Université de Neuchâtel
Faculté des lettres et sciences humaines

Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche

VII^e - I^er siècles avant J.-C.

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

Dobrinka Chiekova

Neuchâtel

Novembre 2002

À mes parents

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines à l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Messieurs Denis Knœpfler, directeur de thèse, professeur ordinaire d'archéologie classique et d'histoire ancienne à l'Université de Neuchâtel ; Alexandre Avram, co-directeur de thèse, professeur d'histoire grecque à l'Université du Maine, France ; Marcel Piérart, professeur ordinaire d'histoire ancienne à l'Université de Fribourg ; et Paul Schubert, professeur ordinaire de langue et littérature grecques à l'Université de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée par Madame Dobrinka Chiekova, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 6 novembre 2002

Le doyen
Philippe Terrier

Remerciements

C'est avec beaucoup d'émotion que j'adresse mes remerciements aux personnes qui ont inspiré et soutenu la préparation de cette thèse de doctorat:

— mon directeur de thèse, le professeur Denis Knoepfler, de l'Université de Neuchâtel, pour sa confiance et son encouragement, et pour son extraordinaire exemple de savant dévoué et passionné;

— le co-directeur de thèse, le professeur Alexandre Avram, de l'Université du Maine, pour sa disponibilité, sa gentillesse et ses précieux conseils;

— les membres du jury, les professeurs Marcel Piérart, de l'Université de Fribourg, et Paul Schubert, de l'Université de Neuchâtel, pour leurs critiques bienveillantes qui m'ont appelée à mieux construire, formuler et défendre mes choix méthodologiques et mes conclusions;

— la professeur Zlatozara Goceva de Sofia qui m'a aidée à préciser le sujet de la thèse et qui m'a généreusement fait part de ses études et réflexions;

— mon maître de Sofia, le professeur Alexandre Fol, qui m'a enseignée l'art de l'historien (il disait: «N'oubliez pas que l'histoire a sa Muse!»);

— le professeur Daniel Schulthess, de l'Université de Neuchâtel, pour son amabilité et ses conseils au début de mes recherches à Neuchâtel;

— l'AUPELF (Agence des Universités partiellement ou entièrement de la langue française), l'Université de Neuchâtel et la Fondation Kazarov de Genève, pour m'avoir apporté leur aide financière, notamment pendant les premières années de mon séjour en Suisse;

— mes collègues et amis de l'Institut des sciences de l'Antiquité à l'Université de Neuchâtel, en particulier Martin Steinrück, Fabienne Marchand et Alexandra Trachsel, avec lesquels j'ai eu des discussions très enrichissantes;

— Olivier von Allmen et Chris Musil pour avoir amélioré à plusieurs reprises mes écrits en français ou en anglais respectivement.

Je suis également redevable aux nombreux amis francophones qui ont accepté de relire des extraits de ma thèse à différentes étapes de sa rédaction.

J'exprime enfin ma gratitude à ma famille et à mes amis pour leur soutien moral si important, et à Anna Selvan John Appa Durai, qui, plus que personne d'autre, m'a aidée à trouver en moi-même la force et la volonté de commencer et de finir cette thèse de doctorat.

Table des matières

Introduction 1
Cartes

Apollon 13
1. Épiclèses dans les colonies de Milet
1.1 Apollon ᾽Ιητρός 14
1.2 Apollon Δελφίνιος 36
1.3 Apollon Φωλευτήριος 38
2. Autres sources concernant le culte d'Apollon dans les colonies de Milet 42
3. Épiclèses dans les colonies de Mégare
3.1 Apollon Pythien 58
3.2 Apollon ᾽Αγυεύς 63
4. Apollon à Dionysopolis 65
5. Dieu fondateur et protecteur de la communauté politique 66

Dionysos 68
1. Dans les colonies de Milet 71
2. Dans les colonies de Mégare
2.1 Épiclèses de Dionysos à Callatis 84
2.2 Thiase bachique à Callatis 86
2.2.1 Organisation et fonctionnement 86
2.2.2 Cadre rituel du culte bachique 94
2.3 Fêtes de Dionysos à Callatis et à Mésambria 103
4. À Dionysopolis et à Bizoné 106
5. Le dionysisme dans la vie religieuse des cités du Pont Gauche 111

Déméter et Koré
1. Dans les colonies de Milet 114
2. Dans les colonies de Mégare 118
3. À Dionysopolis 123
4. Une Grande déesse locale vénérée sous le nom de Déméter? 124

Cybèle
1. Dans les colonies de Milet 126
2. Dans les colonies de Mégare 133
3. À Dionysopolis et à Bizoné 134
4. Avec le Cavalier thrace 135
Catalogue des statuettes et reliefs de Cybèle et Attis 137

Dioscures 149

Zeus et Héra
1. Dans les colonies de Milet 155
2. Dans les colonies de Mégare 158

Artémis-Hécate-Phosphoros
1. Artémis dans les colonies de Milet 161
2. Artémis dans les colonies de Mégare 163
3. Hécate 165
4. Phosphoros 166

Léto 173

Théos Mégas
1.1 Θεὸς Μέγας Ὀδησιτῶν 174
1.2 *Théos Mégas* Darzalas à Odessos 179
2. À Dionysopolis 185
3. Témoignages incertains sur *Théos Mégas*
3.1 À Tirizis? 186
3.2 À Istros? 187
3.3 À Tomis? 189
3.4. À Mésambria? 190
4. *Théos Mégas* Darzalas dans le pays thrace 191
5. Problèmes d'interprétation 192

Dieux de Samothrace 197

Poséidon 207
1. Dans les colonies de Milet 208
2. Dans les colonies de Mégare 211

Aphrodite
1. Dans les colonies de Milet 212
2. Dans les colonies de Mégare 215

Athéna
1. Dans les colonies de Milet 218
2. Dans les colonies de Mégare 219

Héraclès 221

Hermès 226

Asclépios, Hygieia, Télesphoros 231

Cavalier thrace
1. Origines et nature du culte 233
2. Épiclèses et sanctuaires dans les colonies du Pont Gauche 239
2.1 Épiclèses thraces et toponymiques 240
2.2 Épiclèses grecques 241
2.3 Syncrétisme avec des divinités grecques 242
2.4 Adorateurs et associations 242

Divinités égyptiennes 243

Nymphes, Muses, Moires, dieux fleuves 254

Hélios 261

Héros 264

Personnifications
1. *Démos* 272
2. *Homonoia* 273
3. *Agathos daimon* 276

Appendice 1. Divinités vénérées dans les cités du Pont Gauche 277

Appendice 2. Noms théophores 279

Appendice 3. Calendriers 282

Conclusions 285

Liste des abréviations et bibliographie 292

Liste des planches
Planches

Introduction

Les côtes de la Mer Noire ont accueilli des fondations helléniques à une époque plus tardive que les autres terres de la colonisation. Ce sont d'abord les établissements milésiens de Sinope, d'Olbia et d'Istros qui furent fondés à peu près simultanément, vers le milieu du VII^e siècle av. J.-C., respectivement sur la côte méridionale, septentrionale et occidentale. Plus tard, au VI^e siècle, surgiront des fondations d'origine mégarienne.

L'envoi des colons et la fondation d'une cité constituent un phénomène complexe de l'histoire hellénique, engendré par des causes de nature diverse — économiques, sociales, politiques — que nous n'étudierons pas ici. Notre enquête se propose en revanche d'examiner un des aspects de la colonisation, à savoir la vie religieuse des colonies de la partie occidentale de la Mer Noire.

Dans une expédition colonisatrice, la religion revêt une grande importance.[1] Aux *apoikoi,* ces gens qui quittaient leur maison, volontairement ou sous la contrainte, un support divin était indispensable. Hôtes dans une terre qui allait devenir leur patrie, ils cherchaient une nouvelle identité et, dans ce processus, les cultes jouèrent un rôle majeur.

Limites géographiques

Le cadre géographique de notre étude est délimité par les *poleis* de la côte occidentale du Pont-Euxin, que les Anciens appellent le «Pont Gauche», ἐν ἀριστερᾷ τοῦ Πόντου. Il s'agit, du nord au sud, de Tyras, Istros, Tomis, Callatis, Bizoné, Dionysopolis, Odessos, Mésambria et Apollonia.

Les cités du Pont Gauche partageaient nombre de valeurs religieuses avec leurs métropoles Milet et Mégare (alors, dans le cas des colonies mégariennes indirectes, avec Héraclée du Pont, Calcédoine et Byzance). En même temps, leur situation sur la côte thrace du Pont-Euxin et la rencontre avec les traditions locales modelaient leur vie religieuse d'une manière spécifique. Les cultes que ces cités, selon les cas, ont hérités de leurs métropoles de même que leur

---

[1] Cf. A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago 1983[2], p. 25 sq. et en particulier p. 26: «The foundation of a city was a sacred act, sacred enough to be performed by a god.»

attitude à l'égard des traditions religieuses du pays thrace constituent un objet à la fois cohérent et attachant.[2]

Il est pourtant bien malaisé de délimiter strictement une région géographique, surtout dans une étude qui se propose d'examiner la vie religieuse et les différentes traditions dont elle est formée. Des compromis s'imposent néanmoins, pour diverses raisons. Si l'on se tourne vers la grande cité milésienne de la côte nord-ouest du Pont, Olbia, on ne manquera pas de constater l'affinité manifeste avec ses cités-sœurs d'Istros et d'Apollonia dans le domaine de leur vie religieuse. Les cultes d'Olbia ont toutefois constitué l'objet de plusieurs études parmi lesquelles une monographie récente d'A. Russjaeva.[3] Les rapports et les similitudes dans le domaine des cultes entre les cités du Pont Gauche et Olbia — de même que les liens avec les cités des rives septentrionale, orientale et méridionale du Pont-Euxin — seront donc nécessairement évoqués à plusieurs reprises. Au sud, notre enquête s'arrêtera à Apollonia, dans la mesure où l'état des fouilles et de la documentation ne nous permet pas, actuellement, d'aller au-delà de cette cité milésienne. Byzance et Calcédoine s'inscrivent déjà, quant à elles, dans un contexte géopolitique différent et se distinguent des cités du Pont Gauche par leur prestige économique, politique et culturel dans le monde grec.

Dans ces lignes introductives nous n'évoquerons pas l'histoire de la colonisation, mais seulement les noms des métropoles de ces cités et la date approximative de leur fondation, établie avec un degrés variable de certitude, en renvoyant à d'autres études pour une discussion plus approfondie concernant les différentes étapes de ce processus.[4]

---

[2] Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 184, écrivait à propos des cités de la côte roumaine et bulgare: «Aucun de ces deux groupes ne peut être isolé de l'autre, qu'il s'agisse de la circulation des hommes et des monnaies, des institutions, des cultes, de l'onomastique, des rapports avec les royaumes barbares de l'intérieur ou avec le monde grec du Pont-Euxin, tout autour de ses rives, ou d'au delà du Bosphore, de la Propontide et de la Mer de Thrace.»

[3] Russjaeva, *Cultes.*

[4] Danoff, «Pontos Euxeinos», col. 844 sq.; R. Drews, «The earliest Greek settlements on the Black Sea», *JHS* 96, 1976, p. 18-31; Isaac, *Greek Settlements in Thrace*, p. 237-278; A.J. Graham, «The date of the Greek penetration of the Black Sea» et «Greek and Roman settlements on the Black Sea coasts: historical background», in: *Collected papers on Greek colonization*, Leiden, Boston, Köln 2001, p. 113-147; K. Hanell, *Megarische Studien*, p. 119 sq.; Pippidi, *Greci*, p. 27-42; G.R. Tsetskhladze, «Greek penetration of Black Sea», in: *The Archaeology of Greek Colonization.* Essays dedicated to Sir John Boardman, Oxford 1994, p. 111-136; pour un récent aperçu d'ensemble avec de nouvelles interprétations cf. Avram, «Les cités grecques de la côte Ouest de

Comme déjà indiqué, l'établissement des colonies sur la côte occidentale de la Mer Noire commence au milieu du VII^e siècle av. J.-C. avec la fondation d'Istros (Histria romaine). Suit Apollonia (aujourd'hui Sozopol), fondée, le plus vraisemblablement, vers la fin du VII^e siècle (selon une tradition en 610 précisément) et Odessos (aujourd'hui Varna) vers le début du VI^e siècle; toutes les trois sont des colonies de Milet. Un autre établissement milésien était Tomis (aujourd'hui Constantza) où les vestiges des premiers habitats remontent effectivement au VI^e siècle. À en juger, cependant, d'après les données de la numismatique et de l'épigraphie ainsi que d'après une information de l'historien Mémnon d'Héraclée, qui mentionne un conflit entre Callatis (aidée par Istros) et Byzance vers 255 av. J.-C. autour de l'*emporion* de Tomis (περὶ Τόμεως τοῦ ἐμπορίου),[5] cette dernière ville ne révèle aucun trait propre à une *polis* avant la deuxième moitié du III^e siècle. Afin de concilier ces données contradictoires, A. Avram a dernièrement proposé, à titre d'hypothèse, d'admettre que Tomis avait été re-colonisée par Istros dans la deuxième moitié du III^e siècle. De cette façon l'absence de monnayage autonome et de toute attestation épigraphique relative au fonctionnement d'une *polis* avant cette date, tout comme le caractère milésien des institutions, trouve une explication plausible.[6] La date de la fondation par les Milésiens de Tyras (Belgorod Dnestrovskij) n'est pas établie aujourd'hui avec certitude; des trouvailles de

---

Pont-Euxin», p. 288-315; *Id.*, «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine»; pour les colonies de Milet: Ehrhadt, *Milet*, p. 61-73; pour **Tyras**: Diehl, *RE* VII A, 1948, col. 1850-1863; Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 171-172; P.O Kariskovskij, I.B. Kleiman, *L'antique cité de Tyras*, Kiev 1985 (en russe) [*non vidimus*]; **Istros**: Pippidi, *ISM* I, Étude introductive; P. Alexandrescu, «Histria in archaischer Zeit», in: P. Alexandrescu, W. Schuller (éd.), *Histria*, p. 47-102; *Id.*, *L'aigle et le dauphin*: *études d'archéologie pontique*, Bucarest 1999; **Tomis**: I. Stoian, *ISM* II, Étude introductive; *Id.*, *Tomitana.* contribitii epigrafice la storia cetatii Tomis, Bucarest 1962; **Callatis**: *ISM* III, Étude introductive; **pour les cités de la côte bulgare**: Mihailov, *IGB* I^2 et *IGB* V: les introductions pour chaque cité; **Dionysopolis**: O. Tafrali, *La cité pontique de Dionysopolis*, Paris 1927; Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 196-199; Z. Goceva, «The problem of Krounoi-Dionysopolis: One settlement or two?», *Thracia Pontica* 5, 1991, p. 13-16; **Odessos**: G. Tonceva, *Istoriceski pregled* 24, fasc. 3, 1968, p. 66-70; **Mésambria**: V. Velkov et al. (éd.), *Mesambria-Mesemvria*, Sofia 1991; **Apollonia:** A. Fonseca, «A proposito della data di fondazione di Apollonia Pontica», *Ziva antica* 24, 1974, p. 263-265; Anaximandre. *Fragments et témoignages*, Paris 1991 (Texte, traduction et commentaire par M. Conche), p. 32.

5 Mémnon, *FGrHist* 3 B 434 F 13.

6 Cf. Avram, «Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin», p. 298; *Id.*, «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine» .

céramiques ionienne du VIe siècle av. J.-C. suggère une fondation probablement vers la fin du VIIe siècle ou le début du VIe siècle. L'information la plus ancienne dans les sources écrites est la mention chez Hérodote des Tyrites habitants à l'embouchure de Dniestr.[7] La cité frappe des monnaies dès le IVe siècle av. J.-C.

Selon le Pseudo-Scymnos, Callatis (aujourd'hui Mangalia) fut fondée par Héraclée du Pont, une colonie mégarienne, à l'époque où Amyntas instaurait son pouvoir en Macédoine. Le désaccord entre les savants porte sur l'identification de ce roi qui pourrait être soit Amyntas I — dont le règne se situe dans la deuxième moitié du VIe siècle — soit Amyntas III (393-370/69 av. J.-C.).[8] Mésambria (aujourd'hui Nésébâr) est fondée vers la fin du VIe siècle par des colons de Calcédoine et de Mégare; vers le début du Ve siècle (493 av. J.-C.), une nouvelle vague d'*époikoi* de Byzance et de Calcédoine, fuyant la flotte phénicienne, s'y installe.[9]

Dionysopolis (aujourd'hui Balcik) est certainement une fondation hellénistique (IVe - IIIe siècles av. J.-C.), mais l'on ignore l'origine des colons. La langue de ses inscriptions est la *koinè* et la cité frappe des monnaies dès le IIIe siècle av. J.-C. D'après le Pseudo-Scymnos son nom primitif était Krounoi (aujourd'hui probablement le village Ekrene); la cité aurait changé de nom après que la mer y eut apporté une statue de Dionysos. Le même auteur relate que dans les environs de la cité habitaient des Krobyzes, des Scythes et des «Grecs mélangés».[10] Bizoné (aujourd'hui Kavarna) n'est désignée comme *polis* que par le Pseudo-Scymnos; il signale deux traditions quant à sa fondation: ce

---

7 Hdt IV, 51: ἐπὶ δὲ στόματι αὐτοῦ κατοίκηνται Ἕλληνες, οἱ Τυρῖται καλέονται.

8 Cf. A. Avram, *Étude introductive*, in: *ISM* III, p. 9-10 et n. 31 avec bibliographie. L'argumentation de l'auteur en faveur de la datation haute, c.-à-d. la deuxième moitié du VIe s. av. J.-C., nous paraît persuasive.

