Kleinasiatische Hydronimie. Semantische und morphologische Analyse der griechischen Gewässernamen*, Wiesbaden, 1977, p. 42; C. Marek, *s.v.* "Billaios (Βιλλαῖος)", *in* Hubert Cancik, Helmuth Schneider (ed.)., *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike,* 2, Stuttgart, 1997, col. 678.

[15] For the shapes of the letters, cf. H. R. Immerwahr, *Attic Script*…, p. 160–161; L. Jeffery, *The Local Scripts…*, p. 66.

[16] M. L. Lang, *The Athenian Agora* XXV, *Ostraka,* Princeton N.J., 1990, p. 17; S. Brenne, *Die Ostraka vom Kerameikos*, *Kerameikos* 20, Wiesbaden, 2018, p. 337, nos 4748 and 4760.

[17] I. Bîrzescu, "Inscripții pe vase....", p. 91-92.

A different origin than Attic or Corinthian-Megarian alphabet offers one of the stone inscriptions (**fig. 5**), first presented by Dionisie Pippidi at the Congress of Epigraphy from Constanta (1977), and published in the corpus of Histrian inscriptions. It is an opistographic granite discus and one of his sides has a hollow in the middle[18]. Resuming it more than a decade ago, I was arguing for the Aeginetic origin of the alphabet, and for the fact that it has a well-known archaic formula attested for both dedications and funerary inscriptions of the type "I belong to". The letter forms date the inscription in the second half of the 6th c. BC.

Even if D. M. Pippidi noticed the use of *omicron* instead of *omega*, and the form of ἐμί instead of εἰμί, he considered it Ionic, and one of the oldest inscriptions from Histria. There are though two reasons, which rule out the hypothesis of an Ionic alphabet. The first regards the lack of *omega* for the name of Telon. The second is *sigma* with three strokes, which appears seldom on stone inscription in Ionia. Through elimination remain the Attic, Doric and Thessalian alphabets. The short form for εἰμί excludes Thessalia, and the canonical form of lambda the Attic alphabet. Among the Doric alphabets the closest in form and cultural proximity to the Ionian world is that of Aegina. The Aeginetan dedications from Ionian sanctuaries, such as that of Hera from Gravisca, or from the sanctuaries in Naucratis, offer the context, in which we can understand the best the Histrian dedication. The Doric alphabets of Aegina and Knidos are attested in the sanctuaries from Olbia[19] and Apollonia Pontica[20], on a local object and in a dedication for the main local god, Apollo *Ietros*.

At Histria the function of the object still remains problematic. The complete inscription is: Τέλονος ἐμί | Τέλον ("I am Telon, the son of Telon"). This kind of formula speaks rather for the hypothesis of a funerary stone, but its round form and small dimension, as well as the writing of the inscription on both sides of the stone do not exclude other interpretations, e.g. a dedication (of a weight?). Either way, it proves the use of another alphabet than the Ionic in archaic Histria. The granite stone is an import from an unknown region (sure not from the region nearby the city or vicinity), and an Aegean origin is the most likely solution. Considering this idea, it is not excluded that the inscription was carved on stone somewhere else than in Histria.

---

[18] D. M. Pippidi, "Les plus anciennes inscriptions…", p. 11-14; D. M. Pippidi, *Inscripţiile din Scythia Minor…*, p. 247-248, nº 102. See also: L. H. Jeffery, *The Local Scripts*..., p. 479 (J): "marble disc marking the grave of Tel(l)on", 600-550?; M. Kajava, E. M. Salminen, "Greek Inscribed Discs: Athletes, Dedications, and Tombstones", *in* A. Kavoulaki (ed.), *Πλειών. Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood,* Rethymnon, 2018, p. 300, nº 17, fig. 10 a-b, and also p. 311-313, for the interpretation of the inscription from Histria ("the discuss could perhaps have both agonistic and funerary character").

[19] A. W. Johnston, "Anotherathema", *Scienze dell'Antichità* 3-4, 1989-1990, p. 311-314.

[20] K. Panayotova, M. Damyanov, D. Stoyanova, T. Bogdanova, "Apollonia Pontica: The Archaic Temenos and Settlement on the Island of St. Kirik", *in* J. M. Álvarez, T. Nogales, I. Rodà (ed.), *Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*, Merida, 2014, p. 596.

In the case of the dedication of the Knidian in Apollonia it is most likely that it was consacrated in the local sanctuary of Apollo and there we have a proof of the use of a Doric alphabet in this new Ionian milieu. Such dedications in other alphabets are often mentioned also in Ionian sanctuaries in other regions, like in Naukratis or Gravisca for example, and a dedication of an Aeginetan in Histria is not so unexpected.

In the early Classical period the number of Non-Ionic inscriptions does not change. One inscription in Eolic alphabet is documented from a domestic context[21]. As we have seen, such archaic and early classical finds are rare in other Black Sea cities and not always easy to decipher in the local context. Some, or most of the inscriptions discussed here were imported from other places (places of the origin of the alphabet or places where a different alphabet was used) and later they were probably used in this new context, losing its original meaning. In some other cases, it is possible that the inscriptions were carved in Histria in a different alphabet than Ionic, as it is attested in other Milesian settlements.

Illustration credits:

Fig. 1, 3-5. Photos: I. Bîrzescu.
Fig. 2. Photo: archive of the "Vasile Pârvan" Archaeological Institute, Bucharest.

[21] A. Suceveanu, "Cîteva inscripții…", p. 279-280, fig. 4.1.



Fig. 1. Late SOS amphora with a Megarian-Corinthian beta, from the sanctuary in Histria.



Fig. 2. Kallos inscription on an Attic band cup; found in a dugout in Tariverde (Histrian territory).



Fig. 3-4. Attic inscription with an Ionian name. Old excavations from Histria.



Fig. 5. Histria. Archaic inscription mentioning Telon, son of Telon. Upper side?

À PROPOS DU DÉPÔT DE SCULPTURES DE TOMIS. RETOUR À LA QUESTION

Maria Alexandrescu Vianu

Nous reprendrons dans ce qui suit l'analyse d'un ensemble de statues et reliefs découverts en 1962 dans une fosse creusée lors de la construction d'un immeuble à Constanța[1]. Il est connu dans la littérature de spécialité sous le nom de « trésor des sculptures »[2]. Comme il s'agissait d'une découverte accidentelle, aucune observation stratigraphique n'a pu être faite. Néanmoins, la présence des archéologues dès l'annonce de la découverte a permis de constater que les pièces étaient soigneusement placées, groupées, appuyées les unes contre les autres, rangées avec l'intention évidente d'être protégées. Un mur tardif de la fin du VI^e^ siècle traversait la fosse où étaient déposées les pièces[3]. Le trésor a été enfoui à l'extérieur de l'enceinte romaine précoce et à l'intérieur de l'enceinte byzantine après son extension dans la zone de l'ancienne gare de la ville actuelle. Dans un plan de la zone, réalisé par le dessinateur P. Polonic, on constate qu'à proximité du lieu de la découverte du trésor se trouvaient les restes d'un temple romain, découvert par hasard lors de la construction du chemin de fer. Ce que nous pouvons apprendre d'une information donnée par M. C. Suțo, c'est que « dans cet endroit-là il y avait un grand bâtiment avec des colonnes aux chapiteaux corinthiens ». P. Polonic fait également un petit relevé des ruines qu'il visite sur place (**fig. 1**).

D. M. Pippidi voit dans l'enterrement de ces pièces « un épisode de guerre religieuse » ou, autrement dit, « la tentative désespérée d'un croyant – ou d'un

---

[1] Nous revenons ici avec une nouvelle analyse par rapport à l'article paru en 2009 : M. Alexandrescu Vianu, « The Treasury of Sculpture from Tomis. The Cult Inventory of a Temple », *Dacia* N.S. 53, 2009, p. 27-46. Toutes les dates s'entendent ap. J.-C., sauf mention contraire.

[2] S. Anghel, « The Deposition of Statues from Tomis: Relic of a Religious War or Sacred Abandonment ? », dans A. Panaite, R. Cîrjan, C. Căpiță (éd.), *Moesica et Christiana, Studies in Honour of Professor Alexandru Barnea,* Brăila, 2016, p. 233-245, s'interroge sur l'attribution du terme de « trésor » à ce groupe de pièces enterrées ensemble, considérant que ce terme est réservé aux pièces de monnaie enterrées intentionnellement afin de les protéger contre un danger. Nous reviendrons sur cette question dans cet article lorsque nous examinerons le caractère de ce dépôt.

[3] V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul de sculpturi de la Tomis* [*Le trésors des sculptures de Tomis*], Bucarest, 1963, p. 12-13.

groupe de croyants païens – de mettre à l'abri certaines des figures sacrées menacées de destruction par la rage dévastatrice des adversaires chrétiens ou des autorités impériales »[4]. Nous reviendrons sur cette interprétation dans la discussion sur l'ensemble des pièces analysées.

Le trésor contenait 24 pièces, dont 8 statues et statuettes, un édicule, 14 reliefs et un petit autel anépigraphe. Les divinités représentées sur ces monuments sont les suivantes : Hécate sur 5 monuments, Némésis – 1, Glycon – 1, Tyché tomitaine – 1, Isis – 1, Charites – 1, Dionysos – 2, Asclépios – 1, Cybèle – 1, Les Dioscures – 1, Séléné – 1, Hermès – 1, Mithra –1, le Héros cavalier – 4.

Gabriela Bordenache, à l'occasion de la publication de quelques-unes de ces pièces, a fait remarquer que ce dépôt est étrangement varié en ce qui concerne la qualité artistique des pièces, ainsi que le nombre et la nature des divinités présentes[5]. Nous devons essayer d'expliquer ce phénomène. Si l'enterrement de ces monuments avait été une tentative d'éviter la destruction des statues de culte de certains temples de la ville, il est peu probable qu'y aient été mêlés de modestes *ex-voto* qui se trouvaient naturellement dans ces bâtiments sacrés.

La question que nous nous sommes posée dans cette étude est de savoir si les divinités présentes dans le trésor peuvent coexister dans le même ensemble cultuel. Et comme l'éventail des divinités présentes dans ce groupe de statues est riche, cela nous donne également l'occasion d'approfondir l'analyse du panthéon tomitain. Cela nous amène donc à aborder la problématique des cultes de Tomis et implicitement de faire quelques observations iconographiques sur ces pièces.

Glycon (fig. 2)

La plus surprenante de ces statues est celle du serpent à tête de mouton ou de chien, connu sous le nom de Glycon (**fig. 2**)[6]. L'étrange composition de Glycon, ce serpent à la tête incertaine, aux cheveux longs, aux oreilles humaines et à la queue de lion, création artificielle d'Alexandre d'Abonouteichos, prophète du milieu du IIe siècle de Paphlagonie, est présentée comme la réincarnation d'Asclépios. Cet Alexandre a fondé un culte oraculaire et mystérique à

[4] D. M. Pippidi, « Sfârșitul păgânismului în Scythia Mică » [« La fin du paganisme dans la Scythie Mineure »], dans D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*[2] [*Études d'histoires des religions antiques*], Bucarest, 1998, p. 367.

[5] G. Bordenache « Contributi per una storia dei culti e dell'arte nella Tomi d'eta romana », *StudClas* 6, 1964, p. 155-178.

[6] *MINAC*, inv. no 2003, marbre, hauteur 66 cm. V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 55-57, no 24 ; G. Bordenache « Contribuţii ... », p. 155 et suiv. ; G. Bordenache, « Ancora su due sculture del deposito di Constanza : Glycon, la Tyche di Tomis », *StudClas* 12, 1970, p. 135 et suiv. ; M. Alexandrescu Vianu, « The Treasury... », p. 30 ; Z. Covacef, *Sculptura antică din expoziția de bază a Muzeului de istorie națională și arheologie Constanța* [*La sculpture antique de l'exposition permanente du Musée d'histoire nationale et d'archéologie de Constanta*], Cluj-Napoca, 2011, p. 34, fig. 12.

Abonouteichos qui aura un succès inattendu dans l'empire romain[7]. Il a construit une doctrine qui s'entremêle avec celles des pythagoriciens et des orphiques. Les éléments orphiques, tels que la naissance de Glycon à partir d'un œuf, accompagnés d'hymnes de louanges pour Apollon et Asclépios, se retrouvent également dans l'épithète donnée au nouveau dieu. Ce dernier est « de la lumière pour les mortels ». Les mystères qui reconstituaient la naissance du dieu se déroulaient pendant quatre jours. Ils étaient menés par des hiérophantes, des porteurs de torches qui commençaient les cérémonies par la chasse des chrétiens et des épicuriens, pour qu'ils « n'espionnent pas leurs secrets »[8]. Il était suivi par le mystère de la naissance d'Apollon par Léto dans les douleurs de l'accouchement, l'union d'Apollon avec Coronis et la conception d'Asclépios, ainsi que par le mystère de la naissance de Glycon. Le mystère prenait fin par l'acte d'amour entre Séléné et le prophète Alexandre. Ce dernier appartenait à la catégorie des prêtres itinérants qui accomplissaient les rituels des cultes mystériques dans les cités où ils s'arrêtaient, comme l'avait fait le fascinant Apollonios de Tyane, dont Alexandre avait été l'élève indirect[9].

Apollonios de Tyane, un néo-pythagoricien qui avait pris contact direct avec les mouvements spirituels orientaux, notamment les brahmanes, semble avoir transmis à Alexandre d'Abonouteichos la doctrine de la transmigration de l'âme après la mort. Tous deux sont des thaumaturges, des guérisseurs et des disciples d'Asclépios et implicitement d'Apollon.

Alexandre meurt en 174, mais son culte continue d'attirer des croyants, atteignant un sommet à l'époque de Sévère Alexandre (208-235). La sculpture de Tomis est unique par sa taille, bien que Lucien de Samosate nous dise que d'innombrables sculptures de Glycon avaient été réalisées. Cette statue est identique à l'image au revers des pièces de monnaie d'Ionopolis[10], le nouveau nom de la ville d'Abonouteichos, reçu en raison de la célébrité due à la nouvelle religion[11]. Sur ces monnaies est représentée Tyché avec la *cornucopia* sous laquelle se trouve la représentation du serpent Glycon[12]. Nous en retenons l'association de Glycon avec Tyché, retrouvée également sur un médaillon en or de la Chersonèse Taurique daté de l'époque de Sévère Alexandre créé, selon les éditeurs de la pièce, dans le même atelier où l'on a frappé la monnaie contemporaine de Ionopolis[13]. À l'époque de Septime Sévère et de Sévère

[7] U. Victor, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lugenprophet*, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 1 et suiv.
[8] Lucian de Samosate, *Alexandre ou le faux prophète*, 38.
[9] W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*[2], Paris, 2003, p. 38.
[10] *LIMC* 4, *s.v.* « Glycon » (G. Bordenache-Battaglia), p. 280, n[os] 6-10.
[11] K. Kraft, *Das System der Kaiserzeitlichen Münzprägung in Kleinasien: Materialien und Entwürfe*, Berlin, 1972, p. 99-100, croit qu'Ionopolis est une autre ville, située près de Milet.
[12] *Ibid*., pl. 115, 18.
[13] M. Y. Treister, V. M. Zubar, « A Gold Medallion Representing Fortuna and Glycon », *Ancient Civilisation from Scythia to Siberia* 1, 3, 1995, p. 334.

Alexandre, Tomis et Callatis ont également frappé des monnaies à l'image de Glycon[14].

Lucien de Samosate, la seule source littéraire pour le culte de Glycon, rapporte que la zone de diffusion maximale de ce culte était l'aire circumpontique, d'où il rayonne vers les régions danubiennes. Les pièces de monnaie avec l'image du serpent disparaissent à l'époque de Trébonien Galle, mais le culte a probablement duré tout au long du IIIe siècle. En s'appuyant sur des critères stylistiques, G. Bordenache situe l'œuvre de Constanța entre 150-170. Si l'on devait juger par l'époque qui offre le plus de documents de ce culte dans le bassin pontique, on daterait plutôt cette pièce de l'époque de Septime Sévère-Sévère Alexandre. C'est une sculpture d'une bonne facture, réalisée probablement dans un atelier gréco-oriental. Le serpent est posé sur une base ronde à double profil. La tête est soutenue par un support en spirale taillé dans le même bloc de marbre. L'analyse du marbre n'a pas permis d'établir avec certitude la provenance. Il pourrait s'agir d'un marbre d'Aliki à Thasos[15].

Tyché tomitaine[16] **(fig. 3-5)**

La statue en marbre représente une image syncrétique dans laquelle une partie des attributs de la déesse est transmise au petit personnage barbu placé à ses pieds : la couronne murale, la proue du navire et l'arbrisseau[17]. La déesse porte un manteau qui couvre sa tête, ses épaules et tout son dos ; elle est coiffée d'une

[14] *AMNG*, nº 3266. (Severus Alexander) ; G. Bordenache, « Ancora su due sculture ... », p. 136 ; *LIMC* 4, p. 281, nos 6-18.

[15] C.-G. Alexandrescu, J. Zöldföldi, H. Taubald, « Marble Analyses of Sculptures from the Territory of Dobrudja in the Collections of the Museum of National History and Archaeology Constanța », *Pontica* 47, 2014, p. 25.

[16] Le texte sur la Tyché de Tomis est tiré de l'article de M. Alexandrescu Vianu, « Ateliers de sculpture dans la Mésie Inferieure. Les relations avec la Bithynie », *Caiete ARA* 12, 2021, p. 75-76. La pièce se trouve au *MINAC*, inv. nº 2001 ; G. Bordenache, « Contributi... », p. 172 ; Z. Covacef, *Sculptura* ..., p. 28-31, fig. 8, nº 6 ; fig. 9, nº 6 ; fig. 10, nº 6. Dans une première étude consacrée à cette pièce, G. Bordenache l'identifie à une « Aphrodite Pontia » souvent attestée dans les cités grecques de la mer Noire. Dans une étude ultérieure, G. Bordenache, « Ancora su due sculture ... », p. 135-138, revient sur l'identification et accepte qu'il puisse s'agir d'une Tyché ou d'une personnification de la ville de Tomis[16]. En ce sens, elle la situe dans la série des personnifications des villes à la mode au IIe siècle, proche de Tyché de Prusias ad Hypium en Bithynie.

[17] Selon les dernières analyses, le marbre semble provenir des carrières d'Aliki à Thasos : C.-G. Alexandrescu, J. Zöldföldi et H. Taubald, « Marble Analyses ... », p. 26, CT 15. Des analyses plus anciennes indiquaient une possible provenance de Proconnèse : M. Alexandrescu Vianu, « Ateliere sculpturale din Moesia Inferior 2. Relaţiile cu Bithynia [Les ateliers de sculpture de Mésie Inférieure. 2. Les relations avec la Bithynie] », *SCIVA* 59, 2008-2009, p. 56, T 10. Il y a une différence entre les résultats obtenus dans les analyses isotopiques. L'échantillon T 10 a donné $\delta^{18}O$ 3.07, alors que CT 15 a produit $\delta^{18}O$ 1.87. Les valeurs pour $\delta^{13}C$ sont presque égales : 3.35 (CT 15) et 3.38 (T 10). Les analyses pour l'échantillon T 10 ont été interprétées par Norman Herz.

tiare en dentelle, dans sa main gauche elle porte la corne d'abondance, et au bout de son bras droit, brisé au niveau du coude, elle tient la lance

Le personnage masculin à ses pieds sort d'un calice d'acanthe, s'appuie sur une proue de navire et a, de l'autre côté, un arbrisseau, image syncrétique de la dualité mer-terre, qui nous conduit plutôt à une représentation allégorique de la ville de Tomis, qu'à une image de Pontos, telle que la voyait G. Bordenache. Dans le même sens, nous expliquons la couronne murale qu'il porte sur sa tête.

L'association de Tyché avec Pontos est représentée sur les pièces de monnaie de Tomis[18], le dernier portant des pinces à crabe sur la tête, une allusion à son caractère marin. Cette création éclectique semble avoir été exécutée pour la métropole pontique. Elle entre dans une série assez riche qui commence à l'époque hellénistique avec la Tyché d'Antioche et va jusqu'à la Tyché de Prusias ad Hypium, sur laquelle nous allons nous arrêter davantage, car elle offre des indices concernant la statue tomitaine. Produit des ateliers bithyniens, cette sculpture baroque par le fort contraste des lumières et des ombres, par l'abondance des symboles, est un chef-d'œuvre du genre. Le drapé ample, aux plis profonds et lourds, dans lequel la gradine habituelle est utilisée abondamment, la couronne de feuilles au-dessus de la tiare, la riche corne d'abondance, ainsi que le petit Ploutos, qui rappelle la statue d'Eiréné de Képhisodotos, sont dans l'esprit baroque des ateliers asiatiques du IV^{e} s. av. J.-C.

La création de Tomis, bien que plus simple à plusieurs égards, poursuit le même esprit. Le drapé est calqué sur les statues grecques du IV^{e} s. av. J.-C., mais enrichi avec l'accent baroque du petit personnage aux pieds de la déesse. La corne d'abondance (*cornucopia*) suit de près le modèle de Prusias : les fruits sont les mêmes : ananas, pommes placées sur la feuille de vigne avec les feuilles marquées de trous de gradine, avec en dessous des grappes de raisin. La tête légèrement tournée et la silhouette ronde et charnue, au regard vague, se ressemblent. Le visage de la déesse est très proche d'un portrait de Nicomédie[19], peut-être Sabine, l'épouse d'Hadrien (**fig. 6**), dans lequel on retrouve le même contour doux et rond du visage, la bouche aux lèvres pleines et saillantes, les cheveux divisés par une raie médiane, avec des interventions superficielles de gradine, le front triangulaire, les joues plates, la tiare en dentelle. Les différences viennent de la chronologie légèrement décalée, la statue de Nicomédie étant un peu plus ancienne.

En ce qui concerne le personnage masculin (**fig**. **5**) son aspect musclé - avec des plans bien définis, avec des lumières et des ombres fortes, et l'effet de l'utilisation du trépan, en particulier pour le calice des feuilles - rappelle beaucoup

[18] *AMNG*, pl. VII, 22. Sur les monnaies de Tomis, il existe quatre schémas iconographiques de Tyché : Tyché de profil, le pied posé sur la proue d'un navire, vêtue d'un long drapé, déplié sur la jambe levée. Elle est coiffée d'un *kalathos*, la corne d'abondance dans sa main gauche, le sceptre dans la droite, cf. *AMNG* I/II, pl. VII, 15.