9 Cf. Hannel, *Megarische Studien*, p. 122.

10 Ps.-Scymnos (751-757 Müller, *GGM*): ἐν μεθορίοις δὲ τῆς Κροβύζων καὶ Σκυθῶν χώρα μιγάδας Ἕλληνας οἰκητὰς ἔχει; cf. *infra* le chapitre *Dionysos*, p. 106-107, concernant la portée du culte de ce dieu à Dionysopolis; il y a cependant quelques indices en faveur d'une origine milésienne des colons, à savoir l'attestation du mois Ταυρεών dans une inscription du Ier s. av. J.-C. (*IGB* V, 5011, l. 3, cf. *infra* le chapitre *Léto*), de même que l'attestation de sept tribus dans une inscription de l'époque romaine. Certains auteurs y ont vu une référence aux six tribus milésiennes et une nouvelle des Ῥωμαῖοι (*IGB* I, 15 ter, l. 3): cf. M. Piérart, «Athènes et Milet. I. Tribus et dèmes milésiens», *MH* 40, 1, 1983, p. 1-18, en particulier p. 3-4. L'absence d'attestations d'un culte important d'Apollon, d'autre part, s'oppose à l'hypothèse de l'origine milésienne de Dionysopolis: cf. *infra* le chapitre *Apollon*, 4. À Dionysopolis.

serait une fondation soit des «barbares», soit des Mésambriens: Τοῦτο δὲ τὸ πολίχνιον φασίν τινες μὲν βαρβάρων, τινὲς δ' ἄποικον γεγονέναι Μεσημβρίας.[11] L'absence de traces de dialecte dorien parmi les peu nombreuses inscriptions provenantes de Bizoné, suscite le doute justifié des chercheurs concernant une origine mésambrienne des colons. A. Avram a proposé de considérer que Bizoné, n'ayant probablement jamais frappé de monnaies, était créée comme une fortification dépendante d'une cité voisine, probablement Odessos ou Dionysopolis.[12]

Certaines des *poleis* pontiques occidentales ont fondé des communautés dépendantes à proximité, désignées dans les périples antiques comme *phrouria* ou *polichnia*. C'est ainsi que Mésambria fonde Naulochos (le nom romain est Templum Iovis; aujourd'hui Obzor), et Apollonia fonde Anchialos (qui dès l'époque de Trajan, s'appelle Ulpia Anchialos, aujourd'hui Pomorie); quant à Istros, elle est probablement la fondatrice de Nikonion (Roksolanskoe gorodisce) à l'embouchure de Dniestr.

Au sud d'Apollonia est situé un site, Agathopolis (aujourd'hui Ahtopol), dont on sait très peu de choses, car il n'est connu que par de rares documents byzantins tardifs. Cependant, des monnaies de l'époque hellénistique (vers 300 av. J.-C.) avec la légende ΑΓΑ, ΑΓΑΘ, ΑΓΑΘΟ sont à attribuer très probablement à cette localité du Pont Gauche.[13] Des témoignages épigraphiques d'Agathopolis pour l'époque pré-romaine et romaine font défaut à ce jour, à l'exception de deux décrets fragmentaires retrouvés sur place. Leur origine agathopolitaine a cependant été contestée avec de bons arguments par A. Avram en faveur d'un transport depuis la toute voisine Apollonia.[14]

Un aspect important et complexe de la problématique de la colonisation concerne les relations — économiques, politiques, démographiques, culturelles — des colons avec les habitants indigènes. Les noms de la plupart de ces cités

---

[11] Ps.-Scymnos (758-760 Müller, *GGM*). Cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 197-198.

[12] Cf. Avram, «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine».

[13] Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 172-179 et 234-235 avec bibliographie; les types monétaires sont: au droit une tête de jeune homme avec bandelette, au revers une couronne de laurier entourant la légende, ou un caducée, ou, le plus souvent, une chouette ou une chouette à deux corps.

[14] A. Avram, «Zu zwei inschriften aus Agathopolis», in: K. Bosnakov, D. Botéva (éds.), *Jubilaeus* V: In honorem Prof. Dr. Margaritae Tacheva, Sofia 2002, p. 17-22.

sont d'origine thrace: Istros, Tomis, Callatis, Bizoné, Odessos, Mésambria.[15] Des établissements thraces existaient avant la fondation de certaines de ces cités, une couche d'occupation précoloniale a été trouvée notamment à Mésambria. Un nombre considérable d'études s'applique à poser les problèmes et à discerner les tendances principales. À présent, les chercheurs ont établi que, dès l'installation des colonies grecques sur la côte occidentale du Pont, c'est la paix et la notion d'intérêt mutuel qui prévalaient clairement dans les relations politiques entre les colons et les Thraces par rapport aux hostilités attestées pour certaines périodes.[16] Pour ce qui est de la présence thrace dans les cités du

---

[15] Detchev, *Sprachreste*, *s.v.* Βιζώνη, Ἴστρος, Κάλλατις, Ὀδησσός, Μεσαμβρία, Τόμοι; sur le nom de Mésambria et de Tomis cf. *infra* le chapitre *Héros*; Velkova, *The Thracian Glosses*, p. 48-50; F. Cordano, «Grecs et gens de Sicile au VIII et VII s. av. n. e.», *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 63-64 (à propos de certains noms d'origine indigène des cités grecques en Sicile).

[16] Chr. Danov, «Thracian penetration into the Greek cities on the West coast of the Black Sea», *Klio* 38, 1960, p. 75-80; D.M. Pippidi, «Gètes, Grecs et Romains en Scythie Mineure: coexistence politique, interférences culturelles», in: *Parerga*. Ecrits de Philologie, d'Épigraphie et d'Histoire ancienne, Bucarest, Paris 1984, p. 254-262; M. Taceva, «Die thrakischen Herrscher und die griechischen Poleis an den thrakischen Küsten», *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 59-62; A. Fol, «Thracia Pontica - Twenty Years Later», *Thracia Pontica* 5, 1991, p. 1-12; **pour Odessos**: Isaac, *Greek settlements in Thrace*, p. 256 et n. 272 et 273 mentionne les résultats des fouilles de deux nécropoles thraces, Ravna et Dobrina, près d'Odessos (Varna), (avec référence à M. Mircev, *INMV* 1, 16, 1965, 33 sq. et *Id*., *IAI* 25, 1962, 33 sq. [*non vidimus*]), où sont découvertes les vestiges d'une occupation non interrompue du VII^e^ à V^e^ et IV^e^ s. av. J.-C. La fondation d'Odessos à une douzaine de kilomètres n'a donc pas causé une interruption de l'habitat thrace, et des découvertes de céramique grecque dans ces sites indique l'existence de relations commerciales entre les colons et les Thraces; **pour Mésambria**: L. Ognenova, «Les fouilles de Mésambria», *BCH* 84, 1960, p. 231; *Ead*., «Mésambria et le monde thrace entre le VII et le V s. av. J.-C.», *Thracia Pontica* 3, 1985, p. 238-244; *Ead*., «La "bria" thrace d'après les recherches archéologiques à Nessèbre», *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 133-136; I. Vénédikov, «Mésambria thrace», *Nessebre* 2, Sofia 1980, p. 7-22; P. Alexandrescu, S. Morintz, «À propos de la couche précoloniale de Mésambria», *Pontica* 15, 1982, p. 47-55 (les deux auteurs proposent le VIII^e^ s. av. J.-C pour la limite basse des fragments de céramique thrace et en concluent que le site thrace fut abandonné longtemps avant l'arrivée des Grecs); **pour Apollonia**: M. Zaneva, «Die Thraker und Apollonia nach Forshungen der Hügelgrabmäler», in: *Thracia Pontica* 3, 1986, p. 166-173; **pour Istros:** C. Preda, «Über die Beziehungen zwischen Histria und Geten im 6. und 5. Jh. v. u. z.», *Thracia Pontica* 3, 1985, p. 264-276; A. Avram, «Beziehungen zwischen Griechen und Geten im archaischen Histria», *StudClas* 27, 1991, p. 19-30; *Id*., «Les territoires d'Istros et de Callatis», in: *Problemi della 'chora' coloniale dall'Occidente al Mar Nero*, Atti del quarantesimo convegno di

Pont Gauche et dans leur *chôra* dès le début et jusqu'à l'époque romaine, on ne dispose pas aujourd'hui d'une étude qui engloberait toutes les données et qui apporterait des appréciations fondées sur une documentation solide. Il faut noter que, de toute façon, une telle documentation fait encore défaut et que, au moins à nos yeux, les vestiges archéologiques et même les données de l'onomastique ne fournissent que bien rarement des indices incontestables sur l'«identité ethnique» des personnes.

Limites chronologiques

Il n'était guère plus facile de fixer le cadre chronologique de notre recherche, car le caractère conservateur des phénomènes relevant de la religion rend conjecturaux le choix et la définition de la période. La fondation de ces cités fournit bien entendu la limite chronologique supérieure. Pour la limite inférieure nous avons admis la fin du Ier siècle av. J.-C., moment où la phase de leur indépendance politique prend fin avec l'établissement du pouvoir romain. Nous nous sommes, au départ de cette étude, proposé comme l'objectif central de définir la corrélation entre l'héritage des métropoles et le rôle des traditions du pays thrace dans la vie religieuse des cités du Pont Gauche; cet objectif a notamment pesé sur notre décision de circonscrire l'enquête à l'époque pré-romaine. Les traditions religieuses se prolongent, certes, à la période romaine; cependant, les changements spécifiques qui se produisent à cette époque, en particulier la place importante prise par le culte de l'empereur, ne concernent pas directement le problème que nous avons défini comme central pour la présente recherche. Ces changements nous paraissent recommander une séparation claire entre les deux époques.

Base documentaire

Notre enquête s'appuie principalement sur des documents épigraphiques, numismatiques et archéologiques, les sources littéraires étant rarissimes et, en ce qui concerne les cultes peu susceptibles de fournir autre chose que des témoignages indirects. Dans l'ensemble de la documentation, l'apport le plus

---

studi sulla Magna Grecia, Taranto, 20 settembre-3 ottobre 2000, Tarente 2001, p. 593-632, en particulier 601-603; **pour Callatis:** A. Avram, «Les territoires d'Istros et de Callatis» (cit. ci-dessus), notamment p. 626-632; *Id.*, in: *ISM* III, Étude introductive, p. 16-22.

important vient des inscriptions, en raison des informations explicites qu'elles procurent au sujet des divinités et de la vie religieuse. La recherche a été fortement facilitée par l'existence de corpus épigraphiques récents pour toutes ces cités.[17]

À côté de l'épigraphie, c'est la numismatique qui constitue la source fondamentale. Un outil indispensable pour l'étude des monnayages des cités pontiques est le corpus de B. Pick et K. Regling, qui vaut pour Odessos, Tomis, Tyras, Dionysopolis, Callatis, Istros. Les volumes IX et XI de la *Sylloge Numorum Graecorum*, qui contiennent les monnaies pontiques des collections du British Museum et de W. Stancomb, sont d'une grande utilité, ainsi que les études d'A. Zograph, d'I. Karajotov, de C. Preda et H. Nubar sur les monnayages de Tyras, de Mésambria et d'Istros respectivement.[18]

Les vestiges architecturaux, à savoir les restes de temples, et plastiques, notamment les statues et les reliefs, apportent une importante contribution à la recherche. Mais les publications, quand elles existent, sont fort dispersées dans des périodiques locaux bulgares, roumains, russes ou autres. Toutefois, les études de G. Bordenache, Z. Goceva et M. Oppermann, de N. Hampartumian, de M. Tacheva et de M. Alexandrescu-Vianu regroupent une grande partie de ces monuments et sont donc très utiles pour notre recherche.[19]

Les noms théophores et les données concernant les calendriers de ces cités fournissent également des indices non négligeables pour l'étude des cultes; deux appendices mettent davantage en évidence leur apport à cet égard.

Il est essentiel de noter dès maintenant que des documents — principalement épigraphiques et numismatiques — datant de l'époque romaine seront également alléguées, mais dans le cas seulement où nous admettons qu'ils peuvent nous éclairer sur des cultes existants selon toute vraisemblance dès avant la conquête romaine. Ces documents, utilisés avec toute la précaution

---

[17] Pour les inscriptions des cités de la côte bulgare (Bizoné, Dionysopolis, Odessos, Mésambria, Apollonia) l'étude s'appuie sur le corpus de G. Mihailov, *IGB* I^2 et *IGB* V (Inscriptiones novae. Addenda et Corrigenda) (sans traduction; avec lemme et commentaire en latin); pour Istros sur le corpus de D.M. Pippidi, *ISM* I (avec traduction et commentaire en roumain); pour Tomis sur le corpus d'I. Stoian, *ISM* II (avec traduction et commentaire en roumain); pour Callatis sur le corpus d'A. Avram, *ISM* III (avec traduction et commentaire en français); certaines des inscriptions de Tyras sont publiées par Latysev, *IOSPE* I^2, ainsi que dans des diverses revues.

[18] Pick, *Münzen* I, 1; Pick - Regling, *Münzen* I, 2; Karajotov, *Monnayage de Mésambria;* Karayotov, *Coinage*; Zograph, *Ancient coinage* 2; Preda - Nubar, *Descoperirile monetare.*

[19] Bordenache, *Sculture*; Goceva-Oppermann, *CCET* I et Hampartumian, *CCET* IV; Tacheva, *Eastern Cults*; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs.*

requise, sont en effet à même d'apporter des indications concernant les périodes antérieures. À titre d'exemple citons le cas du culte de Dionysos *Karpophoros* à Istros qui n'est attesté qu'à l'époque impériale et pour lequel on ne dispose jusqu'ici d'aucun indice suggérant qu'il était plus ancien; les documents qui nous renseignent sur ce culte seront donc cités dans le chapitre consacré à Dionysos, mais ils ne feront pas l'objet d'une analyse et d'une présentation spéciale. Par contre, les données fournies par des documents de l'époque impériale relatives aux célébrations de Dionysos *Bacchos* seront prises en compte; le culte bachique dans ces cités remontait sans aucun doute à l'époque autonome.

État des recherches, approche méthodologique

Les monuments archéologiques, numismatiques et épigraphiques des cités grecques du Pont Gauche ont, depuis un siècle, attiré l'attention de bon nombre de savants, qui ont réussi à mettre à profit ces témoignages épars pour reconstituer plusieurs aspects importants de leur histoire sociale, économique, politique ainsi que de leur vie religieuse.

On peut répartir globalement les études abordant des problèmes de la vie religieuse des cités pontiques occidentales en deux groupes. Dans le premier groupe se rangent les études qui portent soit sur la religion grecque soit sur la colonisation grecque en Thrace et sur les rives du Pont-Euxin. Dans ces deux types de travaux, la problématique des cultes des cités ouest-pontiques occupe une place très secondaire. Leur vie religieuse ne fait pas l'objet d'une attention particulière; l'originalité et la diversité des traditions qui la composent ne sont pour ainsi dire jamais été mises en valeur. Les principales références aux cultes des cités du Pont Gauche se trouvent, mais en ordre disperse, dans plusieurs ouvrages fondamentaux pour les études de la religion et de la colonisation grecques ainsi Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*; Hemberg, *Die Kabiren*; Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*; Bilabel, *Die ionische Kolonisation*; Hanell, *Megarische Studien*, Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien*, Isaac, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, etc. Nous ferons état à plusieurs reprises de l'opinion de ces auteurs sur un ou l'autre des problèmes discutés.

Le deuxième groupe comprend des études ayant pour l'objet soit des documents — épigraphiques, numismatiques, archéologiques — qui concernent les cultes des cités du Pont Gauche, soit un ou plusieurs cultes, en

s'appuyant sur différents types de témoignages. Ces études, qui ont le mérite de mettre en valeur et d'explorer les documents isolés ou d'éclairer maints aspects essentiels de la vie religieuse de ces cités ont pour auteurs des savants dont les noms et les études reviennent souvent dans les pages qui suivent. Nous ne citerons dans ces lignes introductives que ceux dont les recherches sur les cultes «ouest-pontiques» ont jalonné le chemin de notre enquête. Il faut citer en premier lieu les noms de G. Mihailov, D.M. Pippidi, I. Stoian et A. Avram, dont les commentaires dans leur corpus épigraphique respectif représentent un bon point de départ pour l'étude des monuments épigraphiques. À cet égard, nous avons profité aussi des observations critiques et des commentaires approfondis de L. Robert, notamment dans son article sur «Les inscriptions grecques de Bulgarie» et de *Bulletin épigraphique*. Dans plusieurs de ses travaux D.M. Pippidi traite des problèmes de la vie religieuse des cités de la côte roumaine avec beaucoup de compétence et de perspicacité; citons ici les *Epigraphische Beiträge zur Geschichte Histrias in hellenistischer Zeit*, *I Greci nel basso Danubio dall'età arcaica alla concesta roman*, *Studii de istorie a religilor antice* et en particulier maintes contributions reprises dans ses *Scythica Minora* («Pour une histoire des cultes d'Istros. Documents d'époque hellénistique», «Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure», «Décret d'Istros pour un prêtre des Dieux de Samothrace», «Inscription oraculaire de Callatis», «Nouveaux documents sur le culte de Dionysos à Callatis»). Plusieurs autres savants — Chr. Danov, V. Velkov, Z. Goceva, M. Alexandrescu-Vianu, A. Avram — ont écrit des articles importants sur différentes questions relevant de la vie religieuse de ces cités. La monographie de M. Tacheva-Hitova, consacrée à l'étude des cultes orientaux dans les provinces de la Mésie Inférieure et de la Thrace (V^{e} s. av. J.-C. - IV^{e} ap. J.-C.), fait état d'une riche documentation archéologique et épigraphique provenant des cités ouest-pontiques, accompagnée d'une discussion approfondie. Pour ce qui est des relations et des échanges avec la religion thrace, particulièrement suggestives se sont avérées les idées et les recherches de G. Kazarow, A. Fol, I. Vénédikov, I. Marazov.