[19] J. Inan, E. Alföldi-Rosenbaum, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Turkei. Neue Funde*, Mainz am Rhein, 1979, vol. II, n^{o} 50, pl. 44, 1-4.

la décoration des pilastres du bâtiment monumental de Tomis dont seulement quelques éléments ont été préservés[20]. Le visage qui regarde la déesse, à la barbe fendue en deux mèches, aux pommettes osseuses sur un visage plat, aux cheveux en longues mèches où on joue beaucoup sur les ombres et les lumières, s'apparente à un portrait de Commode de Nicomédie du musée d'Istanbul[21], ainsi qu'à la petite figure allégorique d'un relief également de Nicomédie (**fig. 7**). La figure syncrétique créée pour incarner la ville de Tomis, la métropole des cités oues-pontiques à l'époque impériale, doit avoir été une création locale, travaillée par des artisans nicomédiens, regroupés dans l'un des ateliers qui fonctionnaient à Tomis.

Il s'agit de la statue d'un culte civique qui aurait pu être placée dans un lieu public. Sa présence dans ce dépôt s'explique soit par le fait qu'il avait été constitué de monuments importants pour les adeptes des cultes païens, soit par le fait qu'elle était placée dans un temple.

Asclépios (**fig. 8**)

Une autre pièce du trésor est une statuette d'Asclépios[22]. C'est un Asclépios de type Albani, proche de la statue du Louvre[23]. Son habit laisse l'épaule gauche et la poitrine nues, alors qu'un pan triangulaire se déplie sur l'abdomen. La statue de Tomis repose sur la jambe droite, à la différence de celle du Louvre dont la jambe d'appui est la gauche. Là le *contrapposto* est très marqué, la hanche droite est poussée beaucoup plus en avant. Le prototype date de la fin du IV^e^ siècle av. J.-C. et a été repris et adapté dans les ateliers romains. Son rapport avec Glycon, qui, comme nous l'avons vu, est une autre hypostase du dieu guérisseur, un nouvel Asclépios, n'a rien d'étonnant dans ce contexte. Ils apparaissent associés sur une gemme d'Antioche[24].

Hécate

Cependant, un grand nombre de pièces du trésor fait référence à une autre divinité, à savoir la déesse Hécate. Il exise en effet trois Hékatéia[25], dont deux de

[20] M. Alexandrescu-Vianu, « Pour une nouvelle datation de la statue drapée de Tomis », *AA* 3, 1992, p. 453-467 (avec la bibliographie). La représentation de ce personnage masculin de Tomis se rapproche de celle d'un pilastre de Cyzique, provenant du *Métrôon*. Pour cette dernière pièce, voir : M. Squarciapino, *La Scuola di Afrodisia*. *Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano* 3, Roma, 1943, p. 62-63, pl. M.
[21] Musée archéologique d'Istanbul, inv. n° 4866.
[22] *MINAC*, inv. n° 2013, marbre, hauteur 53 cm ; Z. Covacef, *Sculptura…*, p. 52, fig. 27 a, b.
[23] Musée du Louvre, inv. n° MA 639 ; *LIMC* 2.1, p. 894.
[24] *LIMC* 4.1, « Glycon », p. 281, n° 19.
[25] *MINAC,* inv. n° 2006, marbre, hauteur 71,5 cm ; 2. inv. n° 2010, marbre, hauteur 53 cm ; 3. inv. n° 2009, marbre, hauteur 19,5 cm.

dimensions relativement grandes (53-71 cm) du type Triple Hécate, créé par Alcamène vers 410 av. J.-C. Les représentations de la Triple Hécate, les montrent dos à dos, adossées à une colonne cylindrique centrale, avec un *polos*, et un drapé à gauche archaïsant d'un long chiton avec un *apoptygma* et la ceinture nouée sous les seins. Plusieurs attributs y apparaissent : une longue torche, une *œnochoé*, une *phiale*, un fouet. Aux pieds de chacune d'elles, figure un chien, coiffé d'un *polos* ou d'une tiare. La première d'entre elles remonte au Ier siècle av. J.-C.[26] et la datation des autres pièces se place entre la fin de l'époque hellénistique (?) et le IIIe siècle. On fournit ici une description iconographique de chaque pièce.

Hékateion[27] **(fig. 9-10)**

Ce groupe est le plus important des trois par sa taille et sa réalisation. Le style archaïsant est stylistiquement cohérent, prouvant une maîtrise du modèle. Il est proche de celui de la « British School of Athens »[28] que D. Willers considère comme la plus grande des répliques de ce type qui nous soit parvenue[29], et de celui de l'Agora d'Athènes[30]. Ce type est répandu surtout dans les cités de Grèce continentale, mais aussi dans les îles égéennes (Rhodes, Cos) et date surtout de la fin de l'époque hellénistique et du Ier siècle ap. J.-C. En ce qui concerne la pièce de Tomis, compte tenu du contexte historique et archéologique du dépôt, j'abaisserais la datation au Ier siècle.

Hékateion[31] **(fig. 11-13)**

Triple Hécate à chiton long, *péplos* à *apoptygma*, tiare sur la tête. Deux d'entre elles tiennent un animal[32], contre leur poitrine, l'une un oiseau, l'autre un chien. Les attributs sont regroupés comme il suit : un oiseau avec un serpent, un chien avec un vase d'où coule de l'eau vers un autre chien situé aux pieds, une torche la flamme vers le haut et un serpent qui s'enroule autour des trois figures. Il y a une Hécate avec tiare à Cyrène sur un *hékateion* découvert près du temple d'Hécate[33]. Pour ce qui est de la date, on place cette pièce au IIIe siècle.

---

[26] G. Bordenache, E. Condurachi, C. Daicoviciu, *Civiltà romana in Romania*, Roma, 1970, p. 222, cat. F 120 ; Z. Covacef, *Sculptura* ..., p. 38, fig. 14-16, nº 11.
[27] *MINAC*, inv. nº 2006. V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 73, nº 14, fig. 36 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 38, fig. 14-16, nº 11 ; p. 40-41, fig. 17-19, nº 12.
[28] *LIMC* 6, p. 999, nº 131, s.v. « Hecate ».
[29] D. Willers, « Hellenistische und römische Idelplastik », dans E. Berger (éd.) *Veröffentlichungen des Antikenmuseums Basel, Band 4.3. Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwigs,* Mainz/Rhein, 1990, p. 302, note 4.
[30] *LIMC* 6, p. 999, nº 130, s.v. « Hecate ».
[31] *MINAC*, inv. nº 2010 ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 59, nº 13, fig. 33-35 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 40-41, fig. 17-19, nº 12.
[32] La version dans laquelle Hécate tient contre sa poitrine une grenade est également attestée : *LIMC* 6.1, s.v. « Hecate ».
[33] *LIMC* 6, nº 145.

Hékateion[34] (**fig. 14**).

Triple Hécate dos à dos, les têtes manquent. Même type que le précédent, exécution plus modeste aux formes confuses. Il s'agit d'un ouvrage médiocre.

Dans ce groupe s'inscrivent aussi deux reliefs votifs[35], dont au moins l'un porte des schémas iconographiques qui se retrouvent sur les pièces de monnaies de Tomis[36].

Relief avec la Triple Hécate[37] (**fig. 15**)

Hécate coiffée d'un *polos*. Les bras sont levés et rendent visibles les attributs : des torches la flamme vers le bas, *cornucopia* ? ou seulement des fruits, *tympanon* ?, poignard et fouet. Le vêtement de la figure centrale, vue de face, est étrange. Elle porte un chiton qui couvre sa poitrine, laisse ses bras nus et est attaché avec une ceinture sous ses seins. Un manteau couvre le bas de son corps à partir de sous son abdomen selon le schéma d'Aphrodite *Anadyomène*. L'abdomen est laissé nu. Il y a des contaminations iconographiques sur ce relief qui ajoutent du sens à l'aspect de la déesse.

Relief avec la Triple Hécate[38] (**fig. 16**)

Hécate avec tiare et *polos*. La figure centrale comporte des torches vers le bas. Attributs : serpent, arc, clé. Aux pieds d'Hécate se trouvaient un autel et le chien. Ouvrage mal exécutée.

Un type monétaire de Tomis représente le même type iconographique d'Hécate triforme (**fig. 17**), mais la particularité qui ne se retrouve sur aucune autre monnaie comportant la représentation de cette déesse est son placement sur une colonne, soulignant peut-être son caractère de déesse des carrefours, gardienne des portes.

Nous avons donc ici en proportion dominante dans la structure du trésor, une des divinités dont le culte mystérique est très puissant et colore de son caractère infernal les cultes associés. Dans les mythes éleusiniens,

---

[34] *MINAC*, inv. nº 2009 ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 65, nº 12, fig 30-32 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 42-43, fig. 20-22, nº 13.

[35] *MINAC*, inv. nº 2007, marbre, hauteur 33,7 cm, largeur 21,6 cm, épaisseur 3,2 cm ; *MINAC*, inv. nº 2008, marbre, hauteur 22 cm ; largeur 15,5 cm ; épaisseur 2 cm ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 44-45, fig. 23, nºs 14 ; p. 46-47, fig. 24, nº 15.

[36] *AMNG*, pl. 14, 13, 14 : monnaie de l'époque de Philippe l'Arabe, frappée à Tomis ; N. Moushmov, *Ancient Coins of the Balkan Peninsula*, VI, 3, Sofia, 1912, nº 2160 (époque de Julia Mamaea).

[37] *MINAC*, inv. nº 2007, marbre, hauteur 33,7 cm ; largeur 21,6 cm ; épaisseur 3,2 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 59, fig. 28 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 44, fig. 23, nº 14.

[38] *MINAC*, inv. nº 2008, marbre, hauteur 22,2 cm, largeur 15,5 cm, épaisseur 2 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 59, fig. 28 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 46, nº 15, fig. 24.

Hécate est située à côté d'Hadès et de Perséphone, avec laquelle elle est souvent confondue. L'association de la déesse avec d'autres divinités (Isis, Cybèle, Artémis, Déméter) est bien attestée dans d'autres lieux de culte importants comme le sanctuaire de Lagina. A. Laumonier, dans sa riche documentation sur ce sanctuaire, observe la concentration des cultes[39]. Hécate était si proche de ces divinités qu'il n'y avait aucune difficulté à absorber leurs traits ou à emprunter leurs rituels mystériques au profit du culte d'Hécate. De plus, Hécate est l'une des divinités importantes dans les mystères orphiques, et à Lagina, comme à Égine et Samothrace, lieux de culte de grande notoriété à l'époque romaine, elle a ses propres mystères. Dans son apparence triforme, elle représente à la fois les trois déesses, Artémis, Séléné, Hécate. À Tomis, elle occupe une place importante puisqu'elle est représentée aussi sur des monnaies d'une valeur nominale de 3 *assaria* sous le règne de Sévère Alexandre (sur des monnaies avec Julia Mamaea)[40]. Le fait que l'on retrouve sur les monnaies le même type iconographique que sur les reliefs nous laisse supposer qu'il existait dans la ville une statue de ce genre que copiaient aussi bien l'atelier monétaire que l'atelier de sculpture.

Artémis ? (fig. 18)

Un autre relief attire l'attention. Il a été publié comme une représentation de la déesse Artémis[41]. La déesse debout avec un long chiton et un *apoptygma*, tient une longue torche jusqu'au sol dans sa main gauche, porte sur la tête une mitre, symbole du monde de l'au-delà[42]. En fait, il est difficile de dire quelle divinité est représentée sur ce relief. Une déesse dans un long chiton avec une grande torche peut aussi bien être Déméter que Perséphone, Hécate ou Artémis. De toute évidence, dans l'autre main baissée, elle tenait un autre attribut, peut-être une phiale ou une gerbe d'épis de blé. À en juger par les pièces de monnaie de Tomis, il semblerait qu'il pourrait s'agir davantage de Déméter ou de Perséphone[43]. De toute façon, les attributs de cette déesse la placent dans le même cercle sacré des divinités chthoniennes que les déesses éleusiniennes et Hécate.

---

[39] A. Laumonier*, Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 391.
[40] N. Moushmov, *Ancient Coins*…, nº 2160 ; *AMNG* I, nº 3296.
[41] *MINAC*, inv. nº 2018, marbre, hauteur 18,5 cm, largeur. 9,7 cm, épaisseur 2,1 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 52, nº 8 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 62-63, nº 23, fig. 32.
[42] J. Heckenbach, *s.v.* « Hekate », *RE* VII, 1912, col. 2773.
[43] *AMNG*, pl. 14, nºs 13 et 14 ; G. Bordenache, « Attività edilizia a Tomi nel II secollo dell'e.n. », *Dacia* N.S. 4, 1960, p. 288, fig. 6 (monnaie de Tomis de l'époque de Philippe l'Arabe).

Séléné (**fig. 19**).

Une autre pièce du trésor est le relief représentant Séléné sur un char tiré par des taureaux[44]. Il s'inscrit parfaitement dans la logique de cet ensemble de représentations cultuelles dont nous traitons. Elle tient à deux mains la torche, symbole de la lumière nocturne, en lien avec le monde infernal. Le voile arrondi au-dessus de la tête symbolise la voûte céleste. Sur ses épaules, elle a la corne de lune.

Comme nous l'avons vu, les mystères de Glycon s'achèvent par le mariage de Séléné avec le prophète Alexandre. D'un point de vue iconographique, il convient de noter que le char tiré par les deux taureaux est vu de face, ce qui pose au sculpteur des problèmes de construction de la scène qu'il résout en donnant un mouvement divergent aux deux taureaux. L'iconographie courante représente cette scène de profil, beaucoup plus facile à réaliser. La position des taureaux avec les pattes avant relevées crée un dynamisme de la scène. Même si le relief fut produit dans un atelier local, il témoigne de l'inventivité et de la maîtrise dans la technique de la sculpture en marbre.

On sait que Séléné a été assimilée à d'autres divinités, dont Hécate[45]. Cette dernière déesse peut, elle-aussi, apparaître avec le croissant[46]. Séléné monte sur un char tiré par des taureaux, mais le taureau est aussi l'animal d'Hécate[47]. Les représentations de Séléné sur un char tiré par des taureaux sont rares, surtout sur les monnaies. L'identification avec Séléné est possible, mais nous ne repoussons pas l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'Hécate elle-même avec une dimension lunaire, ou d'une approche délibérée d'une Séléné inspirée d'Hécate. L'aspect lunaire d'Hécate, qu'elle communique également à Artémis, est associé à la magie nocturne. On rappelle aussi qu'Isis, déesse lunaire et chtonienne, est la sœur d'Hécate[48]. Dans cette ambiance la présence d'un buste d'Isis dans cet ensemble mérite aussi d'être commentée.

Isis (**fig. 20**)

D'une hauteur de 77,5 cm sur un socle rond et mouluré (d'un diamètre de 20 cm), la déesse Isis est représentée avec la coiffure rituelle aux longues boucles ondulées en tire-bouchon dites des « boucles libyennes », coiffure créée au début

---

[44] *MINAC*, inv. nº 2019, marbre, hauteur 28 cm, largeur 19,8 cm, épaisseur 3 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 55, nº 9, fig. 27-28 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 64-65, fig. 33, nº 24.
[45] *LIMC* 7. 1, p. 706.
[46] A. Laumonier, *Les cultes*..., p. 408, pl. VI. 3, 5.
[47] *Ibid*., p. 409, note 6.
[48] *Ibid*., p. 416, renvoie aux hymnes orphiques. Pour Isis, voir : Plutarque, *De Isis et Osiris*, 52-53, et Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5.

de l'époque hellénistique[49]. Sur sa tête, elle porte le *basiléion* formé par la corne de lune, brisée, dans notre cas, aux extrémités et au-dessus soit le disque solaire, soit la lune enchâssée dans une cavité rectangulaire[50].

Pour la reconstitution de l'accessoire sur sa tête nous faisons appel à un autre buste de la déesse du Musée National des Antiquités (Bucarest), de dimensions plus réduites, mais bien conservé[51]. Le costume est également celui de la déesse Isis avec le nœud isiaque sur la poitrine réalisé à partir des deux extrémités du manteau, symétrique, contrairement à l'autre buste où le nœud est asymétrique. Le nœud symétrique qui est moins courant a été nommé par E. J. Walters, « le nœud athénien », car il apparaît en Attique sur des stèles funéraires. Néanmoins, M. Malaise met en doute le lien entre les artisans athéniens et ce type de nœud[52].

Pour cette statue d'Isis, force est de relever le visage plein au menton rond, la petite bouche aux lèvres pleines, les grands yeux légèrement exophtalmiques dont l'iris et la pupille sont bien marqués. L'iris couvre toute la hauteur du globe oculaire et la pupille ronde est située sous la paupière supérieure. Le trépan est utilisé seulement pour les boucles qui lui tombent sur les épaules. Ces détails stylistiques et techniques nous conduisent à une datation au début de l'époque sévérienne[53].

---

[49] *MINAC*, inv. nº 2002, marbre, hauteur 77,5 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul de sculpturi*..., p. 46, nº 7 ; G. Bordenache, « Contributi... », p. 175 ; *eadem*, « Le statue imperiali nella Moesia Inferior e la propaganda ufficiale dell'impero », *StudClas* 7, 1965, p. 221, fig. 10 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 32-33, fig. 11, nº 7 ; J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römische Kaiserzeit*, Leiden, 1991, p. 136-137, nº 78, pl. LI ; *LIMC* 5.1, p. 770, nº 117 ; M. Malaise, R. Veymiers, « Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse », dans V. Gasparini et R. Veymers (éd.), *Individuals and materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Amages, and Practices*, Leiden-Boston, 2018, p. 480, écrivent : « Il est malaisé de ne pas identifier à Isis un buste de Tomis ».

[50] Voir une inscription de Cyzique du I^er^ siècle av. J.-C., ajourd'hui disparue, reprise dans le corpus de L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICS)*, Paris, 2005, vol. II, nº 301/0403 : ὀχοῦσα τε κρατὶ σελήνην ἀμφίκρθρτο[ν], Ἶσι (« toi qui porte sur la tête la lune aux deux cornes, Isis ») ; et Ovide, *Métamorphoses*, IX, 687-688, à propos d'Iô-Isis : *inerant lunaria fronti Cornua cum spicis nitido flauentibus auro et regale decus* (« son front était orné du croissant de la lune, associé à de blonds épis tout brillants d'or et à l'insigne royale », trad. G. Lafaye, CUF). Cf. M. Malaise, « Le calathos sur la tête d'Isis, une enquête », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43, 2014, p. 262.

[51] G. Bordenache, *Sculture greche...*, nº 170.

[52] M. Malaise, « À propos de l'iconographie 'canonique' des femmes vouées à son culte », *Kernos* 5, 1992, p. 329-361. Cf. aussi L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romaine*, Paris, 2013, p. 443-445 ; S. Albersmeier, « The Garments of the Devotees of Isis », dans V. Gasparini et R. Veymers (éd.), *Individuals and materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Amages, and Practices*, Leiden-Boston, 2018, p. 448.

[53] G. Bordenache, *Sculture greche*..., p. 176, date la pièce plus tard, entre 240 et 250.

L'analyse isotopique du marbre[54] a montré qu'il provenait des carrières d'Éphèse Bélévi. Elle pourrait également indiquer l'origine de la statue dans un atelier d'Éphèse. La tête d'un Dionysos d'Éphèse conservée au Musée d'Izmir[55] revèle quelques similitudes stylistiques et techniques avec la pièce étudiée ici.

La question posée par ce buste de grandes dimensions est de savoir s'il représente la déesse, une de ses prêtresses ou, comme le croyait G. Bordenache, l'impératrice Plautilia, l'épouse de Caracalla dans le costume de la déesse Isis dont elle était la disciple. Comme le souligne J. Eingartner, il est difficile de ne pas voir la déesse elle-même dans ce buste[56]. E. Rosso, à son tour, montre que c'était une pratique romaine de donner aux divinités des traits humains, avec un phénomène d'*imitatio* de la famille impériale[57]. En conclusion, nous trouvons improbable l'interprétation de cette pièce comme un portrait impérial. Dans le contexte de ce dépôt, nous l'avons vu, la déesse Isis s'insère bien dans cet ensemble de représentations divines.

Dionysos (**fig. 21**)

Nous arrivons ainsi aux monuments qui représentent Dionysos. On lit sur le premier document l'inscription suivante[58] :

Διονύσῳ ἀγαθῇ τύχῃ καθηγεμονεῖ
Ἀκυλεῖνος Ἀρτεμιδώρου κατ' εὐ-
χὴν εὐτυχῶς ἐπ' ἀγαθῷ.

Le relief qui accompagne cette inscription représente un jeune Dionysos dérivé des prototypes pergaméniens : couronne de feuilles de vigne sur la tête, chiton court, chlamyde, bottes courtes, thyrse à la main gauche, canthare renversé à la main droite, laissant le vin s'écouler vers la panthère qui se trouve à ses pieds. Autour de lui, le thiase divin : Priape nu sur un autel tenant des deux mains des

[54] C.-G. Alexandrescu, J. Zöldföldi et H. Taubald, « Marble Analyses ... », échantillon CT 17.
[55] M. Aurenhammer, *Die Skulpturen von Ephesos. Bildwerke aus Stein. Idealplastik I*, Vienne, 1990 p. 64, nº 44.
[56] J. Eingartner, *Isis…*, p. 136-137, nº 78, pl. LI.
[57] E. Rosso, « Le message religieux des statues divines et impériales dans les théâtres romains », dans J.-C. Moretti (éd.), *Fronts de scène et lieux de culte dans le théâtre antique*, Lyon, 2009, p. 89-126.
[58] *MINAC*, inv. nº 2014, marbre, hauteur 47,5 cm ; largeur 37,5 cm ; épaisseur 7,5 cm ; *ISM* II 121. Nous reprenons ici l'analyse sur le culte de Dionysos à Tomis, que nous avons publiée ailleurs : M. Alexandrescu Vianu, « Sur les mystères dionysiaques à Tomis », *Dacia* N.S. 51, 2007, p. 221-227. Voir aussi G. Bordenache, *Sculture greche*..., p. 64, nº 116 ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 54-55, fig. 28, nº 19 ; F. Panait Bîrzescu, « Wandering Cult Images between the Aegean and the Black Sea Cities in Hellenistic and Roman Times: from Dionysos Kathegemon to Dionysos Karpophoros », dans V. Cojocaru, A. Coşkun, M. Dana (éd.), *Interconnectivity in the Mediterranean and Pontic World during the Hellenistic and Roman Periods*, Cluj-Napoca, 2014, p. 251-268.

fruits, dans le coin gauche du relief un satyre perché sur une vigne, de l'autre côté, en bas, Pan[59] avec un plateau de fruits (*liknon* ?). On rappelle à cet égard que le *liknon* rempli de fruits est propre aux mystères et était porté sur la tête[60].