Toutefois, comme nous venons de le noter, les travaux de ce deuxième groupe n'ont pas eu l'ambition de réunir et confronter tous les témoignages, actuellement disponibles dans la perspective d'une étude d'ensemble sur la vie religieuse des cités du Pont Gauche et sur les diverses traditions qui la composent.[20]

---

[20] La complexité des questions liées à la religion avait inévitablement engendré une multitude d'approches et de discours, d'opinions et d'hypothèses. Dans les discussions des problèmes concrets de la vie religieuse des colonies du Pont Gauche, se laissent parfois deviner des

Nous avons donc estimé qu'en dépit de toutes ces contributions il y avait encore place pour un travail visant d'abord à l'analyse des documents et, ensuite, de synthèse, son objectif étant de mettre en lumière les principales tendances qui caractérisent la vie religieuse de cette région. L'intérêt de cette démarche réside, à nos yeux, dans la possibilité de déceler les différentes couches des cultes hérités, adaptés ou adoptés, afin de saisir — le cas échéant – le croisement entre les traditions apportées par les colons milésiens et mégariens et celles du pays qui les a accueillis.

La présente étude cherche donc à répondre aux questions suivantes: Quelles sont les rapports entre ces cités et leurs métropoles dans le domaine de la religion? Quels sont les différences et les similitudes typologiques entre les colonies milésiennes et les colonies mégariennes? La vie religieuse de ces cités se résume-t-elle en une reprise des cultes des métropoles ou, au contraire, est-on conduit à admettre une certaine spécificité et une relative originalité, fruits des échanges entre elles et des contacts avec les traditions religieuses indigènes?

Afin d'esquisser un tableau d'ensemble et de faire ressortir les différences et les similitudes typologiques entre les cités prises en considération, nous avons procédé par un examen des témoignages concernant les différents cultes. Nous avons opté pour cette voie plutôt que pour une présentation des panthéons par cité, cela afin d'éviter les descriptions répétitives des mêmes cultes attestés dans plusieurs cités. Un appendice à la fin du travail propose toutefois une liste des cultes attestés dans chacune des cités.

Pour ce qui est de l'ordre de présentation, nous avons suivi les critères d'ancienneté et d'importance — qui sont eux-mêmes fonction du nombre et de l'analyse des monuments — des cultes pratiqués dans ces cités. L'ordre même de la présentation est, par conséquent, devenu partie intégrante de notre compréhension quant aux principales tendances et quant aux particularités de la vie religieuse des cités du Pont Gauche. L'étude commence ainsi avec les chapitres consacrés aux cultes d'Apollon et de Dionysos, que nous jugeons de première importance dans ces cités. Suivent les chapitres consacrés à Déméter et Koré, à Cybèle, à Zeus, à Artémis et Hécate, car ces divinités nous paraissent

---

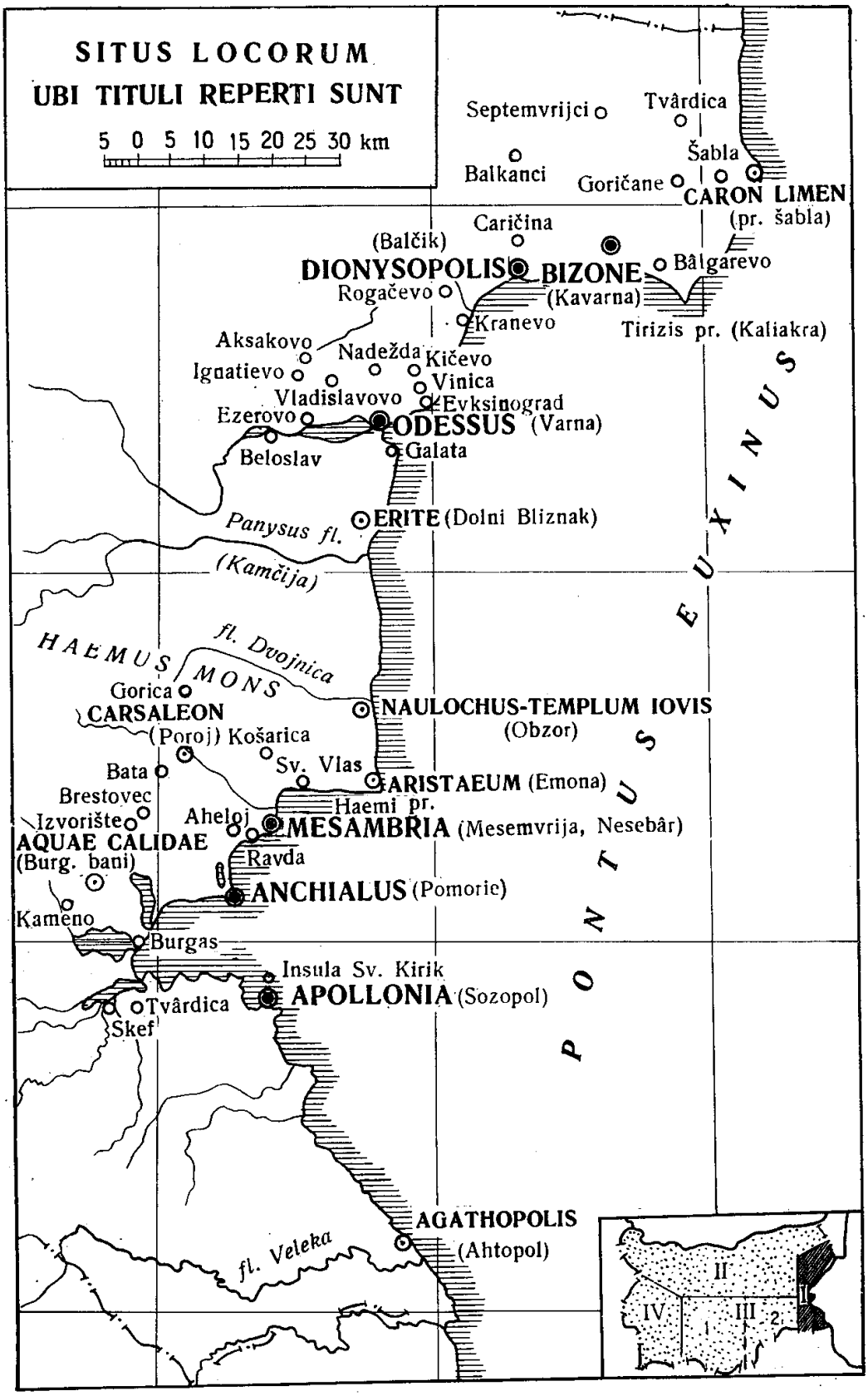
concepts «idéologiques» plus généraux défendus dans une certaine mesure *a priori* par les différents auteurs. De tels concepts sont, par exemple, la «pureté» des traditions helléniques dans les colonies ou, au contraire, l'importance de l'impact des traditions religieuses locales. il ne s'agit pas d'exprimer par là une critique, car aucun auteur n'est totalement à l'abri de tels présupposés. Mais de semblables sujets imposent une certaine prudence et ne permettent pas des réponses indiscutables.

aussi avoir occupé une place éminente dans le panthéon ouest-pontique. Léto, qui n'est attestée jusqu'ici que par deux monuments, est néanmoins présentée toute de suite après Artémis, puisque son culte à Istros était sans aucun doute en rapport avec celui de ces enfants, Apollon et Artémis, et, probablement avec celui de Zeus, faisant partie de l'héritage milésien. Les Dioscures viennent après Cybèle, avec laquelle ils étaient parfois associés dans le culte. Ensuite sont présentés des cultes également anciens mais moins bien attestés et enfin ceux qui n'ont été introduits qu'à l'époque hellénistique.

Parmi les difficultés qui ont surgi au cours de notre enquête la plus considérable est, sans aucun doute, la pénurie de documents. L'absence de récits explicites et l'ampleur inégale des fouilles engendrent des niveaux fort inégaux d'information concernant le panthéon des différentes cités. Une autre difficulté inhérente de ce type d'étude est la complexité de la tradition, avec ses diverses strates entrelacées et quasiment indissociables. En nous penchant sur le reflet des idées religieuses dans les vestiges du littoral occidental du Pont-Euxin, nous ne pouvions pas nous isoler de la problématique générale et complexe des études de la religion grecque ou thrace; une discussion approfondie et développée de ces problèmes ne pouvait pas non plus faire partie de l'enquête sans mettre en danger ses objectifs. Un compromis a donc été adopté, qui consiste à n'envisager les problèmes plus généraux que lorsque l'enjeu de l'argumentation concrète l'exige.

Insistons enfin sur encore un point important: nous n'avons pas voulu aborder les questions citées ci-dessus en fonction d'une thèse déjà formulée, afin qu'aux vestiges épars, parvenus jusqu'à nos jours, ne soit pas en quelque sorte assigné le rôle de «preuves». Nous avons préféré laisser, dans la mesure du possible, les documents parler d'eux-mêmes. Aussi notre exposé est-il conditionné par la citation et l'analyse des données épigraphiques, numismatiques et archéologiques. Les informations hétérogènes d'ordre soit linguistique, soit institutionnel, économique ou social, que livrent ces monuments, enrichissent souvent nos connaissances sur la vie et les pratiques religieuses. La confrontation de différentes hypothèses exprimées dans l'historiographie moderne sur les questions discutées contribue à la meilleure illustration de la complexité du sujet. Nous avons estimé important de poser les problèmes plutôt que d'apporter toujours des réponses, puisque cette voie aide à progresser dans la compréhension d'un domaine des plus difficiles à cerner: celui des traditions et des valeurs religieuses des Anciens.

Pontos Euxeinos
(D'après J.G. Vinogradov, *Pontische Studien*, Mainz am Rhein 1997)



Carte reprise de G. Mihailov, *IGB* I^2, 1970, Pl. 256

Apollon

Divinité poliade à Milet de même qu'à Mégare, Apollon préservait une place de première importance dans leur colonies.[1] Dans le phénomène de la colonisation, le rôle de ses oracles, et principalement celui de Delphes, est déjà bien établi.[2]

L'étude des épiclèses du dieu attestées dans les cités du Pont Gauche représente une bonne possibilité de démontrer ses divers aspects et fonctions, les composantes hétérogènes dans son culte ainsi que la créativité de ces colonies dans le domaine de la religion.

---

1 Cf. Wernicke, *RE* II, 1, 1895, col. 1-7, *s.v.* Apollon; pour Apollon comme une divinité ancestrale dorienne v. W. Burkert, «Apellai und Apollon», *RhM* 118, 1975, p. 1-17; la divinité principale d'Argos, Apollon *Lykeios*, faisait partie intégrante des traditions religieuses des Doriens: W. Burkert, «La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique», *Kernos* Suppl. 8., p. 47-59; Apollon était également une divinité principale chez les Ioniens; il est le père d'Ion, l'ancêtre et l'éponyme des Ioniens. Il est difficile de trancher si ce sont les Doriens qui ont transmis le dieu aux Ioniens ou le contraire. K. Dowden, «Apollon et l'esprit dans la machine: origines», *REG* 92, 1979, p. 302-304, essaie d'argumenter pour l'origine ionienne d'Apollon, mais l'explication qu'il propose nous paraît étrange, p. 304: «dans la plupart des cas la transmission de la culture se fait du plus civilisé au moins civilisé. Et j'ose affirmer qu'à l'Âge des Ténèbres les Ioniens étaient les plus civilisés et non les Doriens. Il semble donc peu probable que les Doriens aient introduit le culte du dieu Apollon qui fait déjà partie intégrante de l'*Iliade*.» Il nous semble que cet argument est purement subjectif, et les autres arguments de cet auteur en faveur de l'origine ionienne du dieu ne sont guère plus convaincants. Sur le culte d'Apollon à Milet et Didymes cf. Farnell, *Cults* IV, p. 241; Bilabel, *Kolonisation*, p. 81-97; Ehrhardt, *Milet*, p. 127 sq. Apollon est appelé *anax* de Milet dans l'Hymne homérique (v. 179-180); dans un fragment de Callimaque Apollon et Zeus sont invoqués comme «créateurs de Didymes», v. *infra* note 93; pour le culte d'Apollon à Mégare cf. Hannel, *Megarische Studien*, p. 81; Farnell, *Cults* IV, 1907, p. 217 et *infra* note 188.

2 Cf. Malkin, *Religion and Colonization*, Ch. I «The founders of colonies and Apollo's oracle», p. 17-91 avec bibliographie et en particulier p. 91 où l'auteur souligne la nécessité d'une sanction divine de l'expédition et de la fondation: «the colony was Apollo's "gift" to the oikist»; cf. aussi M. Détienne, *Apollon, le couteau à la main*, Paris 1998, p. 85-104, Ch. IV: «Prince de la colonisation: archégète»; A.J. Graham, *Colony and Mother city in Ancient Greece*, Chicago 1983[2], p. 25 sq.

1. Épiclèses d'Apollon dans les colonies de Milet

1. 1. Apollon Ἰητρός

Le culte d'Apollon Ἰητρός, le «Guérisseur», est attesté jusqu'à présent dans trois colonies milésiennes de la côte occidentale du Pont: **Istros, Apollonia** et **Tyras**.

À **Istros**, l'importance d'Apollon *Iètros* se traduit par le fait que son prêtre était l'éponyme de la cité.[3] Du décret datant du milieu du Ier siècle av. J.-C., promulgué en l'honneur d'Aristagoras fils d'Apatourios, nous apprenons que cet éminent évergète avait fait preuve d'une grande piété et d'un grand dévouement, ayant occupé trois fois la prêtrise du dieu-éponyme dans une époque difficile pour sa cité[4]:

(...) καὶ προαγόμενος εἰς τὸ θεοσεβεῖν ὡς ἔπρεπεν αὐτῷ πρῶτον μὲν ἐτείμησεν τοὺς θεούς, Διὸς τοῦ Πολιέως ἀναλαβὼν στέφανον καὶ ἱερησάμενος εὐαρέστως ὑπὸ πάντων ἐπῃνήθη τῶν πολειτῶν, εἶτα παραγεν[ηθε]ὶς ἐπάγγελτος καὶ τὸν ἐπώνυμον τῆς πόλεως Ἀπόλλωνος ἀναδεξάμ[ενο]ς στέφανον πανηγύρεσι πανδήμοις καὶ πομπαῖ[ς] [ἱε]ροπρεπέσιν καὶ φυλῶν ἐπιδόσεσιν τοὺς θεοὺς καὶ τὴν πόλιν ἐτείμ[η]σεν, τοῦτο βουλόμενος ἐμφαίνειν, ὅτι τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολειτευομένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργετηθέντων ἐπακολουθεῖ· πάλιν τε τῶν πολειτῶν μετὰ ἔτη τρία διὰ τὰς τῶν κρατούντων τῆς χώρας βαρβάρων ἐπισυνστάσεις ἐπιζητούντων ἱερέα Ἀπόλλωνος Ἰητροῦ, τεθλειμμένων τῶν ἰδιωτικῶν βίων, ἐπέδωκεν ἑαυτὸν καὶ προελθὼν εἰς τῆν ἐκκλησίαν ἀνέλαβεν τὸν αὐτὸν στέφανον τοῦ θεοῦ, διπλασιάζων ἑαυτῷ καὶ τὰς παρὰ τῶν θεῶν καὶ τὰς παρὰ τῶν εὐεργετουμένων χάριτας· καὶ τὸ τρίτον τῶν αὐτῶν καιρῶν τὴν τε πόλιν καὶ τὴν χώραν κατεχόντων ὁ αὐτὸς τελήας βουλόμενος τὰς τῆς εὐσεβ[ή]ας χάριτας τοῖς θεοῖς ἀπονέμειν ἅμα καὶ τῶν ἰδίων ἀπὸ τοῦ βίου δαπαν[η]μάτων τοῖς πολείταις ὡς ὁμοίως δαψιλεύεσθαι ἱερήσατο· μετὰ ἐνια[υ]τόν τε μηδενὸς ἑαυτὸν ἐπιδιδόντος, τὸν αὐτὸν ἀναλαβὼν στέφανον

---

[3] *ISM* I, 1 (autour du milieu du IIIe s. av. J.-C.): décret honorifique daté par le prêtre d'Apollon *Iatros*, l. 6- 7: [... ἐπὶ δὲ] / [ἱέρεω Ἀπόλλ]ωνος Ἰατροῦ Ἀγαθήνορος τοῦ Σιμύλ[ου] καὶ Σ.Ε.

[4] *ISM* I, 54, Fr. A: le décret en l'honneur d'Aristagoras est daté par D.M. Pippidi vers le milieu du Ier s. av. J.-C., d'après les particularités paléographiques.

ἱερήσατο, οὐδενὸς φεισάμενος οὔτε τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς οὔτε τῶν πρὸ[ς] τοὺς πολείτας δικαίων· κτλ.

«(. . .) et se distinguant par la piété à l'égard des dieux, comme lui convenait, il a honoré d'abord les dieux, après avoir reçu la couronne de sacerdoce de Zeus *Polieus* et après avoir exercé la prêtrise d'une façon excellente, il a été loué par tous ses concitoyens, ensuite, sollicité, il reçut la couronne du prêtre-éponyme de la cité, celui d'Apollon, et il honora et les dieux, et la cité avec des fêtes publiques et avec des processions, dignes de la divinité, et avec des distributions aux membres des tribus[5], désirant manifester qu'aux citoyens qui se montrent les plus pieux et les meilleurs, une grâce revient et de la part des dieux, et de la part des bénéficiaires de sa générosité. Après trois ans, à cause des soulèvements des barbares qui détenaient le pouvoir dans la *chora*, les citoyens, étant à la recherche d'un prêtre d'Apollon *Ièthros*, accablés dans leur situation privée, il se proposa lui-même et, se présentant devant l'Assemblée, il reçut la couronne de prêtre du dieu, doublant pour soi les grâces et de la part des dieux et de la part des bénéficiaires de sa générosité; et pour troisième fois, quand les mêmes malheurs ont accablé la ville et la *chora*, lui-même a exercé la prêtrise dans la volonté d'offrir les actes de piété parfaits aux dieux et, en même temps, pareillement, de partager abondamment de ses propres moyens aux citoyens; après une année, puisque personne ne se proposait, reprenant la même couronne, il exerça la prêtrise, sans omettre aucune action juste, ni vis-à-vis des dieux, ni vis-à-vis des citoyens; etc.»[6]

Ce document met en évidence le fait que la prêtrise-éponyme, procurait certes prestige, mais impliquait également des charges financières considérables. Elle n'était à la portée que de riches citoyens istriens, puisque le prêtre était appelé à organiser et financer, au moins en partie, les célébrations de la divinité principale.[7] En outre, quelques indices épigraphiques suggèrent qu'à Istros, pendant les époques archaïque et classique, cette prêtrise était

---

[5] Pour les libéralités à l'égard des tribus de la part des particuliers (φυλῶν ἐπιδόσεσιν), cf. N.F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece. A Documentary Study*, Philadelphia 1987, p. 279 et p. 299.

[6] Partout où le nom du traducteur n'est pas indiqué, les traductions sont de l'auteur.

[7] Cf. R.K. Sherk, «The Eponymous Officials of Greek Cities V», *ZPE* 96, 1993, p. 267-295, en particulier p. 283 et n. 30, qui souligne que la fonction d'éponymie pourrait être considérée comme une liturgie, avec référence à une inscription de Nysa en Carie du II^e^ s. ap. J.-C. (publiée par M. Clerc, *BCH* 9, 1885, p. 127 sq., *non vidimus*): un citoyen est devenu stépanophore-éponyme à une époque où la charge de stéphanophore est rendue obligatoire, ὅταν μηδεὶς τῶν πολειτῶν ὀφειλόντων τὴν ἀρχὴν ταύτην ἀναδέχεσθαι δυνατὸς εὑρεθῆι.

probablement l'apanage d'une famille sacerdotale.[8] D'abord, l'inscription sur une architrave nous apprend qu'un temple a été dédié à Apollon par des fils d'Hippolochos, Xenoclès et Théoxénos, à l'époque où le prêtre-éponyme, sans aucun doute celui d'Apollon *Ièthros*, était Hégésagoras fils de Théodotos. Notons que le patronyme de Hippolochos, le père des dédicants, était aussi Hégésagoras[9]:

ʿΙπολόχου παῖδες [τ]οῦ ʿΗγησαγόρε[ω]
Ξενοκλῆς Θεόξεν[ο]ς ʾΑπόλλωνι [ʾΙητρῶι]
ἐπὶ ἱέρεω ʿΗγησαγ[όρ]εω τοῦ Θεοδ[ότου]

«Xenoclès et Théoxénos fils d'Hippolochos fils d'Hégésagoras (ont consacré) à Apollon *Ièthros* sous l'éponymie d'Hégésagoras fils de Théodotos.»

Sur la base de calcaire noir d'une statue est conservée la dédicace à Apollon *Ièthros*, datant du milieu du IV^e^ siècle av. J.-C., faite par Théoxénos fils d'Hippolochos[10]:

[Θε]όξενος ʿΙπολλόχο ʾΑπόλλωνι
ʾΙητρῶι ἀνέθηκεν ἐπὶ ʿΙπολόχο
τῶ Θεοδότο ἱέρεω.

«Théoxénos fils d'Hippolochos a consacré sous l'éponymie d'Hippolochos fils de Théodotos.»

Une autre attestation de prêtre-éponyme appartenant à la même famille se trouve sur la base d'une statue consacrée à Léto.[11] Selon la restitution de Pippidi le dédicant aurait appartenu à la même famille; les traces reproduits par le dessin conservé ne permettent cependant pas d'être convaincu de cette

---

8 Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 352-362; D.M. Pippidi, *Greci*, p. 60; M. Alexandrescu-Vianu, «Notes de prosopographie histrienne: la famille d'Hippolochos, fils de Théodotos», in: *Mélanges P. Lévêque* 3, Paris 1989, p. 1-7.

9 *ISM* I, 144. D.M. Pippidi date cette inscription au IV^e^ s. av. J.-C. Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 354-5 propose sur la base de l'écriture une date plus haute, le V^e^ s. av. J.-C., pour ce document et le n^o^ 169. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 101 sq. et *art. cit.* (note précédente) préfère la datation de Lambrino. Cette architrave peut-être faisait partie d'un propylon.

10 *ISM* I, 169. Cf. Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 358 et n. 1.

11 *ISM* I, 170.

restitution. En tout cas, le dessin n'affiche pas la *iota* initiale du nom d'Ippolochos.

[ὁ δεῖνα -- -- -] ʿΙ[ππο]λό[χο- --]εμιος[12] Λητοῖ
[ἀ]νέθηκ[ε]ν ἐπὶ ʿΙπ[πολόχ]ο τῶ Θεοδ[ότο]

«[Untel fils] de Hippolochos [fils de - - - -]emios consacra (cette statue) à Léto sous l'éponymie d'Hippolochos fils de Théodotos.»

La répétition des mêmes noms et patronymes des dédicants et prêtres d'Apollon *Iètros* dans les deux dédicaces du IVe siècle av. J.-C. et du prêtre, dans la dernière, plaide à nos yeux en faveur de l'existence d'une famille sacerdotale à Istros à cette époque. Les privilèges de servir Apollon *Iètros* remontaient véritablement aux origines de la colonie. S. Lambrino avait posé la question de savoir si on n'avait pas affaire à une famille de prêtres exerçant le monopole du culte d'Apollon à Istros pareillement aux Branchides à Didymes. D.M. Pippidi se montre plus réticent à ce propos, rappelant que les deux prêtres, qu'on connaît, étaient des frères et non père et fils; pourtant, le savant roumain ne manque pas de relever les parallèles onomastiques avec Milet, suggérant que ces documents concernent, probablement, une famille de souche ancienne, une famille de «fondateurs».[13] Le culte de Léto était ancien à Didymes, les premiers documents qui l'attestent datent du VIe siècle av. J.-C. au plus tard. L'absence d'attestations dans les autres colonies milésiennes de la Propontide et du Pont-Euxin, à l'exception d'Istros, met en doute sa vénération par les premiers colons. Lambrino attribue la vénération de Léto à l'héritage milésien, tandis que Ehrhardt souligne la place importante de Léto à Didymes à côté de Zeus, Apollon et Artémis mais il exprime une incertitude en ce qui concerne une vénération de la déesse déjà au VIIe siècle. L'auteur allemand souligne l'absence de son culte dans les colonies milésiennes de la Propontide et du Pont-Euxin, à l'exception d'Istros; dans cette dernière cité, selon Ehrhardt, le culte de Léto a dû pénétrer à une époque plus tardive.[14] Pourtant, il nous semble qu'un tel parallélisme dans la vénération de la «famille sacrée», Zeus,

---

12 Dans une lettre privée, A. Avram propose, sur la base du dessin conservé, de restituer: [ὁ δεῖνα ʾΑπολ]λο[θ]έ̣μιος Λητοῖ, κτλ.

13 Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 357; Pippidi, *Greci*, p. 60; *Id*., «À propos du culte d'Apollon à Istros», in: *Stélè. Volume à la mémoire de Nikolaos Kontoleontos*, Athènes 1980, p. 40-43.

14 Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 361/2; Ehrhardt, *Milet*, p. 158.

Léto, Apollon et Artémis à Istros et dans sa métropole, rend vraisemblables les racines milésiennes du culte de Léto.[15]

À la série de documents concernant cette famille notable du IV^e^ siècle s'ajoute une stèle funéraire de marbre de taille considérable, qui nous transmet le nom de Hippolochos fils de Hégésagoras.[16]

Sur deux autres inscriptions, l'épiclèse a été restituée. Un fragment de marbre noir préserve les lettres ΤΡΩΙ qui permettent à l'éditeur de reconstituer une dédicace à Apollon Ἰητρός.[17] Un autel en marbre, dont seule une partie est conservée, est dédié à Apollon et l'éditeur y a complété l'épithète attendue: Ἰητρῶι.[18]

Un nom théophore Ἰητρόδωρος est rapporté par un graffito d'Istros, daté par l'éditeur A. Johnston d'avant le dernier quart du VI^e^ siècle av. J.-C. sur la base du contexte archéologique, de l'écriture et du dialecte ionien;[19] Johnston souligne que c'est le plus ancien anthroponyme avec Ἰητρ-/ Ἰατρ- attesté jusqu'à ce jour. L'éditeur a supposé une éventuelle association avec Achille héroïsé, présenté dans l'Iliade (XI, 830-2) comme habile dans l'art de la guérison, qui était vénéré sur îles de Leukè et de Bérézan.[20] Nous penserions plutôt au lien

---

15 Cf. *infra* le chaptre *Léto*, p. 173.

16 *ISM* I, 236 du IV^e^ s. av. J.-C.: [Ἱπ]πόλοχος / Ἡγησαγόρεω. Cf. aussi n^o^ 237, du IV^e^ s. av. J.-C.: Ἄρτις / Ἡγησαγό-/ [ρεω] γυνή. Le deuxième monument funéraire est beaucoup plus modeste, ce qui justifie le doute de S. Lambrino, *art. cit.*, p. 356, en ce qui concerne son appartenance à la même famille.

17 *ISM* I, 314 (datée au IV^e^ s. av. J.-C. d'après l'écriture). Face A: [Ἀπόλλωνι / Ἰη]τρῶι.

18 *ISM* I, 104 (datée d'après l'écriture aux IV^e^ - III^e^ s. av. J.-C.): [Ἀ]πόλλ[ωνι Ἰητρῶι]. Il n'y a pas de photo.

19 A. Johnston, «An epigraphic curiosity from Histria», *Il Mar Nero* II, 1995/96, p. 99-101 (= *SEG* XLVI, 889): le nom est au génitif, Ἰητροδώρο.

20 *Il.* XI, 830-2: ἐπὶ δ' ἤπια φάρμακα πάσσε, / ἐσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι, / ὃν Χείρων ἐδίδαξε, δικαιότατος Κενταύρων. «répands par-dessus les remèdes apaisants, les bons remèdes qu'Achille t'a fait connaître, dit-on, et que lui-même a appris de Chiron, le Centaure juste entre tous.» (trad. P. Mazon); pour le culte d'Achille *Pontarchès* à Olbia et sur les trois îles olbiennes, l'île de Leuké, à l'embouchure du Danube, où Achille habite bienheureux après sa mort et qui était entièrement consacrée au héros, l'île de Bérézan (nom antique Borysthenès, cf. Étienne de Byzance *s.v.* Βορυσθένης et Vinogradov, in: *Actes du VII^e^ congrès international d'épigraphie grecque et latine, Constantza* 9-15 septembre 1977, Bucarest, Paris 1979, p. 295) et celle nommée «La course d'Achille»; cf. Dubois, *IGDOP*, p. 95-107 avec les références littéraires et les documents épigraphiques provenant de l'île de Leukè; G. Nagy, *Le meilleur des Achéens*, Paris 1994, p. 206, § 27; H. Hommel, *Der Gott Achilleus*, Heidelberg 1980.

avec la divinité principale d'Istros, dont ce nom théophore confirme l'ancienneté. Néanmoins, rappelons que certains éléments de parallélisme entre Apollon et Achille ont été déjà relevés au niveau de la structure thématique de l'Iliade. La colère d'Achille (*mênis*) causée par la perte de son honneur (*timé*) a provoqué une destruction (*loigos*) chez les Achéens de la même façon que, antérieurement, la colère d'Apollon, lui aussi privé de *timé*, avait causé une destruction sous la forme d'une peste, appelée également *loigos*. Les deux ont apporté des douleurs, *algea*, aux Achéens. Le premier *loigos* disparaît lorsqu'il est mis fin à la peste, sur quoi les Achéens chantent un péan en l'honneur d'Apollon; le second disparaît lorsque Hector est tué, et c'est encore un péan qu'Achille les prie de chanter.[21] Nous n'ecartons donc pas la possibilité qu'un lien existait entre le culte de la grande divinité des colonies milésiennes Apollon Guérisseur et celui d'Achille sur l'île de Leukè; toutefois, nous ne disposons pour l'instant pas d'indices pour formuler une hypothèse.

Une dédicace d'Olbia, faite par un citoyen de cette cité ouest-pontique, sur une base de statue du V^e^ siècle av. J.-C., est particulièrement éloquente pour la place et l'ancienneté du culte d'Apollon Guérisseur à Istros; le dieu y est désigné comme Ἰστρομεδέων.[22] Le problème se pose de savoir si Apollon est nommé le Seigneur de la cité d'Istros ou s'il s'agit du fleuve homonyme.[23] J.G. Vinogradov et A.S. Russjaeva ont réussi à démontrer, à travers les occurrences épigraphiques et littéraires, que la formule θεός + μεδέων s'applique souvent aux pays, aux régions, aux îles et surtout aux cités, mais rarement aux eaux, et jamais aux rivières.[24] Les deux auteurs citent également les différentes réponses

---

21 G. Nagy, *op. cit.*, p. 179-180; cf. W. Burkert, «Apellai und Apollon» (*supra* note 1), p. 19: «Achileus, fast ein Doppelgänger Apellons, steht zum Gott offenbar im gleichen Verhältnis wie Iphigenie zu Artemis, Erechtheus zu Poseidon, oder Hyakinthos zu Apollon…»

22 *IOSPE* I^2^, 164; *SEG* XLII, 712: Ξάνθος Πό[σιος] / Ἀπόλλωνι Ἰητρ[ῶι] / Ἰστρωιμεδέοντ[ι] / Ὀλβιοπολίτης. «Xanthos fils de Posis, Olbiopolite, (a consacré) à Apollon *Iètros*, Seigneur d'Istros.»

23 Cette deuxième opinion a exprimé notamment P. Alexandrescu, *StudClas* 22, 1984, p. 153 (compte rendu de Vinogradov, Krizickii, *Olbia*).

24 Russjaeva, Vinogradov, «Apollon Ietros, Herrscher von Istros in Olbia», p. 229-234, en particulier p. 231. Cf. *e.g.* sur des divinités-maîtres des contrées: Dubois, *IGDOP*, n^o^ 81: [Μητρὶ Θε]ῶν μεδεόσ[ηι] Ὑλαί[ης]; des îles: les nombreux graffiti de l'île de Leukè: Ἀχιλλῆι Λευκῇ μεδέοντι (*SEG* XXX, 869); des cités: cf. les *index* de *SEG* XXVI-XXXV et XXXVI-XLV, *s.v.* μεδέων; *Bull. ép.* 1996, 306 (= *SEG* XLIII, 515): Φοίβωι Ἀπόλλωνι ... τῆσδε πόλεως μεδέοντι Λαβρύτωμ; Athéna était appelée «maîtresse d'Athéna»: *SEG* XVIII, 153; XXX, 835; XLII, 9, 84; Aphrodite *Ourania* était appellée «maîtresse d'Apatouros» par les Panticapéens: Ἀπατούρου μεδέουσα (*CIB*,

à la question de savoir pourquoi le dédicant a indiqué sa citoyenneté, ce qui est plutôt étrange dans les dédicaces locales,[25] en jugeant moins probable la supposition que la pierre ait été destinée à être transportée à Istros, ou celle que Xanthos fils de Posios, ancien citoyen d'Istros, ayant obtenu récemment la citoyenneté d'Olbia, ait voulu le signaler. La première explication reste une possibilité parmi d'autres, tandis que la deuxième est contestée par les données de l'onomastique istrienne où le nom du dédicant fait défaut. Finalement, les auteurs ont préféré s'en tenir à l'hypothèse plausible que, par l'indication de l'ethnique, Xanthos ait voulu souligner qu'à la différence d'Apollon qui était «Seigneur d'Istros», lui-même était citoyen d'Olbia.[26] En comparant le destin du culte dans les dieux cités, Vinogradov et Russjaeva ont souligné le fait que, vénéré par les premiers colons, Apollon *Ièтros* devait y avoir une portée égale à l'époque archaïque, puisque dans les deux cités le *téménos* le plus ancien lui était consacré; à Olbia, l'arrivée d'une vague de nouveaux colons vers le milieu du VI^{e} siècle av. J.-C. aurait entraîné le recul d'Apollon *Ièтros* devant Apollon *Delphinios* à qui était consacré le nouveau *téménos* central. À Istros, en revanche, Apollon *Ièтros* allait préserver sa place dominante durant toute l'existence de la cité.[27]

L'appellation ᾽Ιστρομεδέων dans la dédicace de l'Olbiopolite démontre d'une façon éloquente qu'au V^{e} siècle Istros était reconnue comme centre de la vénération d'Apollon *Ièтros*. Néanmoins, l'absence d'autres indices ainsi que l'attestation de son culte à Olbia déjà au VI^{e} siècle av. J.-C. et dans d'autres cités milésiennes ouest et nord-pontiques par des monuments hellénistiques, ne permettent pas, à ce stade de soutenir qu'Istros était sa patrie unique d'où il s'était propagé.