Dans le coin droit supérieur, un cavalier au pas devant un arbre sur lequel s'enroule un serpent à côté un petit autel, image qu'on a interprété comme le Cavalier thrace. Il s'agirait, d'après moi, plutôt du dédicant initié lui-même devenu *bacchos,* placé dans le thiase divin, auprès du dieu. Représenté à cheval, il indique son changement de statut, par le biais de l'héroïsation. En effet, l'acte d'initiation conduit le mortel vers l'identification avec la divinité.

Dionysos *Kathégémon* apparâit déjà dans *Les Bacchantes* d'Euripide[61]. La diffusion du culte à mystères de Dionysos *Kathégémon* dans les cités pontiques semble se produire sous l'influence de Pergame. Il y était une divinité importante, devenue dynastique sous le règne des Attalides[62].

La pratique des rituels est toujours collective dans le culte de Dionysos, les dévots étant membres d'une association, d'un thiase. Le dieu lui-même n'est jamais représenté seul, car, comme le note O. de Cazanove, « le thiase divin est le double du thiase humain »[63] . À Tomis, comme à Pergame, les membres de l'association portent le nom de *bacchoi*. R. Turcan note à juste titre que « Dionysos est *baccheus* par excellence, puisqu'il est Bacchos en soi et de droit » et les hommes sont *bacchoi* quand ils l'imitent[64].

Le deuxième relief dionysiaque (**fig. 22**), sans inscription, est de forme rectangulaire[65]. Dionysos est figuré jeune, imberbe, avec une couronne de feuilles de vigne et de lierre sur la tête, en chiton court et chlamyde posée sur l'épaule et le bras, tombant sur son dos, la *nébride* autour de son corps, tenant le thyrse dans sa main gauche et le canthare à l'envers dans sa droite d'où le vin s'écoule vers la panthère à ses pieds. Il chausse des bottes courtes. À sa gauche, un serpent enroulé

---

[59] J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1966, p. 397, nº 267, l'appelle plutôt Silvanus.

[60] Selon une épigramme du poète alexandrin Phalaikos (de l'époque de Ptolémée Philadelphe), Euanté dédie à Bacchos un *liknon* ensemble avec l'appareillage d'une ménade (tympan, thyrse, cymbale). Cf. M. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age,* Lund, 1957, p. 21 et suiv.

[61] Euripide, *Bacchantes*, 409-413, 139-141, 241, 920, 1159.

[62] Pour les inscriptions concernant Dionysos *Kathégémon*, voir G. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minori culto*, Dissertationes philologicae Haienses vol XXI.2, Halle, 1913, p. 123 et suiv.

[63] O. de Cazanove, « Le thiase et son double. Image, statuts, fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale », dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Rome, 1986, p. 177.

[64] R. Turcan, « Bacchoi ou Bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, *Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Rome, 1986, p. 227 et suiv.

[65] *MINAC*, inv. nº 2015, marbre, hauteur 32 cm, largeur 21 cm, épaisseur 8,7 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 29-30, nº 3, fig. 12 ; Z. Covacef, *Sculptura antică*..., p. 56-57, fig. 29, nº 20.

autour d'une ciste (*cista mystica* ?). La *cista mystica* était, à l'époque romaine, le signe commun des mystères. Elle rappelle, comme le *liknon*, que Dionysos est aussi le dieu de la fertilité. La ciste apparaît dans les scènes bachiques et d'initiation aux mystères dionysiaques sur des monuments romains. Le serpent est mis en rapport avec le culte de Dionysos célébré par les orphiques et les néoplatoniciens.

Double Némésis (fig. 23)

La Double Némésis est présente dans un *naiskos* de style archaïsant[66]. Cette double représentation est identique à deux autres images jumelles découvertes à Tomis[67] et indique un prototype commun, probablement la statue de culte, liée au concept de double Némésis créé à Smyrne[68]. Mais la statue de Smyrne représente une Némésis portant un chiton et un *himation* d'un autre type. Ce qui est commun est le geste « à caractère magique »[69] de soulever de la main gauche le rebord de l'*himation*, que l'on retrouve également dans les statues de Smyrne. L'archaïsme du drapé des statues de Tomis apparaît à Smyrne sur une monnaie de l'époque de Caracalla où la déesse se trouve à côté d'*Homonoia*[70]. Sous l'influence de Smyrne, Thasos adopte le schéma de la double Némésis dans la première moitié du IIe siècle[71], comme en témoigne le relief découvert dans le théâtre de cette cité[72].

On rappelle que Némésis est une déesse avec un grand impact au cours du IIe siècle. Mais elle n'apparaît pas ailleurs sous cette apparence archaïsante[73]. Ce qui frappe dans cette pièce sculpturale est l'incongruité du traitement des

---

[66] *MINAC*, inv. no 2004, marbre, hauteur 104,5 cm, largeur 72,8 cm, épaisseur 29,4 cm, hauteur de la base 10,5 cm, hauteur des statues 63 cm. Les analyses ont montré que l'origine du marbre était Thasos Aliki : C.-G. Alexandrescu, J. Zöldföldi, H. Taubald, « Marble Analyses... », CT 16. Cf. aussi V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 83-89, no 16, fig. 42-45 ; *LIMC* 6, p. 747, no 146 ; Z. Covacef, *Sculptura antică*..., p. 36-37, fig. 13, no 9 ; M. Mărgineanu Cârstoiu, « Némésis et la coudée. Un édicule votif de Tomis », *Caiete ARA* 2, 2011, p. 53-68 ; G. Bauchhenss, « Nemeseis Statuettes and Votiv Aedicula from Tomi/Constanta », dans C.-C. Alexandrescu (éd.), *Jupiter on Your Side: Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area: Accompanying Publication for the Thematic Exhibitions in Bucharest, Alba Iulia and Constanta, May-September 2013*, Bucarest, 2013, p. 79 et suiv.

[67] G. Bordenache, *Sculture greche...*, p. 54, no 91, pl. 41, date les deux statues de la deuxième moitié du IIe siècle, dans le contexte de l'art de l'époque d'Hadrien.

[68] G. Bordenache, « Contributi... », p. 167 ; *LIMC* 6, p. 761.

[69] G. Bordenache, « Contributi... », p. 164

[70] B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Phrygia*, London, 1906, nos 329, 282 ; *LIMC* 6, « Nemesis », p. 437, no 88.

[71] C. Rolley, « Sculptures nouvelles à l'Agora de Thasos », *BCH* 88, 1964, p. 506.

[72] P. Bernard, F. Salviat, « Inscriptions de Thasos », *BCH* 86,1962, p. 596 et 603.

[73] P. Devambez, « Sculptures thasiennes », *BCH* 66-67, 1942, p. 222 ; C. Rolley « Sculptures... », p. 506 et suiv.

drapés de style archaïsant avec celui des têtes qui sont de tradition hellénistique, en référence aux types d'Aphrodite, par la coiffure et la douceur du visage rond. Nous pensons donc avoir ici une œuvre sortie d'un atelier tomitain. Il y a clairement à Tomis un répertoire de modèles appartenant au style archaïsant corrompu jusqu'à la caricature dans le relief avec Hécate (**fig. 15**)[74]. L'attribut de la déesse est la règle à mesurer le temps (la coudée), les faits et la juste mesure[75]. Les deux statuettes, hautes de 63 cm, sont placées dans un édicule qui reproduit une façade de temple avec un fronton triangulaire orné d'acrotères d'angle et central (brisé), dans lequel se trouve une couronne avec *taenia*. Deux pilastres avec les mêmes chapiteaux corinthiens que les deux colonnes de la façade sont adossés à la paroi arrière de l'édicule[76]. La base du monument conserve une inscription bilingue, grecque et latine, émanant d'un certain Caius Herenius Charito[77] :

C(aius) Herennius Charito votum solvit.
Γ(άϊος) Ἑρέννιος Χαρίτων εὐξάμενος.

Sur les monnaies, Némésis commence à apparaître, rarement, à l'époque de Septime Sévère, sa présence s'amplifie à l'époque sévérienne, mais devient dominante parmi les représentations au revers des monnaies à l'époque de Gordien III **(fig. 24**). Par ailleurs, l'iconographie des monuments sculpturaux n'est pas reprise sur les monnaies. Elle n'y apparaît ni double, ni en style archaïsant. L'image la plus courante est celle de la déesse vue de face, la tête tournée vers sa droite, vêtue du *péplos*, avec l'instrument à mesurer et la roue à ses pieds[78]. Sur certains exemplaires la déesse apparaît aussi dans une attitude proche de Tyché, avec la *cornucopia*. Sa représentation ailée, proche de Niké[79] est présente également.

Les Dioscures (fig. 25)

Les Dioscures sont représentés par un groupe statuaire de grande taille dont il ne nous reste que l'un des personnages, il est figuré debout, près de son cheval[80]. Le groupe reposait sur une base portant l'inscription suivante :

---

[74] *MINAC*, inv. nº 2007.
[75] R. Fleischer, « Eine neue Darstellung der doppelten Nemesis von Smyrna », dans M. B. de Boer et T. A. Edridge (éd.) *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, Leiden, 1978, p. 392-396 ; H. Volkmann, « Studien zum Nemesiskult », *Archiv für Religionswissenschaft* 26, 1928, p. 294-321.
[76] Une présentation analytique de l'édicule peut être trouvée dans M. Mărgineanu Cârstoiu, « Némésis... », p. 55, qui s'appuie sur les données architecturales fournies par l'édicule pour reconstituer un possible temple de la déesse à Tomis.
[77] *ISM* II 148.
[78] *AMNG*, nºs 2974, 3034-3036 et d'autres.
[79] *AMNG*, nºs 2884-2887 (Caracalla) ; nº 2973 (Geta).
[80] *MINAC*, inv. nº 2012, marbre, hauteur 52 cm ; *ISM* II 122 ; Z. Covacef, *Sculptura...*, p. 50-51, fig. 26, nº 17.

[Δ]ιοσκόρους κτίστ[ας τῆς πόλεως τῇ φυ]-
λῇ Βορέων ἀνέ[θηκεν – – – – – – – – – –]
[. .]ος Ἀσκληπιῳδ[ώρου– – – – – – – – –]

Le culte des Dioscures est connu dans les cités pontiques depuis au moins le IIIe siècle av. J.-C. Ils apparaissent déjà sur les monnaies autonomes[81]. Il s'agit d'un culte civique comme en témoignent des inscriptions d'Histria[82] et des pièces de monnaie d'Histria et de Tomis. Les monnaies avec la représentation des Dioscures au revers sont nombreuses à partir de la période autonome, leur frappe se poursuit avec des émissions dès le Ier siècle, sous Caligula, Néron et continue sous Antonin le Pieux, Marc Aurèle, Gordien III et Philippe l'Arabe. L'iconographie la plus courante est celle qui est illustrée ici par la monnaie de l'époque de Marc Aurèle (**fig. 26**)[83]. C'est d'ailleurs le type iconographique adopté par les sculpteurs tomitains. Les deux jumeaux, nus, la lance dans la main extérieure, les chevaux en arrière-plan tenus par des rênes, une jambe avant levée, face à face. C'est le type B1 dans la typologie de D. Gricourt des monnaies romaines avec la représentation des Dioscures au revers, type dominant à l'époque antonine et puis, beaucoup plus tard, sous Maxence[84]. D'autres types iconographiques présents sur les pièces de monnaies sont les Dioscures à cheval (époque de Caligula) qui perpétuent la tradition de la période autonome[85]. En ce qui concerne l'iconographie des Dioscures à demi couchés qui apparaissent aussi sur les monnaies de Tomis, nous la discuterons à une autre occasion.

Relief représentant les Trois Charites (fig. 27)

Le groupe des Trois Charites appartient à l'iconographie classique avec deux déesses aux extrémités (du groupe) vues de face et celle du milieu tournant le dos mais ayant la tête tournée de manière à ce que son visage soit visible[86]. Elles sont représentées nues. Chacune d'entre elles est couronnée probablement par une Nikè. De part et d'autre du groupe se trouve une urne vers laquelle celles des extrémités dirigent un objet (un fruit ?). Les urnes de l'iconographie des

[81] *AMNG*, nº 2460, pl. V, 17.
[82] *ISM* I 112, 123, 142.
[83] *AMNG*, nº 2668.
[84] D. Gricourt, « Les Dioscures sur les monnaies romaines impériales », *DHA* 20, 2, 1994, p. 189-224.
[85] N. Moushmanov, *Ancient Coins of the Balkan Peninsula*, vol. VI, 3, Sofia, 1912, nº 1789 ; *AMNG*, nº 2577.
[86] *MINAC*, inv. nº 2016, marbre ; hauteur 42 cm, largeur 35,8 cm, épaisseur 4 cm. V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul de sculpturi*..., p. 79, nº 15, fig. 40-41 ; G. Bordenache, « Ancora su due sculture... », p. 156 ; Z. Covacef, *Sculptura antică*..., p. 58-59, fig. 30, nº 21, fig. 30 ; *LIMC* 3, Gratiae 52.

Charites apparaissent dans l'environnement italique comme en témoignent deux exemples du IIe siècle, l'un d'Ostie[87], l'autre de Rome[88]. Cette association est attribuée par H. Sichtermann à la proximité des Nymphes[89]. La signification du relief de Tomis n'est pas claire pour le moment, tout comme le couronnement par Nikè.

Les Charites ou les latines *Gratiae* étaient souvent associées aux divinités de la fertilité, mais aussi à Aphrodite, d'où peut-être, le rapprochement avec les Nymphes.

Une autre représentation est documentée à Thasos, où leur culte avait été apporté par les Pariens. Ici, elles ont le rôle de défendre les portes ou les entrées. Nous les retrouvons sur le chemin de l'agora où des sacrifices étaient célébrés pour elles. Elles ont bien sûr la même fonction lorsqu'elles sont représentées sur la porte de la ville, comme on le voit sur l'illustration d'une porte de Bizyè (Thrace) qui figure sur une monnaie frappée dans cette ville (**fig. 28**)[90].

On ajoute par ailleurs que le dépôt de sculptures comprend également un relief de Mithra[91] dans l'iconographie classique du tauroctone avec ses acolytes Cautes et Cautopates, le soleil et la lune, une statuette de Cybèle, quatre reliefs du héros thrace et un petit autel pour les libations[92]. C'est cette représentation de Cybèle que nous voulons brièvement examiner ici.

Cybèle (**fig. 29)**

Il s'agit d'une statuette qui reprend l'iconographie traditionnelle de Cybèle : la déesse est assise sur un trône à haut dossier, un *polos* sur la tête, une patère dans la main droite, le bras gauche est brisé au niveau du coude où il était assemblé par un clou en métal, peut-être lors d'une réparation antique[93]. Les marques laissées sur son avant-bras et sur son genou indiquent qu'elle avait également le tympan. Cette pièce s'inscrit dans une grande série de statues de la déesse phrygienne découvertes à Tomis[94].

---

[87] *LIMC* 3, « Gratiae », p. 128.
[88] *Ibid.*, p. 125.
[89] *Ibid*, p. 210.
[90] C. B. N. Beldianu, « Numismatics of the Roman Era and the Place of some Sculptural Works in Antiquity », *Caiete ARA* 13, 2022, p. 50, fig. 6.
[91] *MINAC*, inv. nº 2005, marbre, hauteur 19,8 cm, largeur 20 cm, épaisseur 2,5 cm ; V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 104-106, nº 22, fig. 53.
[92] V. Canarache, A. Aricescu, V. Barbu, A. Rădulescu, *Tezaurul*..., p. 25-28, 94-103 et 107-108, nos 2, 18-21, 23.
[93] *MINAC*, inv. nº 2011, marbre, hauteur 20 cm ; Z. Covacef, *Sculptura*..., p. 48-49, fig. 25, nº 16.
[94] Z. Covacef, *Sculptura...,* nos 52-55, 57-59 ; G. Bordenache, *Sculture greche...*, nos 47, 49-52, 53, 55-57, 59.

En guise de conclusion

Le dépôt de sculptures, en raison de sa composition si variée, nous présente une fenêtre ouverte sur le panthéon de Tomis à l'époque impériale. Mais n'oublions pas que toutes ces pièces ont été enterrées ensemble, à un moment donné, avec beaucoup de soin pour ne pas être abîmées. Plusieurs hypothèses ont été émises sur les circonstances ayant conduit à l'enterrement de cet ensemble.

Si les observations archéologiques de l'époque de la découverte sont correctes, alors l'hypothèse de la dissimulation de ce trésor de sculptures à l'époque moderne par un collectionneur ou un marchand d'antiquités doit être rejetée. Le rapport et la photographie prise au moment de la découverte montrent qu'un mur des V^e^-IV^e^ siècles traversait la fosse où étaient placés les objets. Donc l'enterrement serait antérieur.

L'hypothèse retenue par la communauté des spécialistes est celle formulée par D. M. Pippidi selon laquelle, vers la fin du III^e^ siècle ou au IV^e^ siècle, craignant la destruction des temples par les chrétiens, nombre d'adeptes des cultes anciens ont sauvé les statues des divinités sacrées[95]. Enfin, une hypothèse plus récente qui nous appartient, est celle de l'enterrement dans des conditions inconnues, peut-être même par peur des chrétiens, du trésor d'un temple unique dans lequel toutes ces pièces étaient réunies[96]. Ce phénomène est bien connu dans le monde romain et les exemples sont nombreux. Les inventaires des temples indiquent leur utilisation pour plusieurs divinités associées ou la pratique des offrandes destinées à d'autres divinités que celle à laquelle le temple était consacré. La question est de savoir si la complémentarité entre les divinités trouvées ensemble était nécessaire. Une étude approfondie a pu être réalisée sur l'inventaire du *mithraeum* de Walbrook[97]. La différence avec le trésor de sculptures de Tomis est qu'ici nous savons qui était la divinité principale. À Walbrook, outre Mithra, on célébrait aussi les divinités suivantes : Minerve, Sarapis, Mercure, Bacchus, *Genius loci*, les Dioscures, une divinité fluviale, les cavaliers danubiens. Ce que nous pouvons voir dans ce sanctuaire, c'est que ces divinités peuvent être associées à Mithra par certaines de leurs fonctions. Mais il y a aussi une partie réservée au culte civique ou officiel. Chacune de ces divinités apparaît dans d'autres temples de Mithra.

Un autre exemple en est le temple d'Isis dans le sanctuaire d'Apollon à Cyrène[98]. Dans un *bothros* appartenant à ce temple ont été découvertes des dédicaces et de nombreuses sculptures. Elles représentaient Hécate, Zeus, les

[95] D. M. Pippidi, « Sfârșitul păgânismului... », p. 367.
[96] M. Alexandrescu Vianu, « The Treasury of Sculpture... », p. 27-46.
[97] J. M. C. Toynbee, *The Roman Art Treasures from the Temple of Mithras*, Londres, 1986, p. 59-60.
[98] P. Romanelli, *La Cirenaica Romana,* Verbania, 1943, p. 279.

Charites, Cybèle, Mithra. Pausanias rapporte que Pan, Hermès, Héraclès, Apollon, Asclépios et les Nymphes étaient vénérés dans une grotte près de Pharsalos[99]. Et enfin, un dernier exemple, plus ancien, que nous évoquons, est un sanctuaire à mystères de Phlya, près d'Athènes (aujourd'hui Chalandri), qui serait plus ancien que celui d'Éleusis et qui abritait les mystères de la Grande Déesse[100]. Il y avait des autels consacrés à Apollon *Dionysodotos*, à Artémis *Sélaphoros* la porteuse de torches, à Dionysos *Anthios*, dieu des fleurs, et aux Nymphes. On trouve ensuite un temple avec des autels pour Déméter *Anésidora*, Zeus *Ktésios*, Athéna *Tithrone*, Koré *Protogénès*.

Les pièces du trésor tomitain appartiennent à des époques différentes, allant des Antonins jusqu'à l'époque de Gordien III. L'enterrement des statues hors des murs de la ville peut s'expliquer aussi par le caractère quelque peu secret des cultes tenus dans le temple en question.

Quelle aurait été la divinité principale de ce supposé temple ? Si l'on prend en considération le plus grand nombre de pièces offertes à une divinité, il s'agirait d'Hécate qui en compte cinq. On pourrait donc supposer qu'il s'agit d'un *Hékataion* dans lequel d'autres divinités ont été regroupées avec des liens plus ou moins étroits avec la divinité infernale. Dans l'analyse que nous avons entreprise sur chaque pièce, nous avons également montré les liens dans la plupart des cas avec le cercle des divinités autour d'Hécate et avec les cultes mystériques.

Il y a une autre théorie due à S. Anghel qui part de ma thèse de l'inventaire d'un seul temple, mais qui pense que cela aurait pu être le temple du serpent Glycon et que les pièces ont été enterrées avec la disparition du culte, un culte créé par Abonoteichos et discrédité à un moment donné, comme on le voit dans le texte de Lucien de Samosate[101]. Le temple a été détruit ou transformé en temple consacré à une autre divinité, et à cette occasion les *ex-voto* ont été conservés dans une sorte de *bothros*. Nous ne voyons pas, à part l'impressionnante statue de Glycon, ce qui donnerait droit à une telle identification. En réalité, c'est Hécate qui a le poids le plus élevé dans le dépôt. Elle est célébrée dans les sanctuaires d'autres divinités et entretient un lien avec les cultes mystériques[102]. Ce qui sort de ce schéma est Tyché la Tomitaine qui pourrait trouver une place beaucoup plus appropriée pour être exposée dans un espace public, mais comme nous l'avons vu dans les exemples présentés ci-dessus, des divinités civiques sont parfois exposées dans des temples.