Pour **Apollonia du Pont**, les documents littéraires, épigraphiques et numismatiques prouvent incontestablement que la divinité poliade était

---

n^{os} 35, 75, l. 11-12, 31, 971, 1111); dans la tragédie et l'épopée, cette formule se rencontre seulement deux fois concernant des eaux mais il s'agit des «Seigneurs de la mer» et non d'une rivière: Hom., *Od.* I, 72: pour Phorkys ἁλὸς ἀτρυγέτοιο μέδοντος; Eur. *Or.*, 1690: pour Hélène μεδέουσα θαλάσσης (les références sont reprises pour la plupart de Russjaeva, Vinogradov, *art. cit.* p. 231, n. 10).

[25] Russjaeva, Vinogradov, «Apollon Ietros, Herrscher von Istros, in Olbia», p. 231 et n. 13 avec référence à M.L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Rome 1976, p. 66, n^{os} 74, 75, 155, 747, 778 (*non vidimus*).

[26] Cf. également Dubois, *IGDOP*, 49: [῾Ο δεῖνα Δη]μοστράτο ᾽Αχιλλεῖ / [Λευκ]ῆς μεδέοντι ᾽Ολβιοπολίτης.

[27] Russjaeva, Vinogradov, «Apollon Ietros, Herrscher von Istros, in Olbia», p. 233-234.

Apollon. Son culte avait sans aucun doute été apporté par les premiers colons milésiens. On peut supposer qu'il s'agissait notamment d'Apollon *Iètros* en dépit du fait que pour l'instant son épiclèse soit attestée seulement par trois documents épigraphiques autour du début de notre ère et sur des monnaies des III^e^ et II^e^ siècles av. J.-C.[28] Nous admettons, cependant, une datation haute du culte d'Apollon Guérisseur à Apollonia sur la base de ses attestations à l'époque archaïque et classique à Olbia et à Istros et sa position centrale dans les panthéons de ces cités soeurs d'Apollonia. Au surplus, on dispose pour l'époque hellénistique des émissions monétaires consacrées à Apollon *Iètros*, témoins de l'importance de son culte.

On sait également que le grand sculpteur athénien du V^e^ siècle, Calamis, a exécuté pour Apollonia une statue colossale de bronze d'Apollon, que le général romain M. Lucullus Varron a emporté avec lui à Rome après la conquête des cités du Pont Gauche en 72/1 av. J.-C.[29] B. Pick a démontré que l'œuvre de Calamis n'a pas disparu sans laisser de traces et qu'on pourrait en reconnaître le souvenir sur certaines émissions d'argent et de bronze de la cité. Le droit de deux monnaies d'argent et d'une monnaie de bronze, datées par le numismate allemand de la première moitié du II^e^ siècle av. J.-C. et par T. Gerasimov du III^e^ siècle av. J.-C.,[30] représente le παράσημον d'Apollonia,

---

[28] *IGB* I^2, 399 (cf. *IGB* V, 5140), postérieure à 19 ap. J.-C., est une dédicace à Apollon *Iètros* pour la santé et le salut du roi thrace Rhœmetalkas II et son épouse Pythodoris de la part d'un certain Lucius: [᾽Απόλλ]ωνι ᾽Ιητρ[ῶι] / [ὑπὲρ τῆ]ς Ροιμ[η] /ταλκου βασι[λέ] / [ως Κοτ]υος κα[ὶ] / [βασιλ]έως Ρο[ι]μηταλκου υἱ[ω] / [νοῦ κ]αὶ Πυθο[δω] / [ρίδος β]ασιλέως [Ροιμητ]αλκου, / [βασιλέ]ως Πολ[έ]- / [μωνος δ]ὲ θυγατ[ρι] - / [δῆς ὑγ]ίας καὶ σ[ω]- / [τηρία]ς εὐξάμ[ε]- / [νος Λ]ούκιος ./ [. . . Ζ]ήνων;
IGB I^2, 400 (datée par G. Mihailov au I^er^ ou plutôt au II^e^ s. ap. J.-C.) est une dédicace à Apollon *Iètros* de la part de Métokos Taroulas, ayant reçu le titre de «fondateur de la cité», qui a construit la triple porte et une tour consacrée à Apollon *Iètros* après un exil des citoyens: Μητοκος Ταρολου φύσι δὲ / Δέκμου κτίσας τὴν πόλιν / μετὰ τὴν ἔκπτωσιν καὶ ἐ- / πισσκευάσας (*sic*) τὸ τρίπυλον / καὶ τὴν βᾶριν ᾽Απόλλωνι ᾽Ιητρ[ῷ];
IGB I^2, 403: - - - -/ [ἀνέθη]κα / ᾽Απόλλωνι / ᾽Ιητρ(ῷ).

[29] Strabon VII, 6, 1; Pline, *Hist. nat.* XXXIV, 18: Talis est in Capitolio Apollo, tralatus a M. Lucullo ex Apollonia Ponti urbe, XXX cubitorum, D talentis factus. «Tel est l'Apollon du Capitole rapporté par M. Lucullus, d'Apolonie, ville du Pont: il a trente coudées et a coûté cinq cents talents» (Paris 1953, texte établi et traduit par H. Le Bonniec); Appian *Illyr.* 30; cf. J. Dörig, «Kalamis-Studien», *JDAI* 1965, 80, p. 138-265.

[30] B. Pick, «Thrakische Münzbilder», p. 134-174. (en particulier p. 168/9 «Der Koloss des Apollon von Kalamis und andere Apollon-Typen»); *LIMC* II, 1 *s.v.*, p. 218, n. 284; Lippold, *RE* X,

l'ancre dressée.[31] tandis que, au revers, figure Apollon vu de face, debout, nu, s'appuyant de sa main droite sur une branche de laurier et tenant un arc et deux flèches dans sa main gauche. **(Planche I, *fig.* 1)** Sur deux autres monnaies de bronze, l'avers montre la tête d'Apollon tournée vers la droite, couronnée de laurier, alors que, au revers, est représenté le dieu vu de face regardant à gauche, debout, nu, le bras droit appuyé sur une longue branche et le bras gauche plié tenant un arc et une flèche, avec la légende: ΑΠΟΛΛΟΝΟΣ ΙΑΤΡΟΥ.[32] Au revers d'une émission de bronze, datée par I. Karajotov de la première moitié du III^e^ siècle av. J.-C., au droit figure la tête d'Apollon tournée vers la droite sans la couronne de laurier.[33] Au revers, on lit l'ethnique ΑΠΟΛΛΩΝΙΗΤΩΝ et le dieu est représenté de face, debout, nu, s'appuyant de sa main droite sur une branche de laurier et tenant dans la main gauche un arc et des flèches; une ligne horizontale marque probablement la base de la statue. I. Karajotov souligne l'absence du laurier sur la tête du droit en l'interprétant à la fois comme un écart de la représentation traditionnelle de la divinité et comme un rapprochement du modèle imité, l'œuvre de Calamis.[34] Sur un tétradrachme d'argent d'Apollonia, un détail différencie la reproduction de la statue par

---

1919, col. 1534, *s.v.* Kalamis; T. Gérassimov, «La statue d'Apollon de Calamis à Apollonia de la Mer Noire», *INMB* 2, 1965, p. 1-9, fig. 2-6.

31 Pour ce parasème v. J. Hind, «Anchors, crayfish and facing heads: silver coins of Apollonia on the Euxine Sea», *Thracia Pontica* 2, 1982, p. 89-103 avec bibliographie; cf. *SNG* IX, BMC, Pl. VI-VII; *SNG* XI, William Stancomb Collection, Planches II et III.

32 Pick, «Thrakische Münzbilder», les date au I^er^ s. av. J.-C. et T. Gérassimov, «La statue d'Apollon de Calamis à Apollonia de la Mer Noire», *INMB* 2, 1965, p. 1-9, au II^e^ s. av. J.-C.

33 I. Karajotov, «Monnaie en bronze avec des représentations de la statue d'Apollon de Calamis», *Archeologia* Sofia 4, 1976, p. 583-585 (en bulgare); *Id.*, «Données nouvelles sur le colosse de Calamis à Apollonia», *Izkustvo* 3, 1976, p. 42-43; *Id.*, «Le monnayage d'Apollonia à la lumière des découvertes les plus récentes», in: *Studia in honorem Alexandri Fol*, *Thracia* XI, Sofia 1995, p. 397-408, en particulier p. 404 avec fig. 23 et n^o^ 28 du catalogue.

34 I. Karajotov, «Monnaie en bronze avec des représentations de la statue d'Apollon de Calamis» (note précédente), maintient que la statue originale d'Apollon n'était pas couronnée de laurier, puisque le dieu était appuyé sur une longue branche. L'auteur signale la similitude entre la manière dont est traitée la coiffure d'Apollon au droit de la monnaie et celle de l'image d'Apollon sur le fronton ouest du temple de Zeus à Olympie, ce qui s'accorde bien avec la datation traditionnelle de la statue de la première moitié du V^e^ s. av. J.-C.

rapport aux émissions mentionnées: sur la branche du laurier est présent un oiseau (un aigle selon la supposition de Karajotov).[35]

Sur une brique d'Apollonia est reproduite la tête d'Apollon à couronne de laurier, similaire à l'image des monnaies, accompagnée de l'abréviation ΑΠΟΛ.[36]

À **Tyras**, Apollon *Iètros* est attesté par une seule dédicace sur un vase du III^e^ siècle av. J.-C.[37]

1.1.2 Origine et nature d'Apollon Ἰητρός

Pour ce qui est de l'origine de l'hypostase *Iètros* d'Apollon, il est important de constater que, jusqu'à présent, les attestations proviennent exclusivement des colonies milésiennes de la côte occidentale et septentrionale de la Mer Noire. À côté d'Istros, Apollonia et Tyras se rangent, d'après les témoignages des inscriptions, Olbia[38], Panticapée[39], Hermonassa[40] et Phanagoreia[41]. Tant que de nouvelles trouvailles archéologiques ne viendront pas modifier cette liste, elle donnera les repères essentiels à toute interprétation. La forme ionienne de

---

35 I. Karajotov, «Le monnayage d'Apollonia à la lumière des découvertes les plus récentes», in: *Studia in honorem Alexandri Fol*, Thracia XI, Sofia 1995, p. 404, fig. 24, n^o^ 29. La réproduction de ce tétradrachme a été publiée en 1991 à l'occasion d'une vente aux enchères en Suisse (*Antike Münzen*, Auktion XXV 25-26 november 1991 in Zürich, Frank Sternberg AG-Zürich, p. 15, Nr. 82 [*non vidimus*]). Dans une conversation privée à ce propos, I. Karajotov a exprimé des doutes quant à l'authenticité de ce tétradrachme.

36 J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1959, 30; cf. aussi *Bull. ép.* 1965, 255.

37 P. Nicorescu, *Dacia* 3/4, 1927/32, 564 n. 1; P.O. Kariskovskij, *VDI* 4, 1959, p. 116, n. 4: [Ἀπόλλω]νι Ἰατ[ρῶι].

38 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 140, nn. 499-500. Les plus anciens indices viennent de Bérézan - graffiti du VI^e^ s. av. J.-C.: Dubois, *IGDOP*, n^os^ 54-57; pour les nouveaux documents v. V.P. Yailenko, *VDI* , 2, 1980, p. 72-100 (= *SEG* XXX, 880 et *SEG* XXXII, 737, 769).

39 À Panticapée - la capitale du royaume du Bosphore, ont été découvertes 3 dédicaces à Apollon *Iètros*: *CIB*, 6 (IV^e^ s. av. J.-C.); 10 (IV^e^ s. av. J.-C.); 25 (III^e^ s. av. J.-C.); v. Ehrhardt, *Milet*, p. 141, n. 510.

40 *CIB*, 1037 (IV^e^ s. av. J.-C.); 1044 (II^e^ s. ap. J.-C.); Ehrhardt, *Milet*, p. 141, n. 520.

41 *CIB*, 974: [Θ]εόφιλος Σάχνου ἱερησάμενος / ἀνέθηκεν Ἀπόλλωνι Ἰατρῶι κτλ. (datée à l'époque de Spartocos III, fils d'Eumèle, 304/3-284/ av. J.-C.); v. Ehrhardt, *Milet*, p. 141.

l'épiclèse, ᾽Ιητρός, est certainement la plus ancienne,[42] mais elle est attestée aussi à la basse époque hellénistique, aux Ier siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C., à Istros et Apollonia.[43] La forme attique ᾽Ιατρός apparaît le plus tôt dans une dédicace d'Olbia du Ve siècle av. J.-C. et dans des inscriptions des IIIe et IIe siècles d'Istros et Tyras, ainsi que sur des monnaies d'Apollonia de la même époque.[44]

Les documents d'Olbia fournissent le plus grand nombre d'éléments pour percevoir les particularités du culte d'Apollon Guérisseur. Son nom apparaît à Bérézan et Olbia sur des graffiti votifs depuis la première moitié du VIe siècle av. J.-C., indice que c'était, certainement, une divinité vénérée dès la fondation.[45] L'inscription du dernier quart du VIe siècle av. J.-C. sur une plaque d'os découverte à Bérézan transmet un texte de toute évidence oraculaire. Le document ne laisse aucun doute concernant le lien avec Didymes puisqu'une dédicace à Apollon *Didymaios* s'y trouve sur l'autre côté.[46] L'éditrice Russjaeva

---

[42] Cf. le graffito d'Istros du VIe s. av. J.-C. avec le nom théophore ᾽Ιητρόδωρος (*supra* note 19); les dédicaces de Bérézan et d'Olbia: v. *supra* note 22, la dédicace de l'Olbiopolite à Apollon *Ièt*ros «Seigneur d'Istros», datée au Ve s. av. J.-C.

[43] Cf. *supra* notes 17, 18 et 28.

[44] Cf. *SEG* XXX, 977 (*infra* note 124) et *ISM* I, 1, l. 7; 33, l. 4; Tyras: cf. *supra* note 37; monnaies d'Apollonia.

[45] Russjaeva, *Cultes*, p. 32 avec bibliographie, fig. 6; *Ead.*, «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via», p. 42 et n. 96; la première dédicace à Apollon *Ièt*ros figure sur une *kylix* ionienne trouvée à Bérézan et datée du premier quart du VIe s. av. J.-C. Sur trois autres fragments de céramique ionienne datant du deuxième quart du VIe s. av. J.-C. il y a des dédicaces à Apollon *Ièt*ros; A.S. Russjaeva, «Les temene d'Olbia à la lumière de son histoire au VIe s. av. J.-C.», in: Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*, p. 75-84; S.D. Krizickij, «Le temple d'Apollon Iatros dans le temenos occidental d'Olbia. Essai de restitution», in: Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*, p. 89-98.

[46] Russjaeva, «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via», p. 25-64, en particulier p. 26 et fig. 1; Burkert, «Olbia and Apollo of Didyma: a new oracle text», p. 49-60; Dubois, *IGDOP*, 93. Nous reprenons ici la partie principale de l'inscription présentée par W. Burkert:

῾Επτά - λύκος ἀσθενής / ῾Εβδομήκοντα-λέων δεινός / ῾Επτ(α)κόσιοι-τοξοφόρος, φίλι(ο)ς δωρῆ(ι) δυνάμ(ι) ἰητῆ(ρ)ος / ῾Επτακι(σ)χίλι(οι)-δελφὶς φρόνιμος / Εἰρήνη ᾽Ολβίη(ι) πόλι / Μακαρίζω ἐκεί(νην) / Μέμνημαι Λητο(ῖ) «Sept - loup faible, soixante-dix - terrible lion; sept cents - archer amical, don au pouvoir de médecin; sept mille - dauphin sage. Paix à la cité d'Olbia. Je la félicite. Je pense à Léto.»

Cf. Burkert, *art. cit.*, p. 52, la dédicace à Apollon de Didymes sur l'autre côté de la plaque: ΑΠΟΛΛΩΝΙ / ΔΙΔΥΜ / ΜΙΛΗΣΙΩΙ «À Apollon *Didym(aios)* Milésien.»

l'interprète comme un témoignage de l'introduction dans la colonie de Boristhène du culte d'Apollon *Delphinios*, la divinité principale de Milet, qui aurait, sinon remplacé entièrement, du moins écarté Apollon *Ièthros*, vénéré par les premiers colons.[47]

La classement rythmé des chiffres 7, 70, 700, 7000, révèle le caractère sacré, voire oraculaire du texte. Sept était le chiffre sacré d'Apollon[48] et les différents animaux qui y apparaissent symbolisent sans aucun doute les différentes hypostases et épiclèses du dieu. Le «loup faible» désigne certainement, Apollon *Lykeios*.[49] Le lion était un ancien compagnon d'Apollon, et notamment à Milet ce lien est confirmé par des monuments de l'époque archaïque et par le monnayage de la cité.[50] Les arguments de Cahn en faveur de la thèse que le

---

L'inscription de Bérézan est datée par son éditrice Russjaeva au troisième quart du VI^e^ s. av. J.-C. N. Ehrhardt, «Die politischen Beziehungen zwischen den griechischen Schwarzmeergründungen und ihren Mutterstädten», p. 78-117, préfère une datation dans la première moitié du V^e^ s. av. J.-C. Un temple d'Apollon *Ièthros*, datant du VI^e^ s. av. J.-C. a été découvert à Olbia dans le *téménos* occidental, tandis que le *téménos* central est consacré à Apollon *Delphinios* et son temple a été bâti vers le début du V^e^ s. av. J.-C.: v. Vinogradov-Kryizicki, *Olbia*, p. 190 avec bibliographie. L'éditrice, A.S. Russjaeva, *loc. cit.*, s'appuie sur ce texte pour exprimer l'hypothèse qu'Olbia a été fondée d'après un oracle de Didymes et que c'est à ce moment qu'a été introduit le culte d'Apollon *Delphinios*; cf. Vinogradov, «Der Pontos Euxeinos als politische, ökonomische und kulturelle Einheit und die Epigraphik», p. 17-18 et N. Ehrhardt, *ibid.*, p. 116-117, qui suppose que ce texte provient d'une secte religieuse, probablement celle des orphiques ou d'un thiase des adorateurs d'Apollon (*e.g. Hebdomastai*); cf. aussi S. L. Solovyov, *Ancient Berezan*, Leiden, Boston, Köln 1999, p. 96-97.