La pratique de l'abandon d'un lieu de culte n'est pas une caractéristique exclusive de l'Antiquité tardive[103]. L'abandon des lieux de culte dû à la disparition

---

[99] Pausanias, III, 24, 2.
[100] *Ibid.*, I, 34,4 ; IV, 1,7 ; Plutarque, *Thémistocle*, 1, 4.
[101] S. Anghel, « The Deposition of Statues... », p. 233-245.
[102] M. Alexandrescu Vianu, « The Treasury of Sculpture... », p. 27-46.
[103] C. Sotinel, « La disparition des lieux de cultes païens en Occident. Enjeux et méthodes », dans M. Narcy et E. Rebillard (éd.), *Hellenisme et Christianisme*, Lille, 2004, p. 40.

ou au réaménagement du temple se matérialisait dans des dépôts qui comprenaient des sculptures, des terres cuites, des plaques votives et d'autres éléments de culte, jetés pêle-mêle. À notre sens, cette situation ne se reflète pas dans l'ensemble de Tomis. Il s'agit de pièces soigneusement choisies et placées de manière à rester intactes. Cela nous conduirait en effet à la conclusion d'un enterrement qui visait la protection de l'inventaire cultuel d'un temple avec ses pièces plus ou moins précieuses. Le petit autel anépigraphique destiné aux libations appartient également à cette catégorie[104].

Abréviations et sigles :

AMNG : Behrend Pick, Kurt Regling. *Die antiken Münzen von Dacien und Möesien*, fasc. 1, *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* (B. Pick), Berlin, Deutche Akademie der Wissenschaften, 1898 ; fasc. 2, *Die antiken Münzen Nord-Griechenlands Vol. I/II. Moesia Inferior: Odessos and Tomis* (B. Pick, K. Regling), Berlin, Deutche Akademie der Wissenschaften, 1910.

Bull. ép. : *Bulletin épigraphique* de la *Revue des Études grecques.*

ISM I : Dionisie M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris Graecae et Latinae*. *Inscriptiones Histriae et vicinae*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1984.

ISM II : Iorgu Stoian, *Inscripţiile din Scythia Minor, Greceşti şi Latine*, vol. II, *Tomis şi teritoriul*, Editura Republicii Socialiste România, Bucureşti 1987.

LIMC : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 1-8 et suppl. Zürich, Artemis Verlag, 1981- 2009.

MINAC : Musée d'histoire nationale et d'archéologie de Constanta.

MNA : Musée National des Antiquités de l'Insitut d'archéologie « Vasile Pârvan » de l'Académie Roumaine.

RE : *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.

[104] *MINAC*, inv. nº 2024, hauteur 20 cm, longueur 14 cm, épaisseur 13 cm. Un creux dans la surface supérieure était destiné aux libations.

Crédit des illustrations

Fig. 1. Relevé des ruines à Tomis. Bibliothèque de l'Académie Roumaine, fond P. Polonic, Mss VIII, 62-64.
Fig. 2-5, 8-16, 18-23, 25, 27, 29. *MINAC*.
Fig. 6. D'après J. Inan, E. Alföldi-Rosenbaum, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Turkei. Neue Funde*, Mainz am Rhein, 1979, vol. II, pl. 44, 2.
Fig. 7. Musée archéologique d'Istanbul, inv. nº 4866 T. Cliché Iulian Bîrzescu.
Fig. 17. https://www.wildwinds.com/coins/greece/thrace/tomis/i.html
Fig. 26. D'après *AMNG*, II, nº 2668, pl. XVII, nº 28.
Fig. 28. D'après C. B. N. Beldianu, « Numismatics of the Roman Era and the Place of some Sculptural Works in Antiquity », *Caiete ARA* 13, 2022, p. 50, fig. 7.

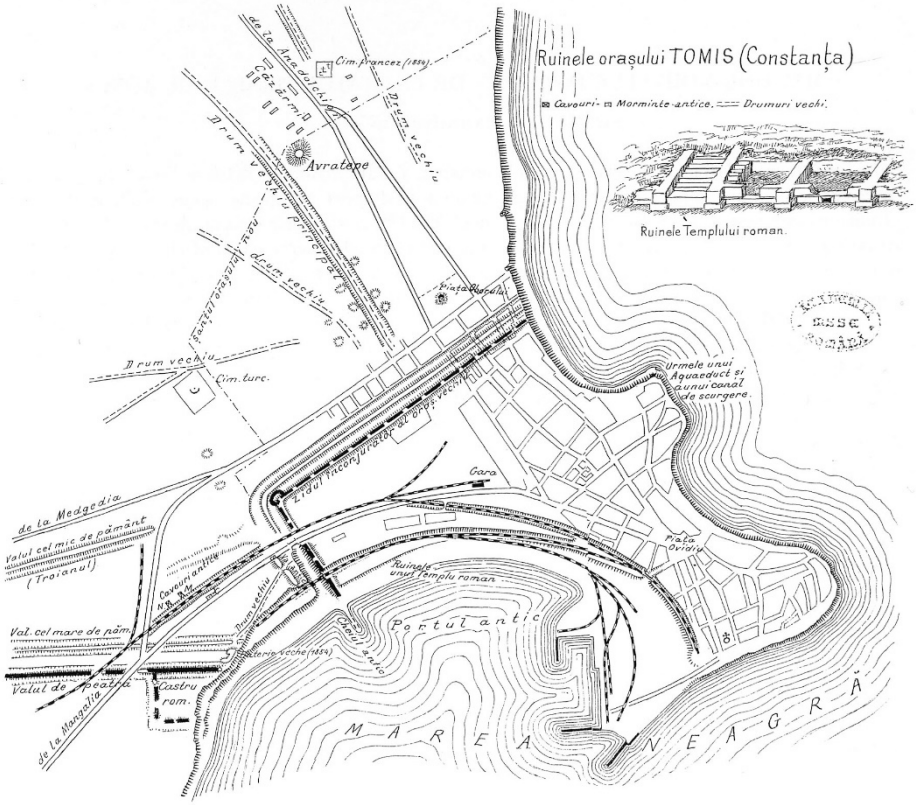


Fig. 1. Plan des vestiges archéologiques de Tomis dressé au début du XX[e] siècle. Lieu de découverte du complexe

Fig. 1. Relevé des ruines à Tomis (d'après P. Polonic).



Fig. 2. Le serpent Glycon.



Fig. 3. Tyché avec Pontos dans une représentation tomitaine.

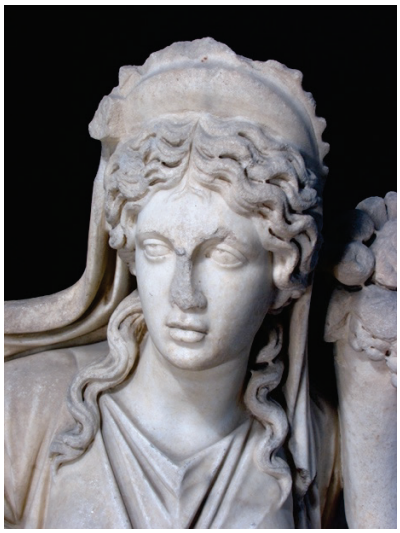


Fig. 4. Tyché tomitaine. Détail de la tête féminine.



Fig. 5. Tyché tomitaine. Détail de la tête du Pontos.



Fig. 6. Portrait de Nicomédie (Sabine ?).



Fig. 7. Détail d'un relief de Nicomédie.



Fig. 8. Asclépios.

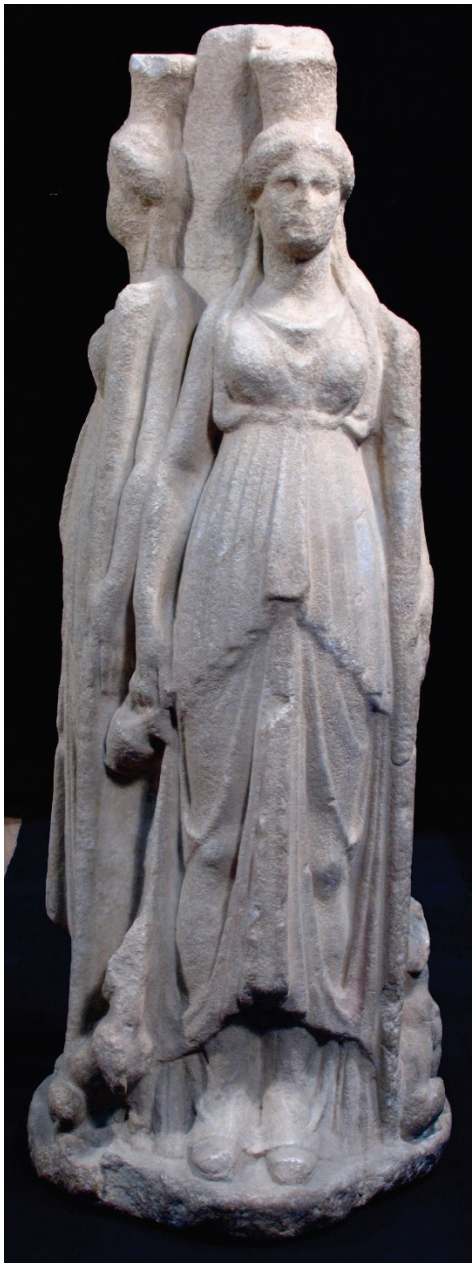


Fig. 9. *Hékataion.*



Fig. 10. *Hékataion.*



Fig. 11. *Hékataion*.



Fig. 12. *Hékataion*.



Fig. 13. *Hékataion*.



Fig. 14. *Hékataion*.



Fig. 15. Triple Hécate.



Fig. 16. Triple Hécate.



Fig. 17. Pièce de monnaie de Tomis (époque de Julia Mamaea et Sévère Alexandre).



Fig. 18. Artémis.



Fig. 19. Séléné.



Fig. 20. Isis.



Fig. 21. Dionysos.



Fig. 22. Dionysos.



Fig. 23. La Double Némésis.

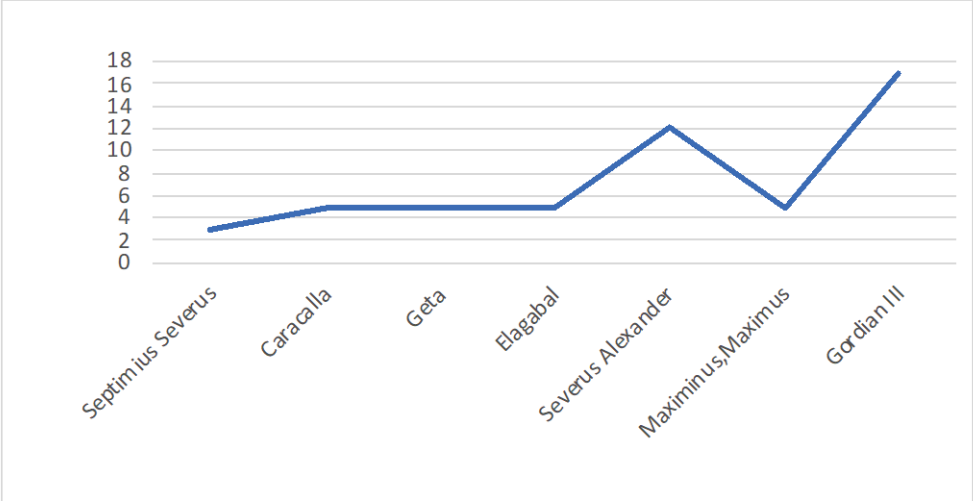


Fig. 24. La fréquence des apparitions de Némésis sur les monnaies de Tomis d'époque romaine.



Fig. 25. Discoures.



Fig. 26. Revers d'une monnaie de Tomis avec la représentation des Dioscures (époque de Marc Aurèle).



Fig. 27. Les Trois Charites.



Fig. 28. Monnaie de Bizyè (époque de Phillipe l'Arabe).



Fig. 29. Cybèle.

Bibliographie générale

Albersmeier, Sabine, « The Garments of the Devotees of Isis », dans V. Gasparini et R. Veymers (éd.), *Individuals and materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Amages, and Practices*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 448-469.

Alexandrescu-Vianu, Maria, « Pour une nouvelle datation de la statue drapée de Tomis », *AA* 3, 1992, p. 453-467.

Alexandrescu Vianu, Maria, « Aphrodites orientales dans le bassin du Pont-Euxin », *BCH* 121, 1, 1997, p. 15-32.

Alexandrescu-Vianu, Maria, *Les statues et les reliefs en pierre, Histria* IX, Bucarest, Editura Enciclopedică, 2000.

Alexandrescu-Vianu, Maria, « Sur les mystères de Dionysos à Tomis », *Dacia* N.S. 51, 2007, p. 221-227.

Alexandrescu Vianu, Maria, « Ateliere sculpturale din Meosia Inferior 2. Relaţiile cu Bithynia [Les ateliers de sculpture de Mésie Inférieure. 2. Les relations avec la Bithynie] », *SCIVA* 59, 2008-2009, p. 53-80.

Alexandrescu-Vianu, Maria, « The Treasury of Sculpture from Tomis. The Cult Inventory of a Temple », *Dacia* 53, 2009, p. 27-46.

Alexandrescu-Vianu, Maria, « Statue de culte de Dionysos à Istros », *Caiete ARA* 5, 2014, p. 87-95.

Alexandrescu Vianu, Maria, « Ateliers de sculpture dans la Mésie Inferieure. Les relations avec la Bithynie », *Caiete ARA* 12, 2021, p. 63-78.

Alexandrescu, Cristina-Georgeta, Zöldföldi, Judit, Taubald, Heinrich, « Marble Analyses of Sculptures from the Territory of Dobrudja in the Collections of the Museum of National History and Archaeology Constanța », *Pontica* 47, 2014, p. 19-43.

Alexandrescu, Petre, « Necropola tumulară. Săpături 1955-1961 [Nécropole tumulaire. Fouilles 1955-1961] », dans E. Condurachi (éd.), *Histria* II, Bucarest, 1966, p. 133-294.

Alexandrescu, Petre, *Histria IV. La céramique d'époque archaïque et classique (VII^e^-IV^e^ siècles)*, Bucharest, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1978.

Alexandrescu, Petre (éd.), *Histria : les résultats des fouilles. Histria VII, La zone sacrée d'époque grecque : fouilles 1915-1989*, Bucarest, Editura Academiei Române, 2005.

Alonso, Émilie, « Les médaillons en bois de cerf de l'est et du centre-est de la Gaule romaine : étude d'après l'ensemble d'Alesia », *Revue archéologique de l'Est* 55, 2006, p. 197-223.

Alroth, Brita, « Visiting Gods - Who and Why? », dans T. Linders et G. Nordquist (éd.), *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, 1987, p. 9-19.

Alvino, Antonella, « I *Prodomeis* nel culto megarese: divinità senza volto ? », dans *Atti. Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11, 1980-1981, p. 3-8.

Amato, Eugenio, « Apollo, Lampos/Lampone e la fondazione di Callatis ? (Nota a *Pap. Vat. gr.* 11*v*, col. 22, 33-35) », *Emerita* 75, 2, 2007, p. 319-338.

Andreou, Ioanna, « Άρτα, οδός Κομμένου 119 (οικόπεδο Δ. Βέτσιου) », *AD* 39, 1984, B, p. 184.

Anghel, Silviu, « The Deposition of Statues from Tomis: Relic of a Religious War or Sacred Abandonment? », dans A. Panaite, R. Cîrjan, C. Căpiță (éd.), *Moesica et Christiana, Studies in Honour of Professor Alexandru Barnea,* Brăila, Editura Istros, 2016, p. 233- 245.

Anokhin, Vladilen Afanas'evich**,** *The Coinage of Chersonesus IV Century B.C.-XII Century A.D.*, BAR International Series 69, Oxford, 1980.

Antonetti, Claudia, « I confini della Megaride: incontri cultuali e culturali », dans E. Olshausen et H. Sonnabend (éd.), *Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums* 4, 1990, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1994, p. 540-551.

Antonetti, Claudia, « Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale ? », dans C. Antonetti (éd.), *Il dinamismo della colonizzazione greca. Atti della tavola rotonda: Espansione e colonizzazione greca di età arcaica, metodologie e problemi a confronto (Venezia, 10-11.11.1995)*, Naples, Laffredo Editore, 1997, p. 83-94.

Antonetti, Claudia, « Le développement du panthéon d'une métropole : Mégare », dans V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie)*, *Kernos*, Suppl. 8, Centre international d'étude sur la religion grecque, Liège, 1998, p. 35-46.

Antonetti, Claudia, « Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont », dans O. Lordkipanidzé et P. Lévêque (éd.), *Religions du Pont-Euxin, Actes du VIIIe Symposium de Vani (Colchide)-1997*, Besançon-Paris, Presses universitaires franc-comtoises, Les Belles Lettres, 1999, p. 17-24.

Antonetti, Claudia, De Vido, Stefania, « Conflitti locali e integrazione culturale a Selinunte : il nuovo profilo della polis nell'iscrizione della vittoria », dans C. Antonetti et S. de Vido (éd.), *Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a. C.). Arte, prassi e teoria della pace e della guerra*, I, Pise, Edizioni della Normale, 2006, p. 143-180.

Antonetti, Claudia, Lévêque, Pierre, « Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles », *Kernos* 3, 1990, p. 197-209

Archibald, Zosia, « Inland Thrace », dans M. H. Hansen et Th. Nielsen (éd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 885-899.

Asheri, David, « Rimpatrio di esuli a Selinunte », *ASNP* serie iii, 9, 2, 1977, p. 479-497.

Aurenhammer, Maria, *Die Skulpturen von Ephesos. Bildwerke aus Stein. Idealplastik I, Forschungen von Ephesos* 10, 1, Vienne, Herausgegeben vom Österreichischen Archäologischen Institut Wien und der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1990.

Avram, Alexandru, « Sanctuarul Artemidei de la Chalcedon [Le sanctuaire d'Artémis à Chalcédoine] », *StudClas* 34-36, 1998-2000, p. 147-150.

Avram, Alexandru, « Le Thiase dionysique de Callatis. Organisation, représentation, fonction », dans A. Avram, *Le Pont-Euxin antique*, Genève, Droz, 2022, p. 421-433.

Avram, Alexandru, Bîrzescu, Iulian, Mărgineanu-Cârstoiu, Monica, Zimmermann, Konrad, « Archäologische Ausgrabungen in der Tempelzone von Histria, 1990-2009 », *Il Mar Nero* 8, 2010-2011 (2013), p. 39-101.

Avram, Alexandru, Bîrzescu, Iulian, « Fouilles récentes dans la zone sacrée d'Istros », *Études de lettres* 1-2, 2012, p. 279-310.

Avram, Alexandru, Lefèvre, François, « Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes », *REG* 108, 1, 1995, p. 7-23.

Bailliot, Magali, « Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire: An Archaeological Survey », *Britannia* 46, 2015, p. 93-110.

Bakalakis, Giorgos, « Νεάπολις, Χριστούπολις, Καβάλα », *AE* 1936 (1937), p. 1-48.

Bakalakis, Giorgos, « Ἀνασκαφὴ ἐν Καλαμίτσᾳ τῆς Καβάλας », *PAAH* 1936 (1937), p. 17-18, 74-81.

Bakalakis, Giorgos, « Ἀνασκαφὴ ἐν Καβάλᾳ καὶ τοῖς πέριξ », *PAAH* 1938 (1939), p. 75-102.

Bakalakis, Giorgos, « Ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῆς Παρθένου ἐν Νεαπόλει (Καβάλᾳ) », *AE* 1938 (1940), p. 106-154.

Baralis, Alexandre, Panayotova, Krastina, « Burial Enclosures and Spatial Organization of the Classical and Early Hellenistic Necropoleis of Apollonia Pontica, Kalfata Budjaka Area », dans K. Sporn (éd.), *Griechische Grabbezirke klassischer Zeit: Normen und Regionalismen. Akten des internationalen Kolloquiums am Deutschen Archäologischen Institut, Abteilung Athen, 20.-21. November 2009*, Munich, Hirmer Verlag, 2013, p. 241-259.

Baralis, Alexandre, Panayotova, Krastina, Nedev, Dimitar (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie (exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre*

2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019), Sofia, Faber, 2019.

Bastide, Maguelone, « Les foyers fixes à l'intérieur d'édifices en Thrace aux époques archaïque et classique : un marqueur cultuel ? », dans J. Lamaze et M. Bastide (éd.), *Around the Hearth. Ritual and Commensal Practices in the Mediterranean Iron Age from the Aegean World to the Iberian Peninsula*, Berlin, 2021, p. 117-136.

Bauchhenss, Gerhard, « Nemeseis Statuettes and Votiv Aedicula from Tomi/Constanta », dans C.-C. Alexandrescu (éd.), *Jupiter on Your Side: Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area: Accompanying Publication for the Thematic Exhibitions in Bucharest, Alba Iulia and Constanta, May-September 2013*, Bucarest, Institut d'archéologie « Vasile Pârvan », 2013, p. 79-86.

Beazley, John Davidson, *Paralipomena: Additions to Attic Black-Figure Vase-Painters and to Attic Red-Figure Vase-Painters*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Belayche, Nicole, Massa, Francesco, « Mystery Cults and Visual Language in Graeco-Roman Antiquity: an Introduction », dans N. Belayche et F. Massa (éd.), *Mystery Cults in Visual Representations in Graeco-Roman Antiquity*, Religions in the Graeco-Roman World, vol. 194, Leyde-Boston, Brill, 2020, p. 1-37.

Beldianu, Corneliu Bogdan Nicolae, « Numismatics of the Roman Era and the Place of some Sculptural Works in Antiquity, *Caiete ARA* 13, 2022, p. 47-54.

Beldiman, Corneliu, Rusu-Bolindeţ, Viorica, Sztancs, Diana-Maria, Bădescu, Alexandru, « Bone Artefacts from Histia », *Materiale şi Cercetări Arheologice*, S.N. 10, 2014, p. 221-242.

Belousov, V. Alexey, « To Bind Your Enemies: Some Specific Features of Olbian Defixiones in the General Context of Greek Magic », dans E. Nemeth (éd.), *Violence in Prehistory and Antiquity*, Kaiserslautern-Mehlingen, Parthenon Verlag, 2018, p. 153-177.

Bélyácz, Katalin, Nagy, M. Àrpad, « Periammata. Amulettes sur les premières vases attiques à figures rouges », dans V. Dasen et F. Spadini (éd.), *Bijoux antiques : de l'ornement au talisman. Identités et pratiques sociales. Actes du colloque international (Université de Fribourg, 23-25 novembre 2017, part II)*, *Gemmae : an International Journal of Glyptic Studies* 3, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2021, p. 13-38.

Bérard, Claude, Bron, Christiane, « Bacchos au cœur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique », dans *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome 24-25 mai 1984*, Rome, École française de Rome, 1986, p. 13-30.

Bernabé, Alberto Pajares, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similum testimonia et fragmenta*, Fasc. 1-2, Munich-Leipzig, De Gruyter & K.G. Saur, 2004-2005.

Bernabé, Alberto, Jiménez san Cristobál, I. Ana, « Two aspects of the Orphic Papyrological Tradition PGurôb 1 and the Greek Magic Ritual », dans Ch. Vassallo (éd.), *Presocratics and Papyrological Tradition. A Philosophical Reappraisal of the Sources. Proceedings of the International Workshop held at the University of Trier (22-24 September 2016)*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019, p. 19-43.

Bernard, Paul, Salviat, François, « Inscriptions de Thasos », *BCH* 86, 1962, p. 596-603.

Beschi, Luigi, Musti, Domenico (éd.), *Pausania, Guida della Grecia. Libro I, L'Attica*, Milan, Arnoldo Mondatori, 1982.

Betz, Hans Dieter, *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1986.

Bilabel, Friedrich, *Die ionische Kolonisation. Untersuchungen über die Gründungen der Ionier, deren staatliche und kultische Organisation und Beziehungen zu den Mutterstädten*, *Philologus*, Suppl. 14, 1, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1920.

Billault, Alain, « Une biographie singulière : Alexandre ou le faux prophète de Lucien », *REG* 123, 2, 2010, p. 623-639.

Bîrzescu, Iulian, « Histria. *Graffiti* din zona sacră. Dedicații către divinități [Histria. Graffiti de la zone sacrée. Dédicaces à des divinités] », *Studii şi Cercetări de Istorie Veche şi Arheologie* 54-56, 2003-2005, p. 201-210.

Bîrzescu, Iulian, « Some Ceramic Inscriptions from Istrian Sanctuary. The Naucratis Approach », dans A. Villing et U. Schlotzhauer (éd.), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt. Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*, Londres, The British Museum, 2006, p. 169-173.

Bîrzescu, Iulian, « Zu den ältesten Steininschriften aus Istros », *Dacia* N.S. 51, 2007, p. 133-137.

Bîrzescu, Iulian, « Inscripții pe vase arhaice de la Tariverde, jud. Constanța » [Inscriptions on Archaic Vases from Tariverde, Constanta County], *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie* 71, 1-2, 2020, p. 87-94.

Bîrzescu, Iulian, « O inscripție în alfabet atic pe un fragment ceramic de la Histria [An Inscription in Attic Alphabet on Ceramic Fragment found at Histria] », *Studii și Cercetări de Istorie Veche și Arheologie* 72, 1-4, 2021, p. 177-182.

Blänsdorf, Jürgen, « The Texts from the *Fons Annae Perennae* », dans R. L. Gordon et F. M. Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.–1 Oct. 2005*, Leiden-Boston, Brill, 2010, p. 215-244.

Blegen, W. Carl, Palmer, Hazel, Young, S. Rodney, *Corinth XIII*. *The North Cemetery*, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1964.

Boardman, John, « The Karchesion of Herakles », *JHS* 99, 1979, p. 149-151.

Boardman, John, *Les vases athéniens à figures rouges. La période archaïque*, Paris, Thames & Hudson, 1997.

Bohringer, François, « Mégare. Traditions mythiques, espace sacré et naissance de la cité », *AC* 69, 1980, p. 6-22.

Bonias, Zissis, « Une inscription de l'ancienne Bergè », *BCH* 124, 1, 2000, p. 227-246.

Bordenache, Gabriela, « Ancora su due sculture del deposito di Constanza: Glycon, la Tyche di Tomis », *StudClas* 12, 1970, p. 135-138.

Bordenache, Gabriela, « Attività edilizia a Tomi nel II secollo dell'e.n. », *Dacia* N.S. 4, 1960, p. 273-296.

Bordenache, Gabriela, « Contributi per una storia dei culti e dell'arte nella Tomi d'eta romana », *StudClas* 6, 1964, p. 155-178.

Bordenache, Gabriela, « Le statue imperiali nella Moesia Inferior e la propaganda ufficiale dell'impero », *StudClas* 7, 1965, p. 215-223.

Bordenache, Gabriela, *Sculture greche e romane del Museo Nazionale di Antichita di Bucarest I Statue e rilievo di culto, elementi architettonici e decorativi*, Bucarest, Casa editrice dell'Accademia, 1969.

Bordenache, Gabriela, Condurachi, Emil, Daicoviciu, Constantin, *Civiltà romana in Romania*, Roma, De Luca editore, 1970.

Boulestin, Bruno, et Duday, Henri, « Éthnologie et archéologie de la mort : de l'illusion des références à l'emploi d'un vocabulaire », dans C. Mordant et G. Depierre (éd.), *Les pratiques funéraires à l'âge du Bronze en France : actes de la table ronde de Sens-en-Bourgogne, Yonne,* Paris, Édition du CTHS Sens-en-Bourgogne, 2005, p. 21-23.

Bradeen, W. Donald, *Inscriptions: the Funerary Monuments*, *The Athenian Agora* XVII, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1974.

Brancaccio, Ida, « Aioleis, Aiolos, Aiolidai: ampiezza di una tradizione », dans A. Mele, M. L. Napolitano, A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli, Luciano, 2005, p. 25-54.

Breculaki**,** Hariclia, *La peinture funéraire en Macédoine. Emplois et fonctions de la couleur IV^e^-III^e^ s. av. J.-C.,* Athènes, De Boccard, 2006.

Breglia Pulci Doria, Luisa, « La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche », dans *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes, Cahiers du Centre Jean Bérard* VI, Naples, 1981, p. 61-92.

Bremmer, Jan N., « Demeter in Megara », dans A. Mastrocinque et C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart, F. Steiner, 2012,

p. 24-38 (= Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014, p. 166-179).

Bremmer, N. Jan, *Initiation into the Mysteries in Ancient World*, Munich, De Gruyter, 2014.

Brenne, Stefan, *Die Ostraka vom Kerameikos, KERAMEIKOS* 20, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2018.

Bresson, Alain, Ivantchik, Askold, Ferrary, Jean-Louis (éd.), *Une* koinè *pontique. Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux sur le littoral nord de la mer Noire (VII^e s. a.C.-III^e s. p. C.)*, Bordeaux, Ausonius, 2007.

Brenne, Stefan, *Die Ostraka von Kerameikos*, *Kerameikos* 20, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 2020.

Bricault, Laurent, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICS)*, vol. I-III, Paris, De Boccard, 2005.

Bricault, Laurent, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

Broneer, Oscar, « Excavations on the North Slope of the Acropolis, 1937 », *Hesperia* 7, 1938, p. 161-263.

Bruneau, Philippe, « Deliaca », *BCH* 99, 1975, p. 294-297.

Bruneau, Philippe, *Les mosaïques. Exploration archéologique de Délos XXIX*, Paris, De Boccard, 1972.

Burkert, Walter, « Apollon Didim i Ol'vija [Apollo de Didymes et Olbia] », *VDI* 195, 2, 1990, p. 155-160.

Burkert, Walter, « Olbia and Apollon of Didyma: A New Oracle Texte », dans J. Solomon (éd.), *Apollo. Origins and Influences*, Tucson, The University of Arizona Press, 1994, p. 49-60.

Burkert, Walter, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*[2], Paris, Les Belles Lettres, 2003 (1^er éd. 1992).

Burkert, Walter, « Divination. Mantik in Griechenland », dans *Thesaurus cultus et ritum antiquorum* (*ThesCRA*), vol. III, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2005, p. 1-51.

Calder III, William Musgrave, *The Inscriptions from the Temple G at Selinus*, Greek, Roman, and Byzantine Monographs 4, Durham (North Carolina), Duke University, 1963.

Canarache, Vasile, Aricescu, Andrei, Barbu, Vasile, Rădulescu, Adrian, *Tezaurul de sculpturi de la Tomis* [*Le trésors des sculptures de Tomis*], Bucarest, Editura Ştiinţifică, 1963.

Carpenter, Thomas H., Beazley, John Davidson, Mannack, Thomas, Mendonca, Melanie, Burn, Lucilla, *Beazley Addenda: Additional References to ABV, ARV² & Paralipomena*[2], Oxford, Oxford University Press, 1989 (1^ère éd., 1987).

Cazanove, Olivier de, « Le thiase et son double. Image, statuts, fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale », dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École*

française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Collection de l'École française de Rome 89, Rome, École française de Rome, 1986, p. 177-197.

Chairetakis, Yannis, « Cursing Rituals as Part of Household Cult: a Fourth Century BC Inscribed Bowl from Salamis », dans G. Vavouranakis, K. Kopanias, C. Kanellopoulos (éd.), *Popular Religion and Ritual in Prehistoric and Ancient Greece and the Eastern Mediterranean*, Oxford, Archaeopress Archaeology, 2018, p. 137-142.

Chiekova, Dobrinka, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^e^-I^er^ siècle avant J.-C.*), Bern, Peter Lang, 2008.

Chiekova, Dobrinka, « Le culte d'Aphrodite », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie [exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre 2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019]*, Sofia, Faber, 2019, p. 114-118.

Christien, Jacqueline, « L'étranger à Lacédémone », dans R. Lonis (éd.), *L'Étranger dans le monde grec*. *Actes du colloque organisé par l'Institut d'Études ancienne, Nancy, mai 1987,* Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1992, p. 147-167.

Christien, Jacqueline, « Les Péloponnésiens et la Mer Noire », dans O. Lordkipanidzé, P. Lévêque, *et al.* (éd.), *Sur les traces des Argonautes, Actes du 6e symposium de Vani (Colchide), 22-29 septembre 1990*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 613, Besançon, Université de Franche-Comté, 1996, p. 141-150.

Chryssanthaki-Nagle, Katerina, « Les protomés et les protomés-bustes féminines de Macédoine et de Thrace revisitées : l'exemple des protomés-bustes de la maison A de Tragilos », *RA*, 2006, 1, p. 3-31.

Chryssoulaki, Stella (ed), *The Tree of Life through Four Seasons*, Athens, Ministry of Culture and Tourism, 2009.

Čičikova, Maria, « Jertvenniki ellinistitcheskoï epokhi v Frakii [Autels-foyers de l'époque hellénistique en Thrace] », dans *Thracian and Scythian Cultural Relations*, Studia Thracica 1, Sofia, B'lgarskata Akademija na Naukite, 1975, p. 180-194.

Čičikova, Maria, « Seuthopolis », dans J.-L. Martinez, A. Baralis, M. Néguine, T. Stoyanov et M. Tonkova (éd.), *L'Épopée des rois thraces : des guerres médiques aux invasions celtes, 479-278 av. J.-C. : découvertes archéologiques en Bulgarie*, Paris, Somogy, Musée du Louvre, 2015, p. 162-164.

Čimbuleva, Jeana, « Trouvailles de la nécropole de Nessèbre », dans V. Velkov et I. Venedikov (éd.) *Nessèbre*, vol 1, Sofia, L'Institut d'Archéologie, 1969, p. 165-178.

Claude, Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996 (2ème éd. 2011).

Clinton, Kevin, « The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis », dans N. Marinatos et R. Hägg (éd.), *Greek Sanctuaries. New approaches*, London-New York, 1993, p. 110-124.

Coja, Maria, Dupont, Pierre, *Histria V. Ateliers céramiques*, Bucarest-Paris, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Edition Centre National de Recherche, 1979.

Cole, Susan Guettel, *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leiden, Brill, 1984.

Collart, Paul, *Philippes, Ville de Macédoine*. Paris, De Boccard, 1937.

Collins, Derek, *Magic in the Ancient Greek World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.

Coppola, Giulio, « Mirsilo di Metimna e la storia di Lesbo », dans A. Mele, M. L. Napolitano et A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli, Luciano, 2005, p. 153-76.

Couilloud, Marie-Thérèse, *Les monuments funéraires de Rhénée*, *Exploration archéologique de Délos* XXX, Athènes, De Boccard, 1974.

Coulié, Anne, *La Céramique thasienne à figures noires*, *Études Thasiennes* XIX, Athènes, École française d'Athènes, 2002.

Covacef, Zaharia, *Sculptura antică din expoziția de bază a Muzeului de istorie națională și arheologie Constanța* [*La sculpture antique de l'exposition permanente du Musée d'histoire nationale et d'archéologie de Constanta*], Cluj-Napoca, Editura Mega, 2011.

Curti, Emanuele, Bremen, Riet van, « Notes on the *Lex Sacra* from Selinus », *Ostraka* 8, 1999, p. 21-33.

Damyanov, Margarit, « Dionysopolis, its Territory and Neighbours in the Pre-Roman Times », dans D. V. Grammenos et E. K. Petropoulos (éd.), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*, *BAR International Series* 1675 (II), Thessalonique, 2007, p. 1-36.

Damyanov, Margarit, Panayotova, Krastina, « Le sanctuaire du cap Skamni », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie [exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre 2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019]*, Sofia, Faber, 2019, p. 97-107.

Damyanov, Margarit, Stoyanova, Daniela, « Temples et autels archaïques », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie [exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre 2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019]*, Sofia, Faber, 2019, p. 57-63.

Dana, Madalina, *Culture et mobilité dans le Pont-Euxin. Approche régionale de la vie culturelle des cités grecques*, *Scripta Antiqua* 37, Bordeaux, Ausonius, 2011.

Dana, Madalina, « Cellebrating Dionysos in Istros and Tomis: Theatrical Manifestations and Artistic Life in Two Ionian Cities of the Black Sea », dans D. Braund, E. Hall et R. Wyles (éd.), *Ancient Theater and Performance Culture around the Ancient Black Sea*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 161-176.

Dasen, Véronique, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

Daskalaki, Galini, « Ενεπίγραφος σκύφος από την Κηφισιά », *Horos* 22-25, 2010-2013, p. 179-186.

Daux, Georges, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1961 », *BCH* 86, 2, 1962, p. 629-974.

Davies, John Kenyon, *Athenian Propertied Families 600-300 BC*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

De Angelis, Franco, *Megara Hyblaia and Selinous. The Development of Two Greek City-States in Archaic Sicily*, Oxford, Oxford University School of Archaeology, 2003.

De Carvalho, L. Mendonça, Fernandes, Maria-Francisca, Bowden, Hugh, « Oracle Trees in the Ancient Hellenic World », *Harvard Papers in Botany* 16, 2, 2011, p. 425-427.

Débord, Pierre, *L'Asie Mineure au IV^e^ siècle (412-323) : pouvoirs et jeux politiques*, Bordeaux, Ausonius, 1999.

Del Barrio Vega, María Luisa, « The Greek Language in the Black Sea », dans G. K. Giannakis, E. Crespo, P. Filos (éd.), *Studies in Ancient Greek Dialects. From Central Greece to the Black Sea*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, p. 511-530.

Delev, Peter, « Thrace from the Assassination of Kotys I to Koroupedion (360-281 BCE) », dans J. Valeva, E. Nankov et D. Graninger (éd.), *A Companion to Ancient Thrace*, Malden, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, p. 48-58.

Despinis, Giorgos, *Megarika*, Megara, Demotike Bibliotheke Megaron, 2010.

Detienne, Marcel, « Apollon Archégète. Un modèle politique de la territorialisation », dans M. Detienne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1998, p. 301-311.

Detienne, Marcel, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.

Devambez, Pierre « Sculptures thasiennes », *BCH* 66-67, 1942, p. 200-227.

Dewailly, Martine, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de la Malophoros à Sélinonte. Contexte, typologie et interprétation d'une catégorie d'offrandes*, *Cahiers Centre Jean Bérard* 17, Naples, De Boccard, 1992.

Dillon, P. J. Mattew, « The Ecology of the Greek Sanctuary », *ZPE* 118, 1997, p. 113-127.

Dimitrov, Dimitar Petrov, Čičikova, Maria, Balkanska, Anna et Ognenova-Marinova, Lyuba (éd.), *Sevtopolis, I. Bit i kultura [Seuthopolis, I. Vie et culture]*, Sofia, Izdatelstvo na B'lgarskata Akademija na Naukite, 1984.

Dimitrov, Dimitar Petrov, Čičikova, Maria, *The Thracian City of Seuthopolis*, *BAR Supplementary Series* 38, Oxford, BAR, 1978.

Dimopoulou-Rethemiotaki, Nota, *The Archaeological Museum of Herakleion*, Athens, EFG Eurobank Ergasias S.A./John S. Latsis Benefit Goundation, 2005.

Dubois, Laurent, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, Droz, 1996.

Dupont, Pierre, « Note d'épigraphie amphorique. Addendum à Il Mar Nero II (1995-1996), 85-98 », dans A. Avram et M. Babeş (éd.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à Petre Alexandrescu à son 70e anniversaire,* Bucharest, Editura Enciclopedică, 2000, p. 205-209.

Dusenbery, B. Elsbeth, *Samothrace: Excavations conducted by the Institute of Fine Arts, New York University. Vol. 11: The Nekropoleis*, Princeton, Bollingen Series, Band 60, 1998.

Edgar, Campbell Cowan, *Catalogue du Musée du Caire. Les vases grecs,* Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1911.

Ehrenberg, Victor, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, Rutledge, 1943.

Ehrhardt, Norbert, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*[2], Frankfurt am Main, Peter Lang, 1988 (1er éd. 1983).

Eidinow, Esther, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Eingartner, Johannes, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römische Kaiserzeit*, Leiden, Brill, 1991.

Eleftheratou, Stamatia, « Δύο τελετουργικές πυρές από την ανασκαφή για το 'Μετρό' στο 'Οικόπεδο Μακρυγιάννη' », *AD* 51-52, 1996-1997, A, p. 99-118.

Ellis, R. John, « Population-transplants by Philip II », *Makedoniká* 9, 1969, p. 9-17.

Evgenidou, D. (ed), *The History of Coinage*, Athens, John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2007.

Faraone, A. Cristopher, « Household Religion in Ancient Greece », dans J. Bodel et S. Olyan (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity,* Malden Mass., 2008, p. 210-228.

Faraone, A. Cristopher, « Taking the 'Nestor's Cup Inscription' Seriously: Erotic Magic and Conditional Curses in the Earliest Inscribed Hexameters », *ClAnt* 15, 1, 1996, p. 77-112.

Faraone, A. Cristopher, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2018.

Faustoferri, Amalia, *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathykles al servizio del potere*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1996.

Fearn, David, *Bacchylides: Politics, Performance, Poetic Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Festugière, André-Jean, « Les mystères de Dionysos », *RBi* 44, 3, 1935, p. 366-396.

Filov, Bogdan, *Nadgrobnitie mogili pri Dunvalii v Plovdivsko* [*Tombes tumulaires de Duvanli dans la region de Plovdiv*], Sofia, Bŭlgarkiíat arkheologhičeski institute, 1934.

Finley, I. Moses, *Athenian Demagogues*, Oxford, Oxford University Press for the Past and Present Society, 1962.

Flashar, Martin, *Apollon Kitharodos. Statuarische Typen des musischen Apollon*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1992.

Fleischer, Robert, « Eine neue Darstellung der doppelten Nemesis von Smyrna », dans M. B. de Boer et T. A. Edridge (éd.) *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, Leiden, Brill, 1978, p. 392-396.

Flot Lambrino, Marcelle, *Les vases archaïques d'Histria*, Bucharest, Fundația Regele Carol I, 1938.

Fontenrose, Joseph, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988.

Forsdyke, Sara, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politic of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

Francfort, Henri-Paul, « Sur quelques vestiges et indices nouveaux de l'hellénisme dans les arts entre la Bactriane et la Gadhāra (130 av. J.-C.-100 apr. J.-C.) », *JS*, 2020, 1, p. 3-114.

Franek, Juraj, Urbanová, Daniela, « 'May Their Limbs Melt, Just as This Lead Shall Melt…': Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 1) », *Philologia Classica* 14, 2019, p. 27-55.

Frankfurter, David, « Ancient Magic in a New Key: Refining on Exotic Discipline in the History Religions », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyde-Boston, Brill, 2019, p. 3-20.

Fröhlich, Pierre, « Les tombeaux de la ville de Messène et les grandes familles de la cité à l'époque hellénistique », dans Ch. Pébarthe et O. Devillers (éd.), *Histoire de familles dans le monde grec ancien et dans la Rome antique*, Bordeaux, Ausonius, 2018, p. 215-240.

Gager, G. John, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992.

Gaifman, Milette, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

García Ramón, José-Luis, *Les origines post-mycéniennes du groupe dialectal éolien. Étude linguistique*, *Minos*, Suplementos 6, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1975.

Giangiulio, Maurizio, « Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle », dans *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes, Actes du colloque de Cortone, 24-30 mai 1981*, Collection de l'École française de Rome 67, Rome, École Française de Rome, 1983, p. 785-846.

Giouri, Eugenia, Koukouli-Chrysanthaki, Chaïdo, « Ανασκαφή στην Αρχαία Οισύμη », *AEMTh* 1987, 1 (1988), p. 363-387.

Gordon, Richard, "'What's in list ?' Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts", dans D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, 1999, p. 239-277.

Gorman, Vanessa B., *Miletos. The Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

Graf, Fritz, *Nordionische Kulte*. *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, Schweizerisches Institut in Rom, 1985.

Graf, Fritz, « Textes orphiques et rituel bachique. À propos des lamelles de Pélinna », dans Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt,* Genève, Droz, 1991, p. 87-102.

Graf, Fritz, « Dionysian and Orphic Eschatology », dans T. H. Carpenter et C. A. Faraone (éd.), *Masks of Dionysos*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1993, p. 239-258.

Graf, Fritz, *Magic in the Ancient World*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press, 1997.

Graf, Fritz, « Initiation: A Concept with a Trouble History », dans D. B. Dodd et C. A. Faraone (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres, Routledge, 2003, p. 3-24.