47 Pour l'ntroduction du culte d'Apollon *Delphinios* cf. Russjaeva, «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via», p. 55-58; *Ead.*, *Cultes*, p. 33.

48 Le septième jour de chaque mois, le jour de sa naissance, était sacré d'Apollon et dans plusieurs cités les fêtes du dieu étaient célébrées ce jour notamment: cf. M.P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund 1961^2^, p. 39 et la dédicace des dévots d'Apollon Pythien qui s'appelaient *Hebdomaïstai*, publiée par E. Voutiras: «A Dedication of the Hebdomaïstai to the Pythian Apollon», *AJA* 86, 1982, p. 229-233 (cf. *SEG* XXXII, 244).

49 Sur Apollon *Lykeios* cf. Graf, *Nordionische Kulte*, p. 220-226 avec bibliographie; le culte d'Apollon *Lykeios* est ancien à Milet: v. Ehrhardt, *Milet*, p. 130, 143.

50 Cf. H.A. Cahn, «Die Löwen des Apollon», *MH* 7, 1950, p. 185-199, en particulier p. 187-189: des statues archaïques des lions ornaient la Voie sacrée menant de Milet à Didymes; les monnaies de Milet du VI^e^ s. av. J.-C. présentent des protomés de lions au droit et une étoile solaire au revers et à l'époque classique - la tête d'Apollon au droit et un lion regardant le soleil au revers. Dans la colonie milésienne de Panticapée, où Apollon était une divinité principale,

lion symbolise l'hypostase solaire d'Apollon nous paraissent pertinents.[51] Le «sage dauphin» est Apollon *Delphinios*, venant après l'«archer amical, don au pouvoir de médecin», dans lequel il faut sans hésitation reconnaître Apollon *Ièt*ros.

Quelle que soit l'interprétation de l'inscription de Bérézan, dont l'importance pour l'histoire religieuse d'Olbia est inestimable, très évocatrice pour la compréhension de l'épiclèse *Ièt*ros est l'épithète τοξοφόρος qui y apparaît à côté d'ἰητῆ(ρ)ος. Elle révèle, à nos yeux, les attributs caractéristiques de l'Apollon Guérisseur, à savoir l'arc et les flèches. Rappelons que c'étaient les attributs d'Apollon à Apollonia, représentés sur la statue cultuelle, œuvre de Calamis. Sur une émission de bronze d'Apollonia de la première moitié du III^e^ siècle av. J.-C. est figuré Apollon nu, assis sur un omphalos et tenant un arc.[52] Un des types monétaires d'Istros représente le dieu assis sur un omphalos avec une flèche dans la main droite et la main gauche appuyée sur un arc.[53]

B. Pick a supposé à Olbia également l'existence d'une statue archaïque d'Apollon, représentée sur une émission de bronze du I^er^ siècle ap. J.-C.: le dieu apparaît au revers debout de face, nu, tenant de sa main droite un objet rond et de sa main gauche un arc et une flèche.[54] À cette série d'indices provenant des colonies pontiques de Milet, ajoutons une épigramme votive d'Olbia où le dieu est appelé τοξότης; l'épigramme est inscrite sur une stèle qui comporte en outre une dédicace des stratèges de la cité à Apollon Προστάτης.[55] Sur les monnaies de bronze de Sinope des III^e^ - II^e^ siècles au revers est reproduite une statue d'Apollon nu, debout de face, les avant-bras étendus, tenant de la main droite une branche de laurier au-dessus d'un autel et de la main gauche un arc; accompagné de l'ethnique ΣΙΝΩΠΗΣ.[56] Des noms théophores dérivés de ’Ιητρός

---

une tête de lion apparaît au droit des plus anciennes émissions de la cité: *SNG* IX, BMC, Pl. XXXII - XXXVI (émissions du V^e^ au I^er^ s. av. J.-C.).

[51] H.A. Cahn, *art. cit.* (note précédente), p. 195-199.

[52] T. Gérassimov, «Les monnaies de la nécropole d'Apollonia», in: Vénédikov et al., *Apollonia*, p. 333.

[53] Preda - Nubar, *Descoperirile monetare* , p. 43, Pl. IV, 9 et VI, 6.

[54] Pick, «Thrakische Münzbilder», p. 172-173. Le numismate allemand date la statue olbienne du début ou du milieu du VI^e^ s. av. J.-C.

[55] Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 140 avec référence à L. Robert, «Épigramme votive d'Olbia», *Hellenica* XI-XII, 1960, p. 267 sq.: τοξότα Φοῖβε. (= *IOSPE* I^2^, 175).

[56] E. Babelon et Th. Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, t. I, 1, Pont et Paphlagonie, Paris 1925^2^, p. 205, n^o^ 54, Pl. XXVI, 3; L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, Liège 1949, p. 63.

sont attestés pour Sinope[57] et on peut attendre futures confirmations de la vénération d'Apollon Guérisseur dans cette cité milésienne.

L'épithète entraîne de même l'association avec les monnaies-flèches répandues sur les côtes occidentale et septentrionale de la Mer Noire et que les numismates s'accordent à dater des VI^e - V^e siècles. Les monnaies-flèches étaient produites pour le territoire d'Olbia et circulaient pendant la première moitié du VI^e siècle av. J.-C. sur le territoire du Boug inférieur où, d'après les observations archéologiques, elles ont été remplacées dès le début de la deuxième moitié du VI^e siècle par de nouvelles monnaies en forme de dauphins. Certains auteurs ont mis ce changement en rapport avec le changement du culte principal.[58] Des monnaies-flèches ont été retrouvées dans les environs d'autres colonies de la côte ouest et nord-ouest de la Mer Noire: Apollonia, Istros, Tomis, Odessos, Tyras ainsi qu'à Kerkinitis et dans le Bosphore cimérien.[59] Il existe différentes explications de la provenance de ces monnaies d'une forme particulière: on leur assigne une origine thrace[60],

---

57 Ehrhardt, *Milet*, p. 140 sq.; Dubois, *IGDOP*, 1 (première moitié du V^e s. av. J.-C.): Ἰητροκλεῖ τῶι Ἑκαταίο Σινωπῆι κτλ.

58 Cf. Russjaeva, «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via» et *Ead.*, *Cultes*, *loc. cit.* avec bibliographie, sur l'adoption par les Olbiopolites du culte d'Apollon *Delphinios*.

59 T. Gérassimov, «Formes prémonétaires chez la tribu thrace des Astes», *Arheologia* Sofia 1-2, 1959, p. 85-86 (en bulgare); K.I. Marcenko, *VDI* 2, 1974, p. 155 (en russe); B. Dimitrov, «Sur la question des monnaies-flèches de la côte Ouest et Nord de la Mer Noire», *Arheologia* Sofia 2, 1975, p. 43-47 (en bulgare); Preda - Nubar, *Descoperirile monetare*, p. 17-19; P. Balabanov, «Nouvelle étude sur les monnaies-flèches», *Numismatika* Sofia 2, 1986, p. 3- 14 (en bulgare).

60 Cf. T. Gérassimov, *art. cit.*; P. Balabanov, *art. cit.* fait valoir que la région de répartition de ces monnaies-flèches est plus grande que la propagation des monnaies des colonies même à l'époque de leur essor économique. Balabanov souligne également le fait que les monnaies des cités grecques étaient marquées en se référant aux monnaies-dauphins d'Olbia notamment, tandis que des monnaies non marquées en forme de *labrys* existaient en Thrace. Troisièmement, l'auteur bulgare évoque le fait que, contrairement aux monnaies-flèches, les monnaies en forme de dauphins d'Olbia n'étaient pas répandues en dehors de la *chora* et qu'on n'a pas découvert de trésors considérables.

scythe[61] ou grecque[62]. Comme on a déjà remarqué, et à juste titre, il est peu probable que les Thraces aient créé au VI^e - V^e siècles leurs propres monnaies même avant les colonies. La même objection s'oppose à l'hypothèse de l'origine scythe des monnaies-flèches. Leur diffusion dans la *chora* des colonies ainsi qu'à 100-200 km à l'intérieur du pays prouve qu'elles servaient comme des moyens d'échange entre les colonies et les habitants indigènes, Thraces et Scythes. A. Avram a supposé que les trésors de monnaies-flèches étaient des présents, κειμήλια, offerts aux rois et aristocrates thraces par les colonies pour sceller des traités d'alliance.[63] La découverte dans la région de Varna d'une monnaie-flèche avec un alpha et deux autres avec une ancre dressée a définitivement écarté les hypothèses d'origine thrace ou scythe; il ne fait aucun doute que ces exemplaires proviennent des ateliers d'Apollonia Pontica.[64] **(Planche I, *fig.* 3; Planche II, *fig.* 2)**

L'épithète τοξοφόρος qualifiant Apollon *Ièt*ros dans le graffito de Bérézan autorise l'hypothèse que ces monnaies étaient le premier signe monétaire des colonies milésiennes de la côte ouest et nord-ouest du Pont et que leur justification idéologique était le culte commun d'Apollon *Ièt*ros dans sa fonction d'archer-protecteur. Leur propagation pourrait même être le seul témoin de la vénération d'Apollon *Ièt*ros dans les cités pour lesquelles nous ne disposons pas jusqu'ici d'indices directs, telle qu'Odessos. Il est important de souligner que pour l'instant les trouvailles sont concentrées dans les environs des colonies milésiennes; en outre, plus de 90% proviennent des trésors découverts à

---

[61] G. Severeanu, «Sur les monnaies primitives des scythes- lingots monnaies en forme de pointe de flèche», *Buletinul Societ ʻ]i Numismatice Române*, Bucarest, XXI, 57-58, 1926, p. 1-6. (*non vidimus*, cit. d'après Preda - Nubar, *op. cit.* et B.A. Anohin, «Monnaies-flèches», in: *Ol'via i ee okruga*, Kiev 1986, p. 68-89).

[62] B. Dimitrov, *art. cit.*, p. 45, souligne que les trouvailles ont été faites exclusivement dans un diamètre de 100-200 km^2 autour de chacune des colonies milésiennes, ayant existé à la fin du VII^e-première décennie du VI^e s. av. J.-C., Apollonia et la presqu'île voisine Atija, Istros, Tyras, Bérézan et Olbia. Les moules pour des monnaies-flèches, découverts à Atija et Olbia fournissent également une preuve que le centre de production étaient les colonies.

[63] A. Avram, «Beziehungen zwischen Griechen und Geten im Archaischen Histria», *StudClas* 27, 1991, p. 19-30, en particulier p. 27.

[64] Cf. I. Karajotov, «Le monnayage d'Apollonia à la lumière des découvertes les plus récentes», in: *Studia in honorem Alexandri Fol, Thracia* XI, Sofia 1995, p. 398, fig. 1a, n^o 1 du catalogue.

proximité d'Apollonia, Istros et Olbia, où Apollon *Iètros* était la divinité poliade.[65]

Dans son ouvrage consacré aux cultes d'Olbia, Russjaeva évoque la propagation des monnaies-flèches pour soutenir l'idée qu'une amphictionie religieuse régionale des colonies milésiennes de la côte occidentale et septentrionale du Pont-Euxin existait depuis leur fondation vers le milieu du VII^{e} siècle jusqu' à la fin du V^{e} siècle av. J.-C. avec, comme centre religieux éventuel, la cité d'Istros. En plus de la propagation synchrone des monnaies-flèches sur les côtes ouest et nord-ouest de la Mer Noire, l'historienne ukrainienne justifie sa supposition avec la large circulation des monnaies à roue d'Istros pendant l'époque classique **(cf. Planche II, *fig.* 1)**; Russjaeva interprète la roue comme un symbole du culte d'Apollon *Iètros* et la circulation des monnaies à roues dans cette région serait l'expression d'un effort délibéré de la part d'Istros de propager son culte principal.[66]

À notre avis, on ne dispose pas d'indices suffisants pour affirmer l'existence d'une amphictionie religieuse des colonies milésiennes ouest et nord-pontiques dès l'époque de leur fondation avec un sanctuaire principal soit à Istros, soit à Apollonia. Il serait plus prudent de parler d'une affinité marquée dans le domaine religieux entre ces cités. Une conscience de parenté entre elles se manifeste explicitement dans le langage officiel des décrets. Rappelons un

---

[65] B.A. Anohin, «Monnaies-flèches», in: *Ol'via i ee okruga*, Kiev 1986, p. 68-89 (en russe) propose un aperçu très détaillé des publications concernant les trésors de monnaies-flèches et les différentes hypothèses concernant leur origine, chronologie et fonction, typologie et métrologie. Anohin met en évidence le parallélisme avec les monnaies-dauphins et exprime l'hypothèse que les monnaies-flèches étaient liées au culte d'Apollon *Iètros.*

[66] Russjaeva, *Cultes*, p. 40 sq. L'historienne ukrainienne rapporte une hypothèse pareille concernant les cités milésiennes du Bosphore Cimmérien. Au revers des monnaies de Panticapée du V^{e} s. av. J.-C., il y a un *quadratum incusum* avec les lettres ΑΠΟΛ; ces lettres désignent, d'après la suggestion de Cahn, *art. cit.* (*supra* note 50), le nom ancien de la cité, ou, selon des savants russes et ukrainiens, le fait qu'au V^{e} s. av. J.-C. sur le Bosphore a été créée non seulement une *symmachia* militaire, mais également une amphictionie religieuse autour du sanctuaire d'Apollon à Panticapée: Russjaeva, *Cultes*, p. 40 avec bibliographie; V.P.K. Tolstikov, «Sur le problème de la formation de l'État de Bosphore», *VDI* 3, 1984, p. 24-48 (en russe), en particulier p. 46-47; V.A. Anohin, *Le monnayage de Bosphore* [en russe: *Monetnoe delo Bospora*], Kiev 1986, p. 24-27 [*non vidimus*, cit. d'après Russjaeva, *ibid.*]). Anohin défend la thèse que les monnaies avec la légende ΑΠΟΛ étaient émises par le sanctuaire d'Apollon *Iètros* à Panticapée; ses prêtres, les Archéanactidai, auraient été à la tête de l'amphictionie des cités du Bosphore, créée autour de son culte.

décret d'Apollonia du IIe siècle av. J.-C. honorant le navarque istrien, venu au secours des Apolloniates attaqués par la cité voisine de Mésambria où les Istriens sont appelés «parents, amis et bienveillants.»[67]

Une hypothèse similaire, mais concernant l'histoire politique des cités du Pont Gauche pendant une époque plus récente, est exprimée par L. Robert. Le savant français cite les monnaies de bronze d'Apollonia avec la légende Ἀπόλλωνος Ἰατροῦ et sans indication d'ethnique, datées du IIe siècle av. J.-C. L. Robert compare ces monnaies avec celles à la légende Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος, «d'Athéna Ilias», également sans ethnique, qu'il attribue d'une façon convaincante à la Confédération des villes rassemblées autour d'Ilion et du culte d'Athéna. Le savant français a donc supposé l'existence déjà à cette époque du *koinon* ouest-pontique, connu par des documents de l'époque romaine. La Confédération pontique serait réuni autour du sanctuaire d'Apollon *Iètros*.[68] L'émission monétaire évoquée par L. Robert ne suffirait pas à elle seule pour remonter au IIe siècle av. J.-C. la fondation du *koinon* des cités du Pont Gauche, formé autour du culte de l'empereur et attesté par des inscriptions et par des monnaies des IIe et IIIe siècles de notre ère.[69] Néanmoins, la présence du nom seul de la divinité au génitif et l'omission, non sans importance, de l'ethnique, appuie sa suggestion d'une possible émission des monnaies par une Confédération autour du sanctuaire d'Apollon *Iètros*. Apollonia et son sanctuaire principal ont-ils joué le rôle de centre religieux à l'époque hellénistique pour les colonies milésiennes ou, moins probablement, pour toutes les cités ouest-pontiques? On peut espérer une future confirmation de cette hypothèse dans l'épigraphie de la région.

Pour l'interprétation de l'hypostase d'Apollon *Iètros*, le dessin sur un fragment de calyptère du dernier quart du VIe siècle av. J.-C. publié par Russjaeva s'avère d'un intérêt particulier. Il s'agit de trois cercles concentriques irréguliers et celui du milieu est traversé par deux lignes croisées. Sept rayons

---

67 *IGB* I2, 388 bis, l. 6: Ἰστριανοὶ συγγενεῖς, καὶ φίλοι καὶ εὔνοοι. Cf. Curty, *Parentés légendaires*, en particulier p. 39-40 et p. 215-223, pour les termes de parenté, utilisés dans les documents officiels des cités.

68 L. Robert, *Monnaies antiques en Troade*, Genève, Paris, 1966, p. 21 sq. et en particulier p. 46: «Les monnaies ont été des monnaies de panégyrie. Il n'est pas exclu qu'elles aient été émises pour des réunions de la Confédération du "Pont Gauche", qui a dû exister déjà, quelle que fût sa forme.»