Graf, Fritz, Johnston, Sarah Iles, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Londres-New York, Routledge, 2007.

Grandjean, Yves, Salviat, François, *Guide de Thasos*, Athènes, École française d'Athènes, 2000.

Gras, Michel, *La Méditerranée archaïque*, Paris, Armand Colin, 1995.

Gras, Michel, Tréziny, Henri, Broise, Henri, *Mégara Hyblaea. 5, La ville archaïque : l'espace urbain d'une cité grecque de Sicile orientale*, Rome, De Boccard, 2005.

Gricourt, Daniel « Les Dioscures sur les monnaies romaines impériales », *DHA* 20, 2, 1994, p. 189-224.

Grotta, Cristoforo, *Zeus* Meilichios *a Selinunte*, Roma, G. Bretschneider, 2010.

Gyuzelev, Martin, *The West Pontic Coast: between Emine Cape and Byzantion during the First Millennium BC*, Burgas, Lotus Advertising Publishing House, 2008.

Halleux, Robert, Schamp, Jacques, *Les lapidaires grecs. Lapidaire orphique. Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, Lapidaire nautique, Damigéron-Évax*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Hallof, Klaus, Herrmann, Klaus, Prignitz, Sebastian, « Alte und neue Inschriften aus Olympia I », *Chiron* 42, 2012, p. 213-238.

Hammond, Nicholas Geoffrey Lemprière, Griffith, Guy Thompson, *A History of Macedonia*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Hanell, Krister, *Megarische Studien*, Lund, A.-B. Ph. Lindstedts Univ.-Bokhandel, 1934.

Hansmann, Lisselotte, Kriss-Rettenbeck, Lenz, *Amulett und Talismann: Erscheinungsform und Geschichte*, Münich, G. D. W. Callwey Verlag, 1966.

Harcourt-Smith, Cecile, *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, vol. III, Londres, William Clowes and Sons, 1896.

Head, Barclay V., *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*[2], Oxford, Clarendon Press, 1911 (1st éd. 1887, réimpr. London, Spink & Son, 1963).

Heesen, Pieter, *Athenian Little-Master Cups*, Amsterdam, Heesen, 2009.

Heiden, Joachim, *Die Tondächer von Olympia*, *Olympische Forschungen* XXIV, Berlin-New York, Deutsches Archäologisches Institut, 1995.

Heim, L.M. Richard, « Incantamenta magica Graeca Latina », *Jahrbücher für Classische Philologie*, *Suppl.* XIX, 1893, p. 465-575.

Henrichs, Albert, « Bacchantes milésiennes », *ZPE* 4, 1969, p. 223-241.

Henrichs, Albert, « 'Hieroi Logoi' and 'Hieroi Bibloi'. The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece », *HSPh* 101, 2003, p. 207-266.

Herda, Alexander, « Megara and Miletus: Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire, Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, De Boccard, 2016, p. 15-128.

Hermary, Antoine (éd), *Apollonia du Pont, Sozopol : la nécropole de Kalfata, V^e^-III^e^ s. av. J.-C. Fouilles franco-bulgares, 2002-2004,* Paris, Centre Camille-Jullian, 2010.

Hernández, R. Martin, Torallas-Tovar, Sofia, « The Use of the *Ostracon* in Magical Practice in Late Antique Egypt. Magical Handbooks vs Material Evidence », *SMSR* 80, 2014, p. 780-800.

Heuzey, Léon, « Le Parthénon de Néopolis », *CRAI* 20, 1, 1876, p. 101-104.

Heuzey, Léon, Daumet, Honoré, *Mission Archéologique de Macédoine [Texte et Planches]*, Paris, Firmin-Didot et Cie, 1876.

Highbarger, Ernest Leslie, *The History and Civilization of Ancient Megara*, Baltimore, John Hopkins Press, 1927.

Hinge, George, « Dionysos and Herakles in Scythia. The Eschatological String of Herodotos' Book 4 », dans P. Guldager Bilde et H. Petersen (éd.), *Meetings of*

Cultures: Between Conflicts and Coexistence, *Black Sea Studies* 8, Aarhus, University Press, 2008, p. 369-397.

Horden, James, « Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack[2] 2464) », *ZPE* 129, 2000, p. 131-140.

Horden, Peregrine, Purcell, Nicholas, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

Huysecom-Haxhi, Stéphanie, *Les figurines en terre cuite de l'Artémision de Thasos : artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent*, *Études thasiennes* XXI, Athènes, École française d'Athènes, 2009.

Huysecom-Haxhi, Stéphanie, « Du coq au canthare. Images de l'initiation masculine dans la coroplathie à l'époque classique », dans S. Huysecom-Haxhi et A. Muller (éd.), *Figurines grecques en contexte : présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2015, p. 71-89.

Ildefonse, Frédérique, « Le corps morcelé de Dionysos », *Atelier d'anthropologie* 46, 2019, https://doi.org/10.4000/ateliers.11498.

Ilieva, Petya, « The Sessile Kantharos of the Archaic Northeast Aegean Ceramic Assemblage: the Anatolian Connection », *Studia Troica* 19, 2011, p. 179-204.

Iozzo, Mario, « The Dog: A Dionysiac Animal ? », *RdA* 36, 2012, p. 5-22.

Immerwahr, Henry R., « Choes and Chytroi », *TAPhA* 77, 1946, p. 245-260.

Immerwahr, Henry R., *Attic Script. A Survey*, Oxford, Clarendon Pres, 1990.

Inan, Jale, Alföldi-Rosenbaum, Elisabeth, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Turkei. Neue Funde*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1979.

Ivantchik, Askold I., « Les légendes de fondation de Sinope du Pont », *REA* 99, 1997, p. 33-45.

Jaccottet, Anne-Françoise, « Le lierre de la liberté », *ZPE* 80, 1990, p. 150-156.

Jaccottet, Anne-Françoise, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, vol. I-II, Zürich, Akanthus Verlag, 2003.

Jaccottet, Anne-Françoise, « Un dieu plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques », dans C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspectiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006 p. 219-230.

Jacquemin, Anne, « Les chiens de Thasos : interdit rituel et pratique coloniale », dans C. Balandier et C. Chandezon (éd.), *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique. Mélanges d'histoire ancienne rassemblés en l'honneur de Claude Vial*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p. 123-131.

Jameson, Michael H., Jordan, David R., Kotansky, Roy D., *A Lex Sacra from Selinous*, *Greek, Roman, and Byzantine Monographs* XI, Durham, Duke University, 1993.

Jeanmaire, Henri, *Dionysos*, *Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.

Jeffery, Lilian H., *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*[2], Oxford, Clarendon Pres, 1990 (1ère éd. 1961).

Jimenez san Cristobal, Ana Isabel, « The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism », dans G. Casadio et P. A. Johnston (éd.), *Mystic Cults in Magna Grecia*, Austin, University of Texas Press, 2009, p. 46-60.

Johnston, Alan W., « Anotherathema », *Scienze dell'Antichità* 3-4, 1989-1990, p. 311-316.

Johnston, Alan, « Graffiti », dans E. Teleagă et V. Zirra (éd.), *Die Nekropole des 6.-1. Jhs. v.Chr. von Istria Bent bei Histria. Archäologische Untersuchungen zur Bevölkerung in der westlichen Schwarzmeerregion*, Internationale Archäologie 83, Rahden, Verlag Marie Leidorf, 2003, p. 146.

Jordan, D. Robert, Rotroff, I. Susan, « A Curse in a Chytridion: A Contribution to the Study of Athenian Pyres », *Hesperia* 68, 1999, p. 147-154.

Jouana, Jasques, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *REG* 124, 1, 2011, p. 47-77.

Kajava, Mika, Salminen, Elina M., « Greek Inscribed Discs: Athletes, Dedications, and Tombstones », dans A. Kavoulaki (éd.), *Πλειών. Papers in Memory of Christiane Sourvinou-Inwood*, Rethymnon, School of Philosophy, University of Crete, 2018, p. 289-331.

Kakridis, Ioannis, *Ελληνική Μυθολογία. Οι Θεοί*, Athens, Ekdotike Athenôn, 1986.

Kaloyéropoulou, Athéna G., « Un nouveau décret de proxénie de Mégare », *AAA* 7, 1, 1974, p. 138-148.

Kansteiner, Sascha, Lehmann, Lauri, Hallof, Klaus, Seidensticker, Bernd, Söldner, Magdalene (éd.), *Der Neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künstern der Griechen*, *Band III. Spätklassik*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.

Karamitrou-Mentésidi, Géorgia, « Phiale à *omphalos* », dans S. Descamps-Léguime (éd.), *Au royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine antique. Exposition organisée à Paris, au Musée du Louvre, du 13 octobre 2011 au 16 janvier 2012*, Paris, Somogy, Musée du Louvre, 2011, p. 535-536.

Karayotov, Ivan, *The Coinage of Mesambria, vol. II. Bronze Coins of Mesambria*, Burgas, Centre for Maritime History, Archaeology and Ecology-Sozopol, 2009.

Karl-Wilhelm, Weber, *Hellas sei Dank ! Was Europa den Griechen schuldet*, München, Siedler Verlag, 2012.

Katsikoudis, Nikolaos, « Αρχαιότητες από το Ιερό της Δωδώνης των ιστορικών Χρόνων στο Μουσείο », dans K. Souereph (éd.), *Δωδώνη Διαχρονική, παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, Ioannina, University Studio Press A.E., 2014, p. 43-60.

Kern, Otto, « Aus Samothrake », *MDAI(A)* 18, 1893, p. 337-384.

Kern, Otto, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, Weidmannsche, 1922.

Kieseritzky, Gangolf von, Watzinger, Carl, *Griechische Grabreliefs aus Südrussland, im Auftrage des Kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts*, Berlin, G. Reimer, 1909.

Killen, Simone, *Parasema. Offiziele Symbole griechischer Poleis und Bundesstaaten*, Berlin, Reichert Verlag, 2017

Kilmer, F. Martin, Develin, Robert, « Sophilos' Vase Inscriptions and Cultural Literacy in Archaic Athens », *Phoenix* 55, 2001, p. 9-43.

Kirchhoff, Adolf, *Zur Geschichte des griechischen Alphabets*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1887.

Kirchner, Johannes Ernst, *Prosopographia Attica*, vol I-II, Berlin, Reimeri, 1901-1903.

Klein, Wilhelm, *Die griechischen Vasen mit Lieblingsinschriften*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1898.

Kleitsas, Christos, « Προϊστορική λατρεία στη Δωδώνη. Μύθος ή πραγματικότητα ; », dans K. Souereph (éd.), *Δωδώνη Διαχρονική, παρελθόν, παρόν και μέλλον του αρχαίου θεάτρου και του αρχαιολογικού χώρου*, Ioannina, University Studio Press A.E., 2014, p. 71-80.

Knigge, Ursula, « Die Ausgrabungen im Kerameikos 1970-72 », *AA*, 1974, 2, p. 181-194.

Knigge, Ursula, « Aison, der Meidiasmaler ? Zu einer rotfigurigen Oinochoe aus dem Kermeikos », *MDAI(A)* 90, 1975, p. 123-143

Knoepfler, Denis, « *Cupido ille propter quem Thespiae visuntur*. Une mésaventure insoupçonnée de l'Eros de Praxitèle et l'institution du concours des *Erôtideia* », dans D. Knoepfler (éd.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider*, Neuchâtel-Genève, Droz, 1997, p. 17-39.

Knoepfler, Denis, « L'exercice de la magistrature fédérale béotienne par des « étrangers » à l'époque impériale : conséquence de l'extension du *Koinon* en dehors des frontières de la Béotie ou simple effet d'une multi-citoyenneté individuelle ? », dans A. Heller et A.-V. Pont (éd.), *Patrie d'origine et patries électives : les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine. Actes du colloque international de Tours, 6-7 novembre 2009*, Bordeaux-Paris, Ausonius, 2012, p. 223-247.

Knoepfler, Denis, « Une femme de Callatis à Athènes dans un nouveau décret d'association religieuse au III^e^ siècle av. J.-C. », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin*. *Archéologie, épigraphie, histoire, Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, Paris, De Boccard, 2016, p. 197-215.

Koerner, Reinhard, *Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis*, Wien, Böhlau, 1993.

Kosmin, J. Paul, « A Phenomenology of Democracy: Ostracism as Political Ritual », *ClAnt* 34, 2015, p. 121-161.

Kotansky, D. Roy, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans C. A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 107-137.

Kotansky, D. Roy, « Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyden-Boston, Brill, 2019, p. 507-554.

Koukouli-Chrysanthaki, Chaïdo, « Ἀρχαιότητες και μημεῖα ἀνατολικῆς Μακεδονίας », *AD* 22, 1967, B (1969), p. 417-434.

Koukouli-Chrysanthaki, Chaïdo, « Αρχαία Οισύμη [Ancienne Oisymè] », *AD* 43, 1988, B, (1993), p. 424-427.

Koukouli-Chrysanthaki, Chaïdo, Marangou, Antigoni, « Αρχαϊκή κεραμική από τη θασιακή αποικία Οισύμη », dans M. Tiverios, M.-D. Vasiliki, E. Manakidou et A. Arvanitaki (éd.), *Η κεραμική της αρχαϊκής εποχής στο Βόρειο Αιγαίο και την περιφέρειά του (700-480 π.Χ.): πρακτικά αρχαιολογικής συνάντησης, Θεσσαλονίκη, 19-22 Μαΐου 2011*, Thessalonique, Zete, 2012, p. 321-338.

Koukouli-Chrysanthaki, Chaïdo, Papanikolaou, Aikaterini, « Ανασκαφή στην αρχαία Οισύμη », *AEMTh* 1990, 4 (1993), p. 487-502.

Kourou, Nota, « Από το Δέντρο της ζωής στην Ελαία της Αθηνάς. Μεταλλάξεις ενός εικαστικού σχήματος με ιδιαίτερο συμβολισμό », *Periapto* 1, 1998, p. 29-39.

Kovalenko, Sergej A., *Sylloge Nummorum Graecorum. State Pushkin Museum of Fine Arts. Coins of the Black Sea Region. Part I. Ancient Coins from the Northern Black Sea Littoral*, Leuven-Paris-Walpole MA, Peeters, 2011.

Kraft, Kaiser, *Das System der Kaiserzeitlichen Münzprägung in Kleinasien: Materialien und Entwürfe*, Berlin, Mann, 1972.

Krasteva, Zornitsa, « Decorated Clay Hearths from Hellenistic Thrace », dans J. Lamaze et M. Bastide (éd.), *Around the Hearth. Ritual and Commensal Practices in the Mediterranean Iron Age from the Aegean World to the Iberian Peninsula*, Berlin, 2021, p. 137-181.

Kritzas, V. Charalampos, « Το πρώτο μεγαρικό όστρακον », *Horos* 5, 1987, p. 59-73.

Kritzas, V. Charalampos, « Γραμματικά εκπώματα, ερωτικές παγίδες », dans V. Vlachou et A. Gadolou (éd.), *ΤΕΡΨΙΣ. Studies in Mediterranean Archaeology in Honour of Nota Kourou*, Brussels, Libre de Bruxel, 2017, p. 579-587.

Kroll, John H., *Sylloge Nummorum Graecorum, Deutschland. Staatliche Münzsammlung München*, *14. Heft (Attika, Megaris, Ägina, Nr. 1-601)*, München, Hirmer Verlag, 2002.

Kübler, Karl, *Kerameikos 7. Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts. 1. Teil*, Berlin, De Gruyter, 1976.

Kurtz, Donna Carol, Boardman, John, *Greek Burial Customs*, Londres, Thames and Hudson, 1971.

Labanca, Massimiliano, « I πονηροί tra Aristofane e l'oratoria », *Annali online di Ferrara. Lettere* 13, 2018, p. 83-117.

Lamaze, Jérémy, Bastide, Maguelone (éd), *Around the Hearth. Ritual and Commensal Practices in the Mediterranean Iron Age from the Aegean World to the Iberian Peninsula.* Berlin, De Gruyter, 2021.

Lamont, L. Jessica, « Cursing in Context: Athenian Pyre Curses », dans Ch. A. Faraone et I. Polinskaya (éd.), *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2021, p. 75-103.

Lamont, L. Jessica, « Cold and Worthless: The Role of Lead in Curse Tablets », *TAPA* 151, 1, 2021, p. 35-68.

Lamont, L. Jessica, « The Curious Case of the Cursed Chicken: A New Binding Ritual from the Athenian Agora », *Hesperia* 90, 2021, p. 79-113.

Landucci Gattinoni, Franca, « La Tracia tra Alessandro e Lisimaco : storia di una 'normalizzazione' difficile », dans P. Schirripa (éd.), *I Traci. Tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano, CUEM, 2004, p. 195-211.

Lane, N. Eugene, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, *vol. 3: Conclusions*, Leiden, Brill, 1989.

Lang, Mabel L., *Graffiti and Dipinti*, *The Athenian Agora* XXI, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1976.

Lang, Mabel L., *The Athenian Agora* XXV, *Ostraka*, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1990.

Larson, Jennifer, *Ancient Greek Cults, A Guide*, New York-Abingdon, Routledge, 2007.

Laugier, Ludovic, *Les sculptures grecques de l'époque impériale : la collection du Musée du Louvre*, Paris, Louvre éditions, 2021.

Laumonier, Alfred, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, École française d'Athènes, 1958.

Lazarenko, Igor, Mircheva, Elina, Encheva, Radostina, Sharankov, Nicolay et Stoyanova, Daniela, *The Temple of the Pontic Mother of Gods in Dionysopolis*, Varna, 2013.

Lazaridis, Dimitris, « Καβάλα », *AD* 16, 1960, B (1962), p. 219-220.

Lazaridis, Dimitris, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 17, 1961/62, B (1963), p. 235-238.

Lazaridis, Dimitris, « Νεάπολις », *AD* 18, 1963, B 2 (1965), p. 257.

Lazaridis, Dimitris, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 19, 1964, B 3 (1966), p. 370-372.

Lazaridis, Dimitris, « Νεάπολις (Καβάλα) », *AD* 20, 1965, B 3 (1967), p. 446.

Lazzarini, Maria Letizia, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1976.

Le Dinahet-Couilloud, Marie-Thérèse, « Une famille de notables tyriens à Délos », *BCH* 121, 1997, p. 617-666.

Lebedev, Andrei, « Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with Curse Letters from Olbia », *ZPE* 112, 1996, p. 268-278.

Lebedev, Andrei, « The Devotio of Xanthippos. Magic and Mystery Cults in Olbia », *ZPE* 112, 1996, p. 279-283.

Lehmann-Haupt, Carl Friedrich, *Beiträge zur alten Geschichte*, *Klio* 18, Londres, 1923.

Lenormant, François, « Sabazius », *RA* 29, 1875, p. 43-51.

Lefèvre, François, *L'Amphictionie pyléo-delphique : histoire et institutions*, Athènes-Paris, De Boccard, 1998.

Liddel, Peter, « The Decree Culture of the Ancient Megarid », *CQ* 59, 2009, p. 411-436.

Liddel, Peter, Low, Polly, « Two Megarian Inscriptions at Brocklesby Park (UK) », *The Journal of Epigraphic Studies* 4, 2021, p. 47-62.

Lindau, Rebecka, *Artemis and Virginity in Ancient Greece*, PhD Thesis, Sapienza Università di Roma, 2014.

Linforth, Ivan Mortimer, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1941.

Lohmann, S. Hans, « Ionians and Carians in the Mycale: the Discovery of Carian Melia and the Archaic Panionion », dans G. Cifani et S. Stoddart (éd.), *Landscape Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxford, Oxbow Books, 2012, p. 32-50.

Loraux, Nicole, « Pónos. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail », *AION (archeol)* 4, 1982, p. 171-192.

Loraux, Nicole, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1989.

Lordkipanidzé, Otar, Lévêque, Pierre (éd.), *Le Pont-Euxin vu par les Grecs : sources écrites et archéologie. Symposium de Vani (Colchide), septembre-octobre 1987*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 427, Besançon, Université de Franche-Comté, 1990.

Luján, R. Eugenio, « Mycenaean *a-re-se-si* and Homeric ἄλεισον Revisited », *GRBS* 59, 2019, p. 1-14.

Lungu, Vasilica, « Argamum. Necropola tumulară. Săpăturile arheologice din anii 1988, 1990-1996 [Argamum. La nécropole tumulaire. Fouilles archéologiques : 1988, 1990-1996] », *Materiale şi cercetări arheologice*, 2001, 1, 1, p. 168.

Lungu, Vasilica, « Orphic testimonia on the west shore of the Black Sea », dans *Bosporskij fenomen: sakral'nii smisl regiona, pamjatnikov, nakhodok*, Saint-Pétersbourg, 2007, p. 85.

Lungu, Vasilica, « Necropola tumulară greacă, Campania 2008 [Nécropole tumulaire. Campagne] », *Cronica Cercetarilor Arheologice din România* 21, 2009, p. 139-140.

Lungu, Vasilica, « Dionysos en Limnais et le passage du marais à Orgame (II) », *Pontica* 52, Suppl. 6, Constanța, 2019, p. 293-322.

Lungu, Vasilica, « Dionysos Taurokérôs à Orgamé /Argamum (I) », dans G. Tsetskhladze (éd.), *Ionians in the West and East. Proceedings of an International Conference 'Ionians in the East and West', Museu d'arqueologia de Catalunya-Empúries, Empúries/L'Escala, Spain, 26-29 October 2015*, *Colloquia Antiqua* 27, Leuven, Peeters, 2022, p. 843-868.

Lungu, Vasilica, Avram, Alexandru, « Une épigramme funéraire d'Orgamè », *Pontica* 47, *Supplementum* III, 2014, p. 189-198.

Maass, Ernst, *Arati Phaenomena*, Berlin, Weidmannos, 1893.

Malaise, Michel, « A propos de l'iconographie 'canonique' des femmes vouées à son culte », *Kernos* 5, 1992, p. 329-346.

Malaise, Michel, « Le calathos sur la tête d'Isis, une enquête », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43, 2014, p. 223-265.

Malaise, Michel, Veymiers, Richard, « Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse », dans V. Gasparini et R. Veymers (éd.), *Individuals and materials in the Greco-Roman Cults of Isis: Agents, Amages, and Practices*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 470-508.