69 Sur le *koinon* des cités ouest-pontiques à l'époque impériale cf. G. Mihailov, *Epigraphica* 41, 1979, p. 7-42; *Id.*, «Le koinon ouest-pontique», *INMV* 16 (31), 1980, p. 21-47 (en bulgare); *Id.*, *IGB* V, p. 47; F. Cumont, «Le Pontarque et l'ἀρχιερεὺς Πόντου», *REG* 12, 1901, p. 138-141.

partent depuis le deuxième cercle, entre lesquels on lit IHTPOON, le nom du sanctuaire d'Apollon *Iètros*. Au-dessous du troisième cercle, il y a un demi-cercle duquel partent neuf autres rayons. **(Planche I, *fig.* 4)** A.S. Russjaeva interprète le cercle, en se référant aux monnaies à roue d'Istros et d'Olbia et le chiffre 7, sacré d'Apollon, comme un symbole par excellence d'Apollon *Iètros* exprimant la nature solaire du dieu et elle découvre même son reflet dans la forme circulaire du *Iétrôon* sur le téménos occidental d'Olbia.[70]

Selon nous, il serait inexact d'interpréter la roue comme un symbole spécifique pour Apollon *Iètros*. La roue à 4 rayons apparaît aussi sur les monnaies de la région isthmique, ainsi que sur des monnaies des colonies de Mégare[71], à Calcédoine[72] et à Mésambria.[73] En tant que symbole solaire, le cercle pourrait être associé avec plus de pertinence le culte d'Apollon en général.[74]

Parmi les épiclèses d'Apollon attestées jusqu'à présent à Milet et à Didymes, on ne rencontre pas *Iètros*. Il n'existe pas non plus d'attestations pour son culte en Asie Mineure. À Athènes, Iatros est attesté tantôt comme un dieu, tantôt comme un héros, mais jamais comme épiclèse propre à Apollon.[75] On connaît par ailleurs un Dionysos *Iatros* à Athènes ainsi qu'un Poséidon *Iatros* à Ténos.[76]

Dans la mesure où Apollon *Iètros* / *Iatros* semble absent des colonies milésiennes de Propontide, il convient de considérer comme *terminus post quem*

---

70 Russjaeva, *Cultes*, p. 33 et fig. 6, *5*; cf. Dubois, *IGDOP*, 59, qui note l'évolution phonétique de -ῷον en -όον dans ’Ιητρόον.

71 Antonetti, «Le développement du panthéon d'une métropole: Mégare», p. 35-46, en particulier pour la roue, p. 44-45 où est relevé le lien avec les divinités au char.

72 Head, *HN*2, p. 511.

73 Karajotov, *Monnayage de Mésambria*, p. 12 et p. 37.

74 Un graffito du IVe s. av. J.-C. d'Olbia se réfère à l'aspect solaire d'Apollon: Dubois, *IGDOP*, no 95. C'est une inscription du thiase des *Boréikoi*, gravée sur la partie extérieure et intérieure d'un support de vase attique à vernis noir du Ve s. av. J.-C.; l'inscription interne est la suivante: Βίος-Βίος, ’Απόλλων-’Απόλλων, ῾Ηλιο̣[ς]-῾Ηλιος, Κόσμος-Κ[όσ]μος, Φῶς-Φῶς; sur la problématique des symboles solaires, parmi lesquels figure la roue, cf. L. Goodison, *Death, women and the sun*. Symbolism of regeneration in Early Aegean religion, *BICS* Suppl. 53, London 1989, p. 12-15 et fig. 12-24.

75 H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, p. 149; Meyer, *RE* IX 1, 1914, col. 806, *s.v.* Iatros 9.

76 Dionysos *Iatros*: cf. Kern, *RE* V, 1905, col. 1029 et Farnell, *Cults* V, p.133, n. 48 et Poséidon *Iatros*: cf. Wüst, *RE* XXII 1, 1953, col. 499, *s.v.* Poseidon. Beinamen.

de sa propagation le milieu du VII^e siècle av. J.-C., à savoir le début de la colonisation milésienne de la Mer Noire.

Plusieurs hypothèses essayent d'expliquer la vénération du dieu dans les colonies pontiques. D'après M.P. Nilsson, le culte d'*Ièthros* a disparu de Milet et était conservé dans les colonies.[77] Selon un autre avis, Apollon *Ièthros* aurait été le résultat du rapprochement d'une divinité locale du Pont avec Apollon.[78] J.G. Vinogradov émet l'hypothèse que la vénération d'Apollon *Ièthros* a été prescrite aux colons venus de Milet par l'oracle de Didymes.[79] Cette possibilité a d'abord été acceptée par N. Ehrhardt dans son ouvrage sur Milet et ses colonies et ensuite développée dans le sens que l'Apollon de Didymes a donné un oracle collectif à tous les colons de Milet;[80] Ehrhardt a renoncé ensuite à sa proposition, pour revenir à l'idée de l'origine ionienne et, concrètement, milésienne d'Apollon *Ièthros*.[81] L'auteur allemand se fonde essentiellement sur les données onomastiques, d'après lesquelles des noms contenant ’Ιατρ- (’Ιατροκλῆς, ’Ιητροφάντης, ’Ιάτρων) sont beaucoup plus fréquents dans les régions ioniennes qu'ailleurs.[82] Ehrhardt évoque en particulier la mention chez

---

[77] *GGR* I[3], p. 540. Comme seul indice de l'existence du culte en Asie Mineure, Nilsson présente la monnaie à la légende ΑΠΟΛΛΟΝΟΣ ΙΑΤΡΟΥ que l'on croyait émise par Magnésie du Méandre mais qui était, en fait, un des deux exemplaires d'Apollonia Pontica comme l'a démontré B. Pick, « Thrakische Münzbilder», p. 167 sq. Pour l'Asie Mineure, il n'y a pas d'attestations du culte d'Apollon *Ièthros.* L'opinion selon laquelle il s'agit d'une divinité milésienne est suivie également par G. Bordenache et D.M. Pippidi, «Le temple du ΘΕΟΣ ΜΕΓΑΣ à Istros», *BCH* 83, 1959, p. 465.

[78] R. Ganszyniecs, «Apollon als Heilgott», in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 15, 1923 (= Festschrift für K. Sudhoff [Nachdruck 1965], p. 33-42, en particulier p. 41; *non vidimus*, cit. d'après N. Ehrhardt, «Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?», *MDAI* (I), 39, 1989, p. 116). Ehrhardt rejette à juste titre cette hypothèse, en rappelant l'absence d'Apollon *Ièthros* dans les colonies mégariennes de la région.

[79] J.G. Vinogradov, in: *Actes du VII^e congrès international d'épigraphie grecque et latine, Constantza* 9-15 septembre 1977, Bucarest, Paris 1979, p. 300; Vinogradov-Kryizickij, *Olbia*, p. 109 sq.; Vinogradov, «Der Pontos Euxeinos als politische, ökonomosche und kulturelle Einheit und die Epigrphik», p. 1-72, en particulier p. 16, 17.

[80] Ehrhardt, *Milet*, p. 145 sq.

[81] N. Ehrhardt, «Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?», *MDAI* (I), 39, 1989, p. 115-122.

[82] H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, p. 151; E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris*, p. 49; M. Holleaux, *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecques* III, 1942, p. 156; L. Robert, *La Carie* II, 1954, 79, n. 1; *LGPN* II, Attica, *s.v.*; Graf,

Lycophron, de l'épiclèse ’Ιατρός à côté de Λέψιος/Λεψιεύς, désignant Apollon, vénéré à l'île milésienne de Lepsia, et celle de Τερμινθεύς, attestée épigraphiquement à Myus, la cité ionienne voisine de Milet, pour en tirer la conclusion que, malgré la tendance bien connue de Lycophron de ne pas nommer les protagonistes directement mais à travers des épithètes diverses, le ralliement de ces trois épiclèses ne saurait pas être fruit du hasard.[83] À ses yeux, Iatros, en tant qu'équivalent d'Apollon, était une divinité de Milet, caractérisée par le poète par les épiclèses de ses sanctuaires voisins à Lepsia et Myus.[84]

Les noms théophores représentent, sans aucun doute, un indice important du lien de l'épiclèse *Iatros / Iètros* avec le monde ionien. À nos yeux, néanmoins, ils ne suffisent pas pour affirmer l'existence du culte d'Apollon *Iètros* dans une cité en absence de témoignages directes. Il existe, néanmoins, la possibilité que de futures découvertes pourraient confirmer la vénération d'Apollon *Iètros* dans des cités ioniennes d'Asie Mineure comme le démontre le parallèle avec le dieu anatolien Mandros.[85] La mention d'Iatros chez Lycophron à côté de *Lepsios* et *Termintheus* doit être interprétée plutôt comme l'expression de son style d'accumulation d'épithètes[86] et ne peut pas servir de preuve de l'origine milésienne d'Apollon *Iètros*. Aussi longtemps que la présence du culte d'Apollon *Iètros* ne sera pas confirmée en dehors des colonies ouest et nord-pontiques, l'hypothèse de Vinogadov d'un oracle rendu aux premiers colons milésiens nous paraîtra la plus plausible. Il est probable que l'oracle de Didymes joue un rôle au moins dans certaines expéditions colonisatrices de Milet, en dépit du fait que, selon les résultats des fouilles, l'oracle acquiert une

---

Nordionische Kulte, p. 250 n. 251. Les références bibliographiques sont tirées pour la plupart de N. Ehrhardt, *art. cit.*, p. 116 n. 14.

83 Lycophr. *Alex.* 1207 (cf. également v. 1454) Sheer: χρησμοῖς ’Ιατροῦ Λεψίου Τερμινθέως. Cf. *LSJ s.v.* Τερβινθεύς; sur Apollon de Myus: Ehrhardt, *Milet*, p. 426 n. 390.

84 N. Ehrhardt, *art. cit.* , p. 117 et n. 25.

85 Sur la base de noms théophores comme Μανδρόδωρος, Μανδρῶναξ etc., J.-A. Letronne, «Mémoire sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie», in: *Œuvres choisies* III, 2, Paris 1885, p. 1-126, avait déduit l'existence de ce dieu; son hypothèse a été ultérieurement confirmée par une attestation directe à Kyme: cf. Knoepfler, «Oropodoros: Anthroponymy, Geography, History», p. 86 n. 16; L. Robert, *OMS* 3, p. 1679; O. Masson, *JS* 1985, p. 21 et n. 29 (= Masson, *OGS* II, p. 479) et *Id.*, *MH*, 45, 1988, p. 6 (= Masson, *OGS* II, p. 605); cf. aussi Parker, «Theophoric names and the History of Greek religion», p. 67.

86 Cf. Gunning, *RE* XIII, 1927, *s.v.* Lycophron, en particulier col. 2344-2345.

plus grande réputation seulement vers le milieu du VIe siècle av. J.-C.[87] Dans ce sens un décret d'Apollonia du Rhyndakos, prétendant que la conquête du territoire des fondations milésiennes est effectuée sous la direction de l'Apollon de Didymes, est instructif.[88] Même si nous acceptons que, par ce décret, les Apolloniates essayaient de se fabriquer un passé noble, en attribuant leur fondation à une prescription divine, leur «invention» devait avoir l'air convaincant et, par conséquent, devait évoquer des exemples connus. Un décret de la deuxième moitié du IIIe siècle av. J.-C. fourni également un indice important du rôle de l'oracle dans la colonisation milésienne; ce décret transmet la réponse des Milésiens à la demande de leurs colons de Kios d'être exemptés, à cause des difficultés financières, du dévoir d'offrir des phiales à Dieu: ἀξιοῦσιν εἰς τὰς φιάλας, ἃς προσοφείλουσιν τῶι θεῶι, ἀφεθῆναι; ὁ θεός étant certainement Apollon de Didymes. Le même document nous apprend également que ces phiales étaient offertes «selon les dispositions des ancêtres».[89]

Il existe d'autres signes indirects du lien d'Apollon *Iètros* précisément avec l'oracle de Didymes. Un Apollon *Oulios* dont les fonctions semblent analogues, est attesté à Didymes.[90] Notons qu'οὔλιος est connu avec le sens de

---

87 K. Tuchelt, *Branchidai-Didyma*, Mainz am Rhein 1992, p. 25 sq., en particulier p. 38-39. Néanmoins, W.G. Forrest, «Colonisation and the Rise of Delphes», *Historia* 6, 1957, p. 160-175, signale l'absence des récits qui lient les colonies de Milet à l'oracle de Delphes.

88 *Milet* III, Delphinion, no 155 (IIe s. av. J.-C.), l. 13 sq.: Μιλησίοι].(. . .) .ἐκπέμψαντες στράτευμα καὶ εἰς τοὺς / κατὰ τὸν Ἑλλήσποντον καὶ τὴν Προποντίδα τόπους / κρατήσαντες δόρατ(ι) τῶν ἐνοικούντων βαρβάρων κατ- / ώ(ι)κισαν τάς τε ἄλλας Ἑλληνίδας πόλεις καὶ τὴν ἡμετέραν κα- / θηγησαμένου τῆς στρατείας Ἀπόλλωνος Διδυμέως· «Les Milésiens (. . .) envoyant une expédition et s'étant rendus maîtres par le droit de la lance des Barbares indigènes dans les régions de l'Hellespont et de la Propontide, ils fondèrent notre cité et les autres cités grecques, ayant placé leur expédition sous l'égide d'Apollon Didyméen; etc» (trad. O. Curty, *Parentés légendaires*, p. 144); cf. les différentes oppinions sur ce décret, résumées par P. Herrmann, *Milet* VI 1, p. 193 (n. 155).

89 *Milet* III, Delphinion, no 141, l. 33-34: . . . κατὰ τὰ ὑπὸ [τῶ]μ προγόνων συγκείμενα; l. 36-37: . . . καὶ ἀκόλουθα πράσσων τῆι τῶμ προγόνων αἱρέσει; cf. aussi *Milet* VI 1, n. 141, p. 175 avec une traduction.

90 Strabon XIV, 1, 6 (C 635) mentionne que les Milésiens et les Déliens appelaient Apollon *Oulios* et que οὔλειν signifie ὑγιαίνειν. Apollon *Oulios* représente l'hypostase du dieu-guérisseur: cf Wernicke, *RE* II 1, 1895, col. 62 *s.v.*; Oppermann, *RE* XVIII 1, 1939, col. 1999, *s.v.* Oulios 1; Nilsson, *GGR* 1^3, p. 540 avec n. 4; Benedum, *RE* Suppl. XIV, 1974, col. 914, 930 *s.v.* Uliades et Suda *s.v.*; cf. *LSJ*, *s.v.* οὐλή «cicatrice».

«guérisseur» mais également de «funeste, celui qui tue».[91] Cette double nature du dieu se retrouve exprimée, à notre avis, par les attributs d'Apollon *Ièтros* comme archer dans les colonies pontiques: le dieu guérit en tuant le mal, il est un archer amical, le φίλιος du grafitto de Bérézan, mais sa bienveillance doit être invoquée et méritée.[92] Deux fragments de Callimaque reflètent une tradition légendaire selon laquelle le fondateur de l'oracle, Branchos, l'ancêtre de la famille sacerdotale des *Branchidai*, avait chassé une épidémie envoyée aux Ioniens par Apollon en colère contre eux.[93] Les propriétés (*dynameis*), cathartiques et apotropaïques du laurier désignent son utilisation dans les rites de purification et en font un attribut naturel d'Apollon Guérisseur.[94]

---

91 Cf. *LSJ, s.v.* οὔλιος et οὖλος **C;** Chantraine, *DE, s.v.* οὖλος **3**; cf. le terme poétique οὐλόμενος qui peut signifier «perdu, ruiné» dans un sens passif et «pernicieux, funeste» dans un sens actif et qui est de la même famille d' ὄλλυμι: *LSJ, s.v.*, avec référrence à une inscription de Paphlagonie, *SEG* XXXIII, 1108, l. 5-6: οὐλόμενον δὲ δέπας / ὤλεσεν ἠίθεον; «une boisson (litt. une tasse) empoisonnée l'a tué encore jeune garçon (non-marié)»; v. Suda *s.v.* Οὔλιος· ὁ ᾽Απόλλων· ἰατρὸς γὰρ ἦν, σημαίνει δὲ καὶ ὀλέθριος.

92 Sur Apollon comme dieu qui se venge: Détienne, *Apollon, le couteau à la main*, *passim.*

93 Callimachus, Fr. 194, 28-31 (Text, translation and notes by C. A. Trypanis, London, Cambridge, Mass., 1968[2]):

ὤφρων ἐλαίη, τοὺς δὲ παῖδας οὐ Βράγχος
τοὺς τῶν ᾽Ιώνων, οἷς ὁ Φοῖβος ᾠ[ργίσθη,
δάφνῃ τε κρούων κἦπος οὐ τομ[ ]ς
δὶς ἢ τρὶς ε[ἰ]πὼν ἀρτεμέας ἐποίησε;

«Olivier, fol que tu es, est-ce que ce n'est pas en les flagellant de laurier que Branchos, répétant deux et trois fois sa formule…, sauva les fils des Ioniens de la colère de Phoibos!» (trad. E. Cahen, in: *Callimaque*, Paris 1922, p. 168)

Fr. 229, 1-4 :

Δαίμονες εὐυμνότατοι, Φοῖβέ τε καὶ Ζεῦ, Διδύμων γενάρχα
. . . . . .
μηδ᾽ ἀγέλαις τετρ]αṗόδων λοιμὸς ἐπέλθῃ κατάρατος ἅρπαξ,
κοῦρε ποθήτ᾽] ᾧ τρὶς ἐμο[ί]· χὠ μὲν [..]λείτας ἀπό κεν τṛάṗοιτο,
μῆλα δ᾽ ὑπ᾽ εὐ]ηπε[λ]ί̣ης πείο̣να χ̣λ̣ωρὴν β̣ο̣τάνην νέμο̣ι̣τ̣ο·

«O Dieux, célébrés par des beaux hymnes, Phébus et Zeus, créateurs de Didymes ... «Et que la maudite et rapace peste ne s'empare pas (?) des troupeaux. O, jeune homme, qui m'est trois fois cher; et qu'elle (la peste) soit détournée de ... et que les gras moutons paissent en félicité dans l'herbe verte.»