Malkin, Irad, « Apollo Archegetes and Sicily », *ASNP* 16, 4, 1986, p. 959-972.

Malkin, Irad, « Inside and Outside: Colonisation and the Formation of the Mother City », dans B. d'Agostino et D. Ridgway (éd.), *Apoikia. I più antichi insediamenti greci in Occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale. Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Naples, Istituto Universitario orientale, 1994, p. 1-9.

Malkin, Irad, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Mallwitz, Alfred, *Olympia und seine Bauten*, Munich, Prestel Verlag, 1972.

Mantzoulinou-Richards, Ersie, « Demeter Malophoros: the Divine Sheep-Bringer », *AncW* 13, 1986, p. 15-22.

Marazov, Ivan, *Ancient Gold. The Wealth of the Thracians*, New York, Harry N. Abrams, 1998.

Marcellesi, Marie-Christine, « Thasos et ses colonies d'après les monnaies », dans D. Mulliez et Z. Bonias (éd.) *Θάσος: μητρόπολη και αποικίες : πρακτικά του Διεθνούς συμποσίου στη μνήμη Μαρίνας Σγούρου, Θάσος, 21-22 Σεπτεμβρίου 2006*, Athènes, École française d'Athènes, 2017, p. 423-431.

Marcias Otero, Sara, « ΝΥΚΤΙΠΟΛΟΣ commo epíteto de Dionysio y sus seguidores », dans *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Classico*, vol. II, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2015, p. 215-222.

Marconi, Clemente, « Mito e autorappresentazione nella decorazione figurate dei *thesauroi* di età arcaica », dans A. Naso (éd.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale*, Firenze, Le Monnier, 2006, p. 158-186.

Mărgineanu Cârstoiu, Monica, « Némésis et la coudée. Un édicule votif de Tomis », *Caiete ARA* 2, 2011, p. 53-68.
Martinez, Jean-Luc, Baralis, Alexandre, Néguine, Mathieux, Stoyanov, Totko et Tonkova, Milena (éd.). *L'Épopée des rois thraces : des guerres médiques aux invasions celtes, 479 - 278 av. J.-C. : découvertes archéologiques en Bulgarie*, Paris, Somogy, Musée du Louvre, 2015.
Mastrocinque, Attilio, « Late Antique Lamps with Defixiones », *GRBS* 47, 2007, p. 87-99.
Mataranga, Kalomira, « Un étrange 'proxène' à Corcyre », *RA*, 1994, 1, p. 111-118.
Matthaiou, Angelos P., « Ο ενεπίγραφος σκύφος της Κηφισιάς », *Grammateion* 5, 2016, p. 53-65.
Mayer, Maximilian, « Mythistorica. I. Megarische Sagen », *Hermes* 27, 1892, p. 481-515.
McCredie, James R., Roux, Georges, Shaw, Stuart M., Kurtich, John, Pray Bober, Phyllis et Kopcke, Günter, *The Rotunda of Arsinoe*, *Samothrace* VII, Princeton, Princeton University Press, 1992.
Meisner, A. Dwayne, *Orphic Tradition and the Birth of Gods*, Oxford, University Press, 2018.
Mele, Alfonso, « Aiolos e gli Aiolidai: tradizioni anatoliche e metropolitane », dans A. Mele, M. L. Napolitano et A. Visconti (éd.), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli, Luciano, 2005, p. 15-24.
Mendel, Gustave, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, tome III, Constantinople, Imperial Museum, 1914.
Mercuri, Laurence, « Les Eubéens et la colonne de Rhégion », *MEFRA* 110, 1998, p. 551-569.
Meritt, Benjamin Dean, « Greek Inscriptions », *Hesperia* 15, 3, 1946, p. 169-253.
Meyer, Ernst, *s.v.* « Megara » 2, *RE* XV, 1931, col. 152-205.
Morand, Anne-Francoise, *Études sur les Hymnes Orphiques*, *Religions in the Graeco-Roman World* 143, Leiden, Brill, 2001.
Moreno, Alfonso, « Hiéron. The Ancient Sanctuary at the Mouth of the Black Sea », *Hesperia* 77, 2008, p. 655-709.
Moretti, Luigi, *Iscrizioni agonistiche greche*, Rome, A. Signorelli, 1953.
Moullou, Dorina, *Τεχνητός φωτισμός στη αρχαία Ελλάδα*, PhD Thesis, University of Crete, Rethymnon, 2010.
Moushmov, Nikola, *Ancient Coins of the Balkan Peninsula*, vol. VI, 3, Sofia, G. I. Gavazov, 1912.
Müller-Wiener, Wolfrang, *Η Αρχιτεκτονική στην Αρχαία Ελλάδα*, Athens, University Studio Press, 1995.
Muller, Arthur, « Megarika », *BCH* 104, 1980, p. 83-92.
Muller, Arthur, « Megarika », *BCH* 105, 1981, p. 203-225.

Muller, Arthur, « Megarika », *BCH* 106, 1982, p. 379-407.
Muller, Arthur, « Megarika », *BCH* 107, 1983, p. 157-179.
Muller, Arthur, « De Nisée à Mégare. Les siècles de formation de la métropole mégarienne », *MEFRA* 95, 2, 1983, p. 619-628.
Muller, Arthur, « Megarika », *BCH* 108, 1984, p. 249-266.
Muller, Arthur, *Les terres cuites votives du Thesmophorion : de l'atelier au sanctuaire*, *Études Thasiennes* XVII, Paris, De Boccard, 1996.
Nasioula, Maria, *Ποτήριον γραμματικόν: ελληνιστικά ανάγλυφα αγγεία με ενεπίγραφες διηγηματικές παραστάσεις*, PhD Thesis, University of Thessaloniki, Thessaloniki, 2013.
Nedev, Dimitar, Panayotova, Krastina, « Apollonia Pontica (end of the 7th - 1st centuries B.C.) », dans D. V. Grammenos et E. K. Petropoulos (éd.), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea*, Thessalonique, Archaeological Institute of Northern Greece (A.I.B.E.), 2003.
Nedev, Dimitar, Stoyanova, Daniela, « Les sanctuaires de la cité : l'architecture religieuse de la péninsule de Skamni », dans A. Baralis, K. Panayotova et D. Nedev (éd.), *Apollonia du Pont : sur les pas des archéologues : collections du Louvre et des musées de Bulgarie [exposition, Bulgarie, Centre muséal de Sozopol, 27 juin-20 octobre 2018 ; Musée régional de Sofia, 13 décembre 2018-10 mars 2019]*, Sofia, Faber, 2019, p. 86-93.
Nedyalkov, Kristiyan, *Local Pottery from Apollonia, 6th-1st Century BC*, Sofia, Archaeological Excavations and Research 44, 2020.
Nielsen, Inge, *Housing the Chosen: The Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World, Contextualizing the Sacred* 2, Turnhout, Brepols, 2014.
Nilsson, Martin, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age,* Lund, Gleerup, 1957.
Onur, Fatih, Papagiannaki, Anathousa, « A Late Antique Flask from Side with a Curse Inscription », *Gephyra* 5, 2008, p. 147-160.
Onyshkevych, Lada, « Interpreting the Berezan Bone Graffito », dans V. M. Gorman et E. V. Robinson (éd.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World offered in Honor of A. J. Graham*, Leyde-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 161-179.
Oppermann, Manfred, *Die westpontischen Poleis und ihr indigenes Umfeld in vorrömischer Zeit*, Langenweißbach, Beier & Beran, 2004.
Pafford, Isabelle, « Megara: the Denominational System and Chronology of the Hellenistic Coinage », dans B. Kluge et B. Weisser (éd.), *XII. Internationaler Numismatischer Kongress (Berlin 1997). Akten-Proceedings-Actes*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 2000, p. 347-350.
Paget, James Carleton, « Barnabas 9:4: A Peculiar Verse on Circumcision », *Vigiliae Christianae* 45, 1991, p. 242-254.

Panait Bîrzescu, Florina, « Wandering Cult Images between the Aegean and the Black Sea Cities in Hellenistic and Roman Times: from Dionysos Kathegemon to Dionysos Karpophoros », dans V. Cojocaru, A. Coşkun et M. Dana (éd.), *Interconnectivity in the Mediterranean and Pontic World during the Hellenistic and Roman Periods*, Cluj-Napoca, Mega Publishing House, 2014, p. 251-268.

Panayotova, Krastina, Damyanov, Margarit, Bogdanova, Teodora, « Hramov kompleks na o. Sv. Kirik [Sanctuaire sur l'île de Saint Cyriaque] », *AOR* 2013 (2014), p. 257-261.

Panayotova, Krastina, Margarit Damyanov, Daniela Stoyanova, Teodora Bogdanova, « Apollonia Pontica: The Archaic Temenos and Settlement on the Island of St. Kirik », dans J. M. Álvarez, T. Nogales et I. Rodà (éd.), *Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*, vol. I, Merida, Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, 2014, p. 595-598.

Papavasileiou, G. A., « Ευβοϊκαί επιγραφαί », *AEph*, 1902, p. 97-124.

Papavasileiou, G. A., « Επιγραφαί Χαλκίδος », *AEph*, 1907, p. 18-23.

Pardalidou, Chrysafenia, « Τα ευρήματα. Κοροπλαστική », dans P. Tsatsopoulou-Kaloudi (éd.), *Αρχαία Ζώνη. 1, Το ιερό του Απόλλωνα*, Komotini, ΥΠΠΟΑ-ΕΦΑ Έβρου, 2015, p. 749-762.

Parisinou, Eva, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London, Duckworth, 2000.

Parker, Robert, *On Greek Religion*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2011.

Pârvan, Vasile, *Histria VII. Inscripții găsite în 1916, 1921 și 1922 [Histria VII. The Inscriptions found in 1916, 1921 and 1922]*, Bucarest, Cultura Națională, 1923.

Patera, Ioanna, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart, F. Steiner, 2012.

Patera, Ioanna, « When 'Women Gather in Accordance with Tradition'. IG II^2 1177 and Women-Only Festivals », dans D. Sterbenc Erker (éd.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Frauenbild im Wandel*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2015, p. 101-118.

Peek, Werner, « Aus der Werkstatt », dans G. E. Mylonas et D. Raymond (éd.), *Studies presented to D. M. Robinson on his Seventieth Birthday*, vol. II, Saint Louis Missouri, Washington University, 1953, p. 304-329.

Peek, Werner, *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955.

Perysinakis, N. Ioannis, « From the Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry: Archaic Moral Values and Political Behaviour in Aristophanes' Frogs », dans A. Markantonatos et E. Volonaki (éd.), *Poet et Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2019, p. 249-268.

Petre, Zoe, « Πίμπλα χαριέν. Le symposion à Istros », dans M. Angelescu, I. Achim, A. Bâltâc, V. Rusu-Bolindeț et V. Bottez (éd.), *Antiquitas Istro-Pontica. Mélanges d'archéologie et d'histoire ancienne offerts à Alexandru Suceveanu*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2010, p. 31-43.

Petzl, Georg, *Die Inschriften von Smyrna* I, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 23, Bonn, R. Habelt, 1982.

Pfister, Friedrich, *Die mythische Königsliste von Megara und ihr Verhältnis zum Kult und zur topographischen Bezeichnung*, Diss. Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg, 1907.

Piccirilli, Luigi, *Gli arbitrati interstatali greci*, vol. I, Pisa, Marlin, 1973.

Piccirilli, Luigi, *MEGARIKA. Testimonianze e frammenti*, Pisa, Marlin, 1975.

Piérart, Marcel, « Un oracle d'Apollon à Argos », *Kernos* 3, 1990, p. 319-332.

Pillot, William, « Ilion, Athéna Ilias et les Détroits, d'Alexandre le Grand à Antiochos III. Identité régionale d'une communauté politique et de son sanctuaire au carrefour d'influences européennes et asiatiques », dans M. Dana et F. Prêteux (éd.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore (V^e^ siècle av. J-C.-II^e^ siècle après J.-C.)*, *DHA* Supplément 15, Besançon, 2016, p. 133-170.

Pimpl, Heidrun, *Perirrhanteria und Louteria. Entwicklung und Verwendung großer Marmor- und Kalksteinbecken auf figürlichem und säulenartigem Untersatz in Griechenland*, Berlin, Verlag Dr. Köster, 1997.

Pippidi, Dionisie M., « Inscription oraculaire de Callatis », *BCH* 86, 1962, p. 517-523.

Pippidi, Dionisie M., *Studii de istorie a religiilor antice* [*Études d'histoire des religions antiques*], Bucarest, Editura Ştiinţifică, 1969.

Pippidi, Dionisie M., « Les plus anciennes inscriptions d'Istros », dans D. M. Pippidi (éd.), *Epigraphica. Travaux dédiés au VII^e^ Congrès d`épigraphie grecque et latine, Constantza 9-15 septembre 1977*, Bucarest, 1977, p. 9-24.

Pippidi, Dionisie M., *Inscripţiile din Scythia Minor greceşti şi latine, I. Histria şi împrejurimile [Les inscriptions grecques et latines de Scythie mineure. I. Histria et les alentours]*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1983.

Pirenne-Delforge, Vinciane, *L'Aphrodite grecque*, *Kernos,* Suppl. 4, Athènes-Liège, Centre international d'étude sur la religion grecque, 1994.

Pirenne-Delforge, Vinciane, *Retour à la Source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos,* Suppl. 20, Liège, Presse Universitaire, 2013.

Pirenne-Delforge, Vinciane, « Teletê peut-elle être déesse ? Note épigraphique (SEG 50, 168) », *Mètis* 14, 2016, p. 35-48.

Pirenne-Delforge, Vinciane, « Nyx est, elle aussi, une divinité. La nuit dans les mythes et les cultes grecs », dans A. Chaniotis (éd.), *La Nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*, *Entretiens sur l'Antiquité classique* LXIV, Vondœuvres, Fondation Hardt, 2018, p. 131-165.

Pisano, Carmine, *Hermes, lo scettro e l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità nella Grecia antica*, *Collana Religioni e Storia* 3, Napoli, M. D'Auria Editore, 2014.

Poddighe, Elisabeta, « Alexander and the Greeks. The Corinthian League », dans L. Heckel et A. Tritle (éd.), *Alexandre the Great: A New History*, Chichester, John Wiley & Sons, 2009, p. 99-120.

Polignac (de), François, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e^-VII^e^ siècles*[2], Paris, Éditions La Découverte, 1995 (1ère éd. 1984).

Polignac (de), François, « Mythes et modèles culturels de la colonisation grecque archaïque », dans A. Stazio et S. Ceccoli (éd.), *Mito e Storia in Magna Grecia, Atti del Trentaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 4-7 ottobre 1996)*, Tarante, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1997, p. 167-187.

Polignac (de), François, « Paysages maritimes et monuments 'signalétiques' : le Kynosèma de Chersonèse », dans M. Dana et F. Prêteux (éd.), *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore (V^e^ siècle av. J-C.-II^e^ siècle après J.-C.), DHA* Supplément 15, Besançon, 2016, p. 241-250.

Polignac (de), François, « Détroits, isthmes, passages : paysages 'sous le joug' de Poséidon », *Kernos* 30, 2017, p. 67-83.

Polignac (de), François, « Religion, société et institutions dans le monde grec », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses* 128, 2021, p. 153-158.

Polinskaya, Irene, « Inscribed Ceramic Bowls and Other Curses from Classical and Hellenistic Olbia », dans Ch. A. Faraone et I. Polinskaya (éd.), *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, Athens, Norwegian Institute at Athens, 2021, p. 135-204.

Pontrandolfo, Angela, « Le evidenze archeologiche e iconographiche », dans *La vigna di Dionisio. Vite, vino e culti in Magna Grecia, Atti Taranto 2009*, Taranto, Scorpione Editrice, 2011, p. 393-428.

Prokova, Alexandra, *Die figürlichen Tonvotive aus dem Heiligtum der Parthenos in der antiken Stadt Neapolis. Zu Kult und materieller Kultur einer griechischen Stadt an der nordägäischen thrakischen Küste*, Thèse de doctorat, Université de Cologne, 2014.

Pugliese Carratelli, Giovannni, *Les lamelles d'or orphiques : instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Quandt, Wilhelm, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minori culto*, Dissertationes philologicae Haienses, vol XXI.2, Halle, M. Niemeyer, 1913.

Radcliffe, G. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Radt, Wolfgang, « Zwei Augusteische Dionysos-Altärchen aus Pergamon », dans N. Başgelen (éd.), *Festschrift für Jale Inan*, Istanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayinlari, 1989, p. 199-209.

Reger, Gary, « The Aegean », dans M. H. Hansen et T. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 732-793.

Richter, M. A. Gisela, Milne, J. Marjorie, *Shapes and Names of Athenian Vases*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1935.

Richter, M. A. Gisela, *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, Londres, The Phaidon Press, 1966.

Ricl, Marijana, « Sacrilege in a Sacred Forest ? New Interpretation of a Recently Published Inscription from Lycia », *Belgrade Historical Review* 3, 2012, p. 25-29.

Rigsby, Kent J., « Megara and Tripodiscus », *GRBS* 28, 1987, p. 93-102.

Rigsby, Kent J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1996.

Risch, Ernst, « La posizione del dialetto dorico », dans D. Musti (éd), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*. Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 13-35.

Rizakis, Athanasios D., Touratsoglou, Ioannis, *Epigraphes Anô Makedonias*, Athènes, Archaeological Receipts Fund, with the cooperation of the Ministry of Culture and the National Research Foundation, 1983.

Robert, Carl, *Die griechische Heldensage*, vol. 1, *Landschaftliche Sagen*, Berlin, Weidemann, 1920 (2ème éd. 1966).

Robert, Louis, « Études d'épigraphie grecque », *RPh* 4, 1930, p. 25-60 (= *Opera Minora Selecta*, tome II, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969, p. 1118-1121).

Robert, Louis, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, Libraire ancienne Honoré Champion, 1938.

Robert, Louis, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. I-XIII, Paris, A. Maisonneuve, 1940-1965.

Robert, Louis, « Amulettes grecques », *JS* 1981, 1, p. 3-44.

Robu, Adrian, « Réflexions sur le culte d'Apollon à Chalcédoine », *LEC* 75, 1-2, 2007, p. 137-155.

Robu, Adrian, « Le culte de Poséidon à Mégare et dans ses colonies », *Dacia* N.S. 57, 2013, p. 65-80.

Robu, Adrian, « Byzance et Chalcédoine à l'époque hellénistique : entre alliances et rivalités », dans V. Cojocaru, A. Coskun et M. Dana (éd.), *Interconnectivity in the Mediterranean and Pontic World during the Hellenistic and Roman Periods*, Cluj-Napoca, Méga, 2014, p. 187-206.

Robu, Adrian, *Mégare et les établissements mégariens de Sicile, de Propontide et du Pont-Euxin. Histoire et institutions*, Berne, Peter Lang, 2014.

Robu, Adrian, « Sélinonte et les deux Mégara: considérations autour de l'héritage de la métropole », dans A. Iannucci, F. Muccioli et M. Zaccarini (éd.), *La città*

inquieta. Politica, religione e controllo sociale a Selinunte tra lex sacra *e defixiones*, Milan, Mimesis, 2015, p. 79-95.

Robu, Adrian, « Kallatis and the Delphic Oracle: on the Local Pantheon of a West Pontic City (4th-2nd Centuries B.C.) », *Ancient West and East* 15, 2016, p. 183-193.

Robu, Adrian, « Coutumes et transferts institutionnels dans l'Antiquité : le calendrier de Mégare et de ses colonies », *Revue d'Études Sud-Est Européennes* 57, 2019, p. 133-152.

Robu, Adrian, « Cultes et sanctuaires sur les rives du Bosphore Thrace », dans M. Costanzi et M. Dana (éd.), *Une autre façon d'être grec. Interactions et productions des Grecs en milieu colonial*, Louvain, Peeters, 2020, p. 149-160.

Robu, Adrian, « Pausanias à l'épreuve de l'épigraphie : considérations sur la cité de Mégare, ses cultes et ses bienfaiteurs à l'époque impériale », *CRAI* 2019, 4 (2022), p. 1151-1180.

Roller, Lynn E., *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Rolley, Claude, « Sculptures nouvelles à l'Agora de Thasos », *BCH* 88, 1964, p. 496-524.

Rolley, Claude, « Le sanctuaire des dieux *patrôoi* et le Thesmophorion de Thasos », *BCH* 89, 2, 1965, p. 441-483.

Rolley, Claude, *Les bronzes grecs*, Fribourg-Paris, Office du Livre, Éditions Villo, 1983.

Romanelli, Pietro, *La Cirenaica Romana*, Verbania, Airoldi, 1943.

Romiopoulou, Katerina, « Νομός Χαλκιδικής, Ιερισσός », *AD* 36, 1981, B 2, p. 302.

Romiopoulou, Katerina, *'Τα Παναθήναια'. Το πνεύμα και το σώμα. Οι αθλητικοί αγώνες στην αρχαία Ελλάδα, Κατάλογος Έκθεσης*, Athens, 1989.

Rosenbloom, David, « Ponêroi vs. Chrêstoi. The Ostracism of Hyperbolos and the Struggle for Hegemony in Athens after the Death of Perikles, Part I », *TAPhS* 134, 2004, p. 55-105.

Rosso, Emmanuelle, « Le message religieux des statues divines et impériales dans les théâtres romains », dans J.-C. Moretti (éd.), *Fonts de scène et lieux de culte dans le théâtre antique*, *Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée* 52, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2009, p. 89-126.

Rotroff, I. Susan, *Industrial Religion: The Saucer Pyres of the Athenian Agora, Hesperia,* Suppl. 47, Princeton, The American School of Classical Studies at Athens, 2013.

Rudhardt, Jean, *Opera inedita. Recherches sur les Hymnes Orphiques*, *Kernos,* Suppl. 19, Liège, Presse Universitaire de Liège, 2008.

Ruscu, Ligia, « Apollo Agyeus in Mesambria », *Kernos* 22, 2009, p. 125-132.

Ruscu, Ligia, « On the Cult Associations at Istros and Tomis », *Ephemeris Napocensis* 24, 2014, p. 139-152.

Rusjaeva, S. Anna, « Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii [L'Orphisme et le culte de Dionysos à Olbia] », *VDI* 143, 1, 1978, p. 87-104.

Rusjaeva, Anna S., « Milet-Didimy-Borisfen-Ol'vija. Problemy kolonizacii nižnego Pobuž'ja [Milet-Didymes-Borysthène-Olbia. Problèmes de la colonisation du Bug méridional inférieur] », *VDI* 111, 2, 1986, p. 25-64.

Rusjaeva, Anna S., *Religija i kul'ty antičnoj Ol'vii* [*Religion et culte de l'ancienne Olbia*], Kiev, Naukova Dumka, 1992.

Rusyaeva, Anna S., « Investigations of the Western Temenos of Olbia », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 1, 1, 1995, p. 80-102.

Rusjaeva, Anna S., *Religija pontijskikh ellinov v antičnuju epokhu. Mify. Svjatilišča. Kul'ty olimpijskikh bogov i geroev* [*La religion des Hellènes pontiques à l'époque ancienne. Mythe. Sanctuaires. Les cultes des dieux olympiens et des héros*], Kiev, Izdatel'skij Dom 'Stilos', 2005.

Saar, Ortal-Paz, « A Study in Conceptual Parallels: Graeco-Roman Binding Spells and Babylonian Incantation Bowls », *Aramaic Studies* 13, 2015, p. 24-53.

Saar, Ortal-Paz, « Fire Symbolism in Late-Antique and Medieval Jewish Love Magic », *Groniek Historisch Tijdschrift* 220, 2019, p. 311-321.

Salatch, Antoine, « Imago clipeta et εἰκὼν ἔνοπλος », *RA* 1937, 1, p. 14-25.

Salkov Roberts, Helle, « Pots for Living, Pots for Dead », *ActaHyp* 9, 2002, p. 9-31.

Sáncez Natalias, Celia, « The Medium Matters: Materiality and Metaphor in Some Latin Curse Tablets », dans A. Parker et S. Mckie (éd.), *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford-Philadelphia, Oxbow, 2018, p. 9-16.

Sánchez, Pierre, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes : recherches sur son rôle historique, des origines au II^e^ siècle de notre ère*, *Historia* Einzelschriften 148, Stuttgart, F. Steiner, 2001.

Sande, Siri, « Famous Persons as Bringers of Good Luck », dans D. R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, Norwegian Institute at Athens, 1999, p. 227-238.

Santamaria, Marco Antonio, « The Terme βάκχος and Dionysos βάκχιος », dans A. Bernabé Pajares, M. Herrero de Jauregui et A. I. Jiménez San Cristóbal (éd.), *Redefining Dionysos*, Boston, De Gruyter, 2013, p. 38-57.

Schede, Martin, *Meisterwerke der Türkischen Museen zu Konstantinopel. Band I. Griechische und römische Skulpturen des Antikenmuseums*, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1928.

Scheid, John, « Pour une archéologie du rite », *Annales (HSS)* 55, 3, 2000, p. 615-622.

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

Schmitt-Pantel, Pauline, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, École française de Rome, 1992.

Scholz, Markus, « Round Curse Tablets: Correlation of Form and Content », dans C. Sánchez Natalías (éd.), *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*, Zaragoza, Pórtico, 2019, p. 39-49.

Schuddenboom, L. Feyo, *Greek Religious Terminology. Telete and Orgia*. *A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde-Boston, Brill, 2009.

Seeliger, Konrad, « Alkathöos und die megarische Königliste. Eine Pausaniasstudie », dans *Festschrift für Johannes Overbeck*, Leipzig, W. Engelmann, 1893, p. 27-44.

Sethe, Kurth, *Die Ächtung feindlichen Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässsherben des mittleren Reiches*, Abhandlungen der pressischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Verlag d. Akademie d. Wissenschaft, 1926.

Sfameni Gasparo, Giulia, *Misteri e teologia. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, *Hierà.* Collana di studi sorico-religiosi 5, Cosenza, Giordano Editore, 2003.

Shaked, Shaul, Ford, James Nathan, Bhayro, Siam, *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, vol. I, Leden-Boston, Brill, 2013.

Sharankov, Nicolay, « Three Apollonian Inscriptions from the Classical and Hellenistic Period », *Proceedings of the National Museum of History, Sofia* 28, 2016, p. 297-308.

Sideris, Athanasios, *Theseus in Thrace. The Silver Lining on the Clouds of the Athenian-Thracian Relations in the 5th century BC*, Sofia, Thrace Foundation, 2015.

Sissa, Giulia, « Dionysos : corps divin, corps divisé », dans C. Malamoud et J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986, p. 493-517.

Smith, Philip J., *The Archaeology and Epigraphy of Hellenistic and Roman Megaris, Greece*, BAR International Series 1762, Oxford, John and Erica Hedges Ltd., 2008.

Soon, T. Isaac, « Satan and Circumcision: The Devil as the ἄγγελος πονηρός in Barn 9:4 », *Vigiliae Christianae* 76, 2022, p. 60-72.

Sotinel, Claire, « La disparition des lieux de cultes païens en Occident. Enjeux et méthodes », dans M. Narcy et E. Rebillard (éd.), *Hellenisme et Christianisme*, Lille, Presses du Septentrion, 2004, p. 35-60.

Sparkes, A. Brian, Talcott, Lucy, *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C., The Athenian Agora* XII, Princeton N.J., The American School of Classical Studies at Athens, 1970.

Squarciapino, Maria Floriani, *La Scuola di Afrodisia*. *Studi e Materiali del Museo dell'Impero Romano* 3, Roma, 1943.

Squillace, Giuseppe, *Basileis o tyrannoi. Filippo II e Alessandro Magno tra opposizione e consenso*, *Societa Antiche, Storia, Culture, Territori* 6, Soveria Mannelli, Rubettino Editore, 2004.

Stoian, Iorgu, *Tomitana. Contribuţii epigrafice la Istoria cetăţii Tomis Tomis [Tomitana. Contributions épigraphiques à l'histoire de la cité de Tomis]*, Bucarest, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1962.

Stolba, F. Vladimir, Rogov, J. Eugeny, *Panskoye I. vol. 2 : The Necropolis*, Aarhus, Aarchus University Press, 2012.

Suceveanu, Alexandru, « Cîteva inscripţii ceramice de la Histria [Some Ceramic Inscriptions from Histria] », *StudClas* 7, 1965, p. 273-286.

Tinnefeld, Franz, « Referat über zwei russische Aufsätze », *ZPE* 38, 1980, p. 65-71.

Tischler, Johann, *Kleinasiatische Hydronymie. Semantische und morphologische Analyse der griechischen Gewässernamen*, Wiesbaden, L. Reichert, 1977.

Tiverios, Michalis, « Ἀργείων Παῖς », *AEph* 128, 1989, p. 15-22.

Topalilov, Ivo, « An Aspect of the Political Propaganda in Philippopolis, Thrace, during II c. AD », *Studia Hungaro-Bulgarica* III, Sumen-Szeged, 2014, p. 5-18.

Tortorelli Ghidini, Marisa, « Da Orfeo agli Orfici », dans M. Tortorelli Ghidini, A. Sroechi Marino et A. Visconti (éd.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'Antichità*, *Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 11-42.

Tortorelli Ghidini, Marisa, « Semantica e origine misterica dei symbola », *Filosofia e Teologia* 5, 1991, p. 391-395.

Toynbee, M. C. Jocelyn, *The Roman Art Treasures from the Temple of Mithras*, Londres, London & Middlesex Archaeological Society, 1986.

Tranta-Nikoli, A., « Η σημασία του Φοίνικα στην Κρητομυκηναϊκή θρησκεία. Μια νέα προσέγγιση », *Archaiologia kai Technes* 88, 2003, p. 80-85.

Travlos, Ioannis, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1988.

Treister, Y. Michael, Zubar, M. Vladimir, « A Gold Medallion Representing Fortuna and Glycon », *Ancient Civilisation from Scythia to Siberia* 1, 3, 1995, p. 334-345.

Trifirò, Maria Daniela, « L'*Agyieus* di Apollo tra Numismatica e Archeologia », dans M. Caccamo Caltabiano, C. Raccuia et E. Santagati (éd.), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme, prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Atti delle giornate seminariali in onore di S. Nerina Consolo Langher (Messina, 17-19 dicembre 2007)*, Messine, Klincksieck, 2010, p. 267-275.

Tsakos, Konstantinos, Viglaki-Sofianou, Maria, *Samos. The Archaeological Museums*, Athens, John S. Latsis Public Benefit Foundation, 2012.

Tsalkou, Eugenia, « A 'Peridiavasis' in the City of Megara in the 5th and 4th Centuries B.C. », dans A. Robu et I. Bîrzescu (éd.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin*.

Archéologie, épigraphie, histoire, Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012), Paris, De Boccard, 2016, p. 253-273.

Tsatsou, Eleni, *Η σχέση μεταξύ μαγείας και μυστηριακών λατρειών κατά τη διάρκεια της ελληνορωμαϊκής εποχής*, PhD Thesis, University of Thessaloniki, 2012.

Tupet, Anne-Marie, *La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Turcan, Robert, « Bacchoi ou Bacchants ? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts », dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Collection de l'École française de Rome 89, Rome, École française de Rome, 1986, p. 227-246.

Turcan, Robert, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 210, Paris, De Boccard, 1966.

Turgut, P. M., « The Using of Trees in Hittite Rituals », *International Journal of Agriculture, Forestry and Life Science* 3, 1, 2019, p. 22-30.

Valletta, Lucio Maria, « Héraclès et les Scythes dans la mémoire des Grecs de la mer Noire. Quelques réflexions sur Hdt. IV 8-10 », dans *Religious Contacts and Exchanges in Ancient Greece and Rome* (*História: Questões e Debates*, vol. 69.1 [Jan. – Jun. 2021]), p. 183-211.

Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Émille Nourry, 1909.

Van Straten, T. Folkert, *Hiera Kala. Images in Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, Brill, 1995.

Vanderpool, Eugene, « Kephisophon's Kylix », *Hesperia* 36, 1967, p. 187-189.

Vatin, Claude, « L'Apollon des Mégariens à Delphes », *MEFRA* 95, 2, 1983, p. 628-633.

Velkov, Velizar, « Le culte de Démèter à Mesambria Pontica », *Terra Antiqua Balcanica* 2. *Studia in Honorem Chr. M. Danov*, Annuaire de l'Université de Sofia. Faculté d'Histoire 77, 2, Sofia, 1984 [1985], p. 441-444.

Velkov, Velizar, « Inscriptions de Nessèbre », dans I. J. Venedikov (éd.), *Nessebre*, vol. I, Sofia, Éditions de l'Académie bulgare des sciences, 1969, p. 179-224.

Venedikov, Ivan, Gerassimov, Todor, *Trakiiskoto izkustvo* [*L'art thrace*], Sofia, Izd. Bulgraski Khudozhnik, 1973.

Veronese, Francesca, *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*, Padoue, Esedra Editrice, 2006.

Vian, Francis, « Génies des passes et des défilés », *RA*, 1952, p. 129-155.

Vian, Francis, « Légendes et stations argonautiques du Bosphore *»,* dans R. Chevalier (éd.), *Mélanges offerts à Roger Dion. Littérature gréco-romaine et géographie historique*, Picard, Paris, 1974, p. 91-104.

Victor, Ulrich, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lugenprophet*, *Religions in the Greek- Roamnan World* 132, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.

Vinogradov, Jurij G., « Die Stele des Leoxos, Molpagores' Sohn, aus Olbia und die skythisch-griechischen Beziehungen im frühen 5. Jh. v. Chr. », *AA*, 1991, 4, p. 499-510.

Vinogradov, Juri G., *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, Mainz, Philipp von Zabern, 1997.

Vokotopoulou, Ioulia (éd.), *La civilisation grecque : Macédoine, Royaume d'Alexandre le Grand : [exposition] au Marché Bonsecours, Montréal, du 7 mai au 19 septembre 1993*, Athènes, Ministère de la Culture de Grèce : ICOM-Comité National Hellénique, Éditions Kapon, 1993.

Volkmann, Hans, « Studien zum Nemesiskult », *Archiv für Religionswissenschaft* 26, 1928, p. 294 -321.

Waanders, M. J. Frits, *The History of TELOS and TELEO in Ancient Greek*, Amsterdam, Grüner, 1983.

Waddington, William Henry, Babelon, Ernest, Reinach, Théodore, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I, 1-4, Paris, E. Leroux, 1908-1925 (réimpr. Hildesheim-New York, G. Olms, 1976).

Walters, Henry Beauchamp, *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum*, vol. IV. *Vases of the Latest Period*, Londres, Palala Press, 1896.

Waterhouse, Helen, Hope Simpson, Richard, « Prehistoric Laconia: Part II », *ABSA* 56, 1961, p. 114-75.

Wernicke, Konrad, *Die griechischen Vasen mit Lieblingsnamen: eine archäologische Studie*, Berlin, G. Reimer, 1890 (réimpr., Berlin, De Gruyter, 2018).

Wescoat, Bonna Daix, « James R. McCredie and Samothracian Architecture », dans O. Palagia et B. D. Wescoat (éd.), *Samothracian Connections: Essays in Honor of James R. McCredie*, Oxford, Oxbow Books, 2010, p. 5-32.

Wescoat, Bonna Daix, « Le sanctuaire et le culte des Grands Dieux de Samothrace », dans M. Hamiaux, L. Ludovic, J.-L. Martinez (éd.), *La Victoire de Samothrace : redécouvrir un chef d'œuvre*, Paris, Musée du Louvre, 2014, p. 42–59.

Wescoat, Bonna Daix, « Recalibrating Samothracian Architecture », dans J. Des Courtils (éd.), *L'architecture monumentale grecque au IIIe siècle a.C.*, Mémoires 40, Bordeaux, Ausonius, 2015, p. 117-145.

West, Martin Litchfield, « The Orphics of Olbia », *ZPE* 45, 1982, p. 17-29.

West, Martin Litchfield, « The Hesiodic Catalogue: Xouthids and Aiolids », *ZPE* 13, 1983, p. 27-30.

West, Martin Litchfield, *The Orphic Poems*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

West, Martin Litchfield, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

White, Donald, « The Post-Classical Cult of Malophoros at Selinus », *AJA* 71, 1967 p. 335-352.

Willers, Dietrich, « Hellenistische und römische Idealplastik », dans E. Berger (éd.), *Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig III* (*Skulpturen*), *Veröffentlichungen des Antikenmuseums Basel,* Mainz/Rhein, Philipp von Zabern, 1990, p. 301-307.

Wilhelm, Adolf, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien, Alfred Hölder, 1909.

Will, Wolfgang, « Democracy without an Alternative: Thucydides, Sparta and Athens », dans C. R. Tauer et C. Wendt (éd.), *Thucydides and Political Order: Lessons of Governance and the History of the Peloponesian War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, p. 55-72.

Winter, Franz, *Die Typen der figürlichen Terrakotten I-II*, Berlin-Stuttgart, V. Spemann, 1903.

Wroth, A. Warwick, *Catalog of the Greek Coins in the British Museum, Greek Coins of Crete and the Aegean Islands,* Londres, Reginald Stuart Poole, LL.D., 1886.

Wyler, Stéphanie, « Dionysos chez Euphorion », dans C. Cusset, É. Prioux et H. Richer (éd.), *Euphorion et les mythes. Images et Fragments, Actes du Colloque international (Lyon, 19-20 janvier 2012)*, Naples, Centre Jean Bérard, 2013, p. 17-40.

Zambon, Edoardo, « Filippo II, Alessandro il Grande e la Tracia », *Anemos* 1, 2000, p. 69-95.

Zannis, Angelos G., *Le pays entre le Strymon et le Nestos : géographie et histoire (VII^e^-IV^e^ siècle avant J.-C.)*, *Mélétèmata* 71, Athènes-Paris, De Boccard, 2014.

Zimmermann, Konrad, Alexandrescu, Petre, « Steingeräte griechischer Zeit aus Histria », *Dacia* N.S. 24, 1980, p. 267-282.

Zingg, Emanuel, « Apollon in Knidos », *MH* 75, 2018, p. 25-55.

Zografou, Athanassia, « Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in *PGM* Recipes », dans M. Christopoulos, E. D. Karakantza et O. Levaniouk (éd.), *Light and Darkness in Ancient Greek. Myth and Religion*, Lanham, MD: Lexington Books, 2010, p. 276-294.

Zografou, Athanassia, « The 'Founding Pots': The Pot in New Beginnings in Ancient Greece », dans Ph. Giannissi et Z. Kotionis (éd.), *The Ark. Old Seeds for New Cultures*, Volos, University of Thessaly, 2010, p. 304-313.

Liste des auteurs

Maria Alexandrescu Vianu, Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de l'Académie Roumaine.

Panagiota Avgerinou, Musée de Mégare, Ministère de la culture et du sport, Éphorie des Antiquités d'Attique occidentale.

Maguelone Bastide, École française d'Athènes.

Iulian Bîrzescu, Institut d'Archéologie « Vasile Pârvan » de l'Académie Roumaine.

Yannis Chairetakis, Ministère de l'éducation et de la religion, Grèce.

Laura Favreau, Musée du Louvre, Sorbonne Université (UMR 8167).

Vasilica Lungu, Institut d'Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine.

François de Polignac, Centre ANHIMA (UMR 8210), EPHE, PSL.

Adrian Robu, Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, UMR 7041-ArScAn.

Irini Svana, Ministère de la culture et du sport, Éphorie des Antiquités d'Attique occidentale.

Lucio Maria Valletta, Centre ANHIMA (UMR 8210).

Table des matières

Introduction……..…… 5

I. Paysages religieux et pratiques rituelles

François de Polignac, *Divinités des passages : étude comparée du paysage religieux des détroits du Pont et de Méditerranée* ...…… 13
Adrian Robu, *Recherches sur le paysage religieux des acropoles de Mégare* ...……..…… 25
Panagiota Avgerinou, *The Worship of Demeter in the Ancient Town of Megara* ……...……...…… 59
Laura Favreau, *Les cénotaphes, des tombes parmi d'autres ? Étude des cas des nécropoles de mer Noire*……..…… 95
Vasilica Lungu, *Une tablette en bois de cerf d'époque hellénistique dans l'espace istrien : talisman ou marque de reconnaissance ?*..... 117
Yannis Chairetakis, *Clay Vessels and Magical Rituals. From the Aegean Sea to the Pontos Euxeinos* .....……..……. 165
Irini Svana, *Sacred Trees and Plants in Ancient Greek Religion* ...…..... 183

II. Récits mythiques, offrandes et interactions cultuelles

Lucio Maria Valletta, *Entre Laconie et Colchide : l'expédition du navire Argos à l'origine des Minyens de Sparte* ……..... 195
Maguelone Bastide, *La Thrace comme chemin ? Autour des liens cultuels entre Thraces et cités nord-égéennes et pontiques* 215
Iulian Bîrzescu, *Non-Ionic Archaic Inscriptions from Histria* …..... 231
Maria Alexandrescu Vianu, *À propos du dépôt de sculptures de Tomis. Retour à la question* 241
Bibliographie générale 287
Liste des auteurs 321

Volumes publiés dans la collection
« Bibliothèque de l'Institut d'Études Sud-Est Européennes » (BIESEE)

1. N. Iorga, *Histoire des États balkaniques à l'époque moderne*, édition par Andrei Pippidi et Andrei Timotin, 2018, 380 p.
2. Nicolae-Șerban Tanașoca, *Études byzantines et balkaniques*, édition par Oana Iacubovschi et Andrei Timotin, 2018, 314 p.
3. Viorel Panaite, *News in England on the Great Turkish War (1683-1699)*, 2018, 200 p.
4. Virgil Cândea, *Histoire des idées en Europe du Sud-Est (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles)*, éditeurs Ioana Feodorov et Mihai Țipău, 2018, 349 p.
5. Maria Ana Musicescu, *Tradition et innovation dans l'art du Sud-Est européen du XV^{e} au XIX^{e} siècle*, édition par Oana Iacubovschi, 2019, 279 p.
6. Elena Siupiur, *Die deutschen Universitäten und die Bildung der Intelligenz in Rumänien und den Ländern Südosteuropas im 19. Jahrhundert*, 2019, 320 p.
7. *Un siècle d'études sud-est européennes en Roumanie. Bilan historiographique*, volume édité par Andrei Timotin, 2019, 310 p.
8. Petre Ș. Năsturel, *Études d'histoire byzantine et post-byzantine*, édition par Emanuel Constantin Antoche, Lidia Cotovanu, Ionuț-Alexandru Tudorie, 2019, 1021 p.
9. Vasile Grecu, *Byzantinische und neugriechische Forschungen, herausgegeben von Octavian-Adrian Negoiță*, 2020, 347 p.
10. Benjamin Landais, *Gouverner le Banat habsbourgeois au milieu du XVIII^{e} siècle. Édition critique de la correspondance de François Perlas, président du Banat, avec Charles-Ferdinand Königsegg-Erps, président de la Chambre aulique (1754-1756)*, 2020, 315 p.
11. *South-Eastern Europe and the Eastern Mediterranean, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Ioana Feodorov, 2020, 323 p.
12. *Culture manuscrite et imprimée dans et pour l'Europe du Sud-Est. Manuscript and Printed Culture in and for South-Eastern Europe*, volume édité par Archim. Policarp Chițulescu et Ioana Feodorov, 2020, 237 p.
13. *Minorités religieuses dans le Sud-Est européen, Actes de la session organisée dans le cadre du XII^{e} Congrès international d'études sud-est européennes (Bucarest, 2-6 septembre 2019)*, volume édité par Mădălina Vârtejanu-Joubert, 2020, 271 p.
14. *Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Lora Taseva and Roland Marti, 2020, 342 p.

15. *Religious Rhetoric of Power in Byzantium and South-Eastern Europe, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019),* edited by Ivan Biliarsky, Mihail Mitrea, and Andrei Timotin, 2021, 402 p.
16. *Biblical Apocrypha in South-Eastern Europe and Related Areas, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Maria Cioată, Anissava Miltenova, and Emanuela Timotin, 2021, 382 p.
17. *New Perspectives on Balkan Linguistics / Nouvelles perspectives sur la linguistique balkanique, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Cătălina Vătășescu, 2021, 382 p.
18. *The Balkans in the Age of New Imperialism and Beyond, Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2-6 September 2019)*, edited by Vojislav G. Pavlović, 2021, 181 p.