94 Cf. Callimaque, frg. 194, 28-31 (note précédente); cette supposition appartient déjà à Pick, «Thrakische Münzbilder», p. 171; cf. aussi M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin,

En conclusion de notre analyse des documents ayant trait au culte d'Apollon *Ièthros* et ses possibles origines et fonctions, rappelons brièvement ses deux caractéristiques principales. L'épiclèse exprime bien sûr l'association étroite d'Apollon avec l'art de la guérison, qui est un aspect spécifique de la religion apollinienne.[95] Les colons, arrivés dans un nouveau pays, ont dû probablement ressentir une certaine crainte des maladies inconnues. D'autre part, il est essentiel de souligner qu'Apollon *Ièthros* réunissait les fonctions de divinité fondatrice et poliade, en tant que Guérisseur au sens large du terme, le protecteur par excellence de la communauté politique, comme le prouve sa place centrale dans les panthéons d'Istros et Apollonia, ainsi que d'Olbia jusqu'au milieu du VI^{e} siècle av. J.-C.

1. 2 Apollon Δελφίνιος

Apollon *Delphinios* était la divinité principale de Milet, vénérée dans son temple, le *Delphinion*. Son culte était l'apanage de l'association des *Molpoi* dont le président, l'asymnète, plus tard nommé stéphanophore, exerçait la charge éponyme.[96] Son culte est attesté pour des colonies de Milet de la côte

---

New York, 1982, p. 113-134 et n. 105; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, p. 126 sq.

[95] Cf. le début du fameux serment d'Hippocrate: Ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγείαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας, κτλ.; Pynd., *Pyth.* V 5, 63; Callim. *Hymn.* 45; Aristoph., *Av.*, 584; cf. aussi Nilsson, *GGR* I^{3}, p. 538-544; K. Pollak, *Die Heilkunde der Antike*, Düsseldorf, Vienne 1969, p. 30; cf. Blumenthal, *RE* XVIII 1, 1939, col. 2340-2343, *s.v.* Paian: Apollon Paian est spécifiquement un dieu du *katharsis* et guérisseur.

[96] Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 130, nn. 341 - 346; F. Graf, «Apollon Delphinios», *MH* 36, 1979, p. 2-22, et en particulier p. 7-8, pour le lien étroit avec la vie et les institutions politiques à Milet. L'auteur souligne l'impossibilité de déterminer avec sûreté quelle est l'étymologie et la signification de l'épiclèse, en démontrant que le lien, à première vue évident, avec le dauphin et la navigation, ne se confirme pas par l'étude des particularités de son culte. Dans sa vénération se distinguent deux domaines mutuellement liés: le rapport avec les bases politiques et juridiques des cités ainsi que la protection des éphèbes, particulièrement lors de la dernière étape du passage initiatique vers la société des hommes. Graf émet l'hypothèse d'une éventuelle origine prédorienne d'Apollon *Delphinios*: *ibid.* p. 21-22.

septentrionale du Pont-Euxin et il est particulièrement important à Olbia.[97] Jusque récemment, Apollon *Delphinios* n'était pas attesté pour la côte occidentale du Pont, mais une nouvelle inscription d'Odessos avec une dédicace à Apollon *Delphinios* remet en question cette absence.[98]

À Istros, l'épiclèse *Delphinios* d'Apollon n'est pas attestée épigraphiquement, mais on retrouve son symbole, le dauphin, sur l'emblème de la cité, connue par des monnaies et des documents officiels et représentant un aigle sur un dauphin (souvent l'aigle attaque le dauphin). **(Planche II, *fig.* 3; Planche IV, *fig.* 1)** Ce παράσημον se rencontre aussi à Olbia (seulement sur les monnaies) et à Sinope (sur des timbres amphoriques et des plaques de bronze également).[99] Il est peu probable que cette scène doive être interprétée dans le contexte de la vie quotidienne des colonies pontiques. Il faut voir en elle surtout un sens sacral. Le dauphin était un symbole d'Apollon et particulièrement d'Apollon *Delphinios*. L'aigle était l'oiseau sacré de Zeus et les deux cultes ont une grande importance à Milet et dans ses colonies.[100] À Istros, Zeus *Polieus* et Apollon *Ièthros* étaient les deux divinités associées par excellence à la vie politique. Le décret honorifique d'Aristagoras cité au début de ce chapitre le confirme; la décoration sculptée de la stèle souligne cette association. Au milieu du fronton on voit l'emblème d'Istros, l'aigle attaquant un dauphin et Aristagoras avait successivement exercé les deux grands sacerdoces de la cité, de Zeus *Polieus* et d'Apollon *Ièthros*.[101] La place principale qu'occupent Zeus, Apollon et Artémis à

---

97 Burkert, «Olbia and Apollo of Didyma: a new oracle text», p. 49- 60; F. Graf, «Das Kollegium der Μόλποι von Olbia», *MH* 31, 1974, p. 209-215; Russjaeva, *Cultes*, p. 41-46.

98 Cette inscription est conservée au Musée archéologique de Varna (notre transcription: [- - -]P̣A ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΔΕΛΦΙΝΙΩΙ / [- - -]ΑΘΡΑ). À en juger d'après la forme des lettres, l'inscription date, selon nous, du IV^{e} ou III^{e} s. av. J.-C.

99 Cf. *SNG*, IX, BMC Pl. XVII-XXVII; *SNG* XI, The William Stancomb Collection, Pl. XVII, XX (monnaies d'Olbia) et *SNG* IX, BMC, Pl. L-LIV; *SNG* XI, The William Stancomb Collection, Pl. XXXIV-XXXV (monnaies de Sinope); P.O. Kariskovskij, «Pour la représentation de l'aigle et du dauphin sur les monnaies de Sinope, de Histria et d'Olbia», in: *NAP* 1982, Kiev, p. 80-98.

100 Cf. *supra* note 93: Callim. frg. 229; Ehrhardt, *Milet*, p. 130; Russjaeva, *Cultes*, p. 29-70.

101 V. *supra* p. 14: l. 18 sq.: ... Διὸς τοῦ Πολιέως ἀναλαβὼν / στέφανον καὶ ἱερησάμενος εὐαρέστως ὑπὸ πάντων ἐπῃνήθη τῶν πο- / λειτῶν, εἶτα παραγεν[ηθε]ὶς ἐπάγγελτος καὶ τὸν ἐπώνυμον τῆς πόλεως/ ’Απόλλωνος ἀναδεξάμ[ενο]ς στέφανον κτλ., et sur les monnaies d'Istros avec le type de l'aigle sur dauphin: Pick, *Münzen* I, 1, p. 65-152; P.O. Kariskovskij, «Pour la représentation de l'aigle et du dauphin sur les monnaies de Sinope, de Histria et d'Olbia», in: *NAP* 1982, Kiev, p. 80-98. D'après l'auteur russe, les deux symboles, de Zeus et Apollon, sont réunis dans cet emblème et le fait que l'aigle attaque le dauphin n'est pas un argument qui contredit la nature sacrée de la

Didymes, dans le sanctuaire d'Apollon *Delphinios* à Milet, de même qu'à Olbia, plaide incontestablement en faveur de l'origine milésienne de l'association dans le culte des deux divinités à Istros.[102]

Deux seules monnaies de bronze d'**Apollonia** portent au revers des petits dauphins entre les bras d'une croix incisée et donc insiffisant pour affirmer qu'Apollon *Delphinios* y était présent.[103]

1. 3 Apollon Φωλευτήριος

Une inscription à Istros révèle une nouvelle épiclèse d'Apollon qui est un *hapax*: Φωλευτήριος.[104] Gravée sur une stèle de marbre, elle a été retrouvée dans la zone sacrée d'Istros près du temple d'Aphrodite et datée, selon les indices paléographiques, du III^e^ siècle av. J.-C. Comme l'éditeur ne manque pas de remarquer, cette épiclèse pourrait se rapporter au verbe φωλεύω / φωλάζω qui signifie «glisser dans un trou, une cavité, se cacher», d'où, «hiberner» et qui caractérise les habitudes des animaux et surtout des lézards, des serpents et des ours. Les substantifs φωλεός, «caverne où vivent les animaux sauvages, tanière, terrier, trou» et qui peut également signifier «école», et φωλητήριον, «place pour des réunions secrètes» fournissent une autre possibilité d'interpétation de l'épithète.[105]

Un lien a été suggérée avec le titre φώλαρχος qui apparaît dans un groupe d'inscriptions d'Élée / Vélia, datées de la deuxième moitié du I^er^ siècle ap. J.-C., découvertes dans un édifice, interprété comme sanctuaire d'Asclépios ou d'Apollon *Oulios.* Une des inscription (n^o^ 4) dénomme le philosophe du V^e^ siècle av. J.-C. Parménide, dont le patronyme, fils de Pyrès, est suivi par le titre Ouliadès, signe de la relation avec le culte ionien d'Apollon *Oulios*. Le

---

scène. Il évoque le symbole de Cyzique, le thon qui était parfois représenté attaqué soit par un aigle, soit par des monstres mythologiques.

[102] Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 155-157 et pour le culte de Zeus à Olbia: Russjaeva, *Cultes*, p. 55-65.

[103] I. Karajotov, «Le monnayage d'Apollonia à la lumière des découvertes les plus récentes», in: *Studia in honorem Alexandri Fol*, *Thracia* XI, Sofia 1995, p. 400, fig. 3a, 3b, nr 3 du catalogue: sur la photo nous avons pu distinguer deux petits dauphins.

[104] *ISM* I, 105: ᾽Απόλλωνος Φωλευτη / ρίου.

[105] *LSJ s.v*. φωλάζω (= φωλεύω); Arist. *Hist.anim.* II 11, 503 b 23: φωλεύει δὲ καθάπερ οἱ σαῦροι; Chantraine, *DE, s.v*. φωλεός; chez Pollux et Hésychius, *s.v*. φωλεός et φωλητήριον désignent notamment οἱ τῶν θιασωτῶν ou τῶν συνόδων οἴκοι ou διδασκαλεῖον.

philosophe est appelé aussi φυσικός, terme désignant, depuis Aristote, les présocratiques. Les trois autres inscriptions fournissent une liste de médecins qui tous portent le nom «Oulis» et le titre de φώλαρχος.[106] Dans une étude d'onomastique, O. Masson a démontré que les noms Oulis et Oulios sont caractéristiques de l'Asie Mineure ionienne et, sans doute, dérivés de l'épiclèse du dieu guérisseur Apollon *Oulios*, de même que le titre Ouliadès de Parménide.[107] Il existe plusieurs hypothèses expliquant le titre de φώλαρχος: comme le chef d'une association médicale d'inspiration pythagoricienne ou comme dirigeant de l'école médicale de Vélia, ou alors comme serviteur dans le temple qui n'est pas nécessairement médecin.[108] Sur la base d'une analyse des significations de φωλεύω, φωλ(ε)ία, φωλάς dans les sources littéraires, S. Musitelli a opté pour celui d'ἀρχιερεύς; il s'agirait d'un sacerdoce lié au φωλεός comme équivalent d'ἄβατον/ἄδυτον, la partie sacrée et impénétrable du temple, vraisemblablement celui d'Asclépios ou d'Apollon *Oulios* ou des deux divinités *synnaoi*.[109]

G. Sacco considère comme assez probable le lien de l'épiclèse attestée à Istros avec le titre φώλαρχος à Élée, rappelant qu'Istros et Élée sont toutes les deux colonies ioniennes, respectivement de Milet et de Phocée. Elle interprète Φωλευτήριος en rapport avec le sens «cacher, mettre à l'abri, protéger» du verbe φωλεύω.[110] En tant qu'adjectif dérivé de *nomen agentis*, Φωλευτήριος aurait signifié «celui qui protège, qui met à l'abri». Apollon *Ièthros* serait ainsi vénéré comme Φωλευτήριος, la divinité qui protège contre le mal.[111]

La suggestion de G. Sacco est acceptée par J.G. Vinogradov et intégrée à une hypothèse qui cherche à établir les voies de pénétration de la doctrine orphico-

---

106 G. Pugliese Carrateli, ΦΩΛΑΡΧΟΣ, *PP* 88, 1963, p. 385-386 (première édition de P. Ebner, *Rassegna Storica Salernitana* 23, 1962, p. 4-6 [*non vidimus*]); cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 78, 1965, 490: 1. Οὔλις Εὐξίνου Ὑελήτης ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει τοθ' 2. Οὔλις Ἀρίστονος ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει σπ' 3. Οὔλις Ἱερωνύμου ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει υμς' 4. Πα[ρ]μενείδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός.

107 O. Masson, «Le culte ionien d'Apollon Oulios d'après des données onomastiques nouvelles», *JS* 1988, p. 173-183, en particulier p. 176-181. (= Masson, *OGS* III, p. 23-31).

108 G. Pugliese Carratelli, *art. cit.*, p. 386; G. Sacco, «ΦΩΛΕΥΤΗΡΙΟΣ-ΦΩΛΑΡΧΟΣ», *RFIC* 109, 1981, p. 39-40.

109 S. Musitelli, «Velia. The Meaning of ΦΩΛΑΡΧΟΣ», *PP* 193, 1980, p. 241-256. Cf. *SEG* XXX, 1225.

110 Cf. Hesych. 1093, 1, *s.v.* : φωλεύει· οἰκουρεῖ, κρύπτε(τα)ι.

111 G. Sacco, *art.cit.*: sur la base de l'épithète d'Istros l'auteur suggère que la φωλαρχία était probablement «una carica templare consistente nell'ufficio di preposto al sanatorio». Cf. M. Leiwo, *Arctos* 16, 1982, p. 45-55.

pythagoricienne à Olbia et Istros par l'intermédiaire des représentants de l'école philosophique et médicale fondée par Parménide à Élée dans la première moitié du V^e siècle av. J.-C. D'abord Vinogradov rejette à juste titre l'interprétation de Pippidi de l'inscription d'Apollon *Pholeutèrios* à Istros comme dédicace. L'épigraphiste russe signale la disposition de cette courte inscription dans un petit champ de la partie supérieure de la stèle, l'absence du nom de dédicant et la forme du génitif, rare dans les dédicaces, et propose d'y voir une borne (*horos*), destinée à marquer le domaine d'Apollon *Pholeutèrios* sur le *téménos* d'Istros.[112] Le fait qu'Apollon *Pholeutèrios* aurait eu un domaine sur le *téménos* indique son importance et sa popularité à cette époque. Cherchant ensuite un intermédiaire concret de l'introduction du culte à Istros, Vinogradov l'attribue à l'activité dans les cités pontiques des médecins-philosophes de l'école éléate (φωλεός), dévoués au culte du dieu guérisseur. Le savant russe relève la présence à Olbia au V^e siècle av. J.-C. d'un citoyen d'Élée, connu à travers une épitaphe et il met ce fait en rapport avec les tablettes «orphiques» trouvées à Olbia et datées de la même époque.[113] D'autre part, Vinogradov évoque également un décret callatien de la deuxième moitié du III^e siècle av. J.-C. en l'honneur d'un certain [Zôïlo]s fils d'Aristôn, d'Élée,[114] qui, à son avis, était un médecin-éléate et, en outre, frère d'Aristôn d'Élée, un des trois grands disciples de Parménide et chefs de l'école éléate, nommé dans l'inscription citée ci-dessus.[115] Aristôn d'Élée avait vécu, d'après les estimations de Vinogradov, à la même époque, à savoir le III^e siècle av. J.-C.

Si les objections de Vinogradov au fait que l'inscription d'Istros soit une dédicace nous semblent justifiées et, sa proposition de voir dans le monument une borne, digne d'être retenue, l'association du culte de *Pholeutèrios* avec l'activité du citoyen d'Élée, connue de l'inscription callatienne, ne nous paraît pas suffisamment argumentée.

Nous adhérerions volontiers à l'interprétation de Φωλευτήριος à partir de la signification «éviter le mal, se cacher du mal» du verbe φωλεύω en sous-entendant un aspect actif suggéré par l'épithète: le souhait que la divinité

---

112 J.G. Vinogradov, *art. cit.*, p. 138, la met en parallèle notamment avec l'nscription qui délimite de la même façon le domaine de Phorkys, la divinité marine: *ISM* I, 106: Φόρκυος.

113 J.G. Vinogradov, «Heilkundige Eleaten in der Schwarzmeergründungen», in: *Festschriftt für W. Schuller*, Konstanz 2000, p. 133-138; pour les tablettes orphiques cf. *infra* le chapitre *Dionysos*, p. 169.

114 *ISM* III, 8.

115 Cf. *supra* note 106.

repousse le mal ou qu'il cache du mal.[116] Il est également certain que φώλαρχος à Élée désigne le chef d'un collège médical lié au culte d'Asclépios ou d'Apollon *Oulios*. Pour ce qui est du rapprochement de l'épiclèse Φωλευτήριος avec φώλαρχος proposé par G. Sacco et acceptée par J.G. Vinogradov, c'est une hypothèse captivante; toutefois, il nous semble loin d'être prouvé pour l'instant, que le culte de Φωλευτήριος était lié avec une association de médecins et avec l'art de guérison et qu'il s'agissait d'une autre épithète pour Apollon *Ièt*ros / Apollon *Oulios*.

Dans ce sens, nous considérons que d'autres interprétations de l'épiclèse, aussi peu assurées, auraient autant le droit d'être exprimées. D.M. Pippidi avait déjà rappelé dans son commentaire le rapport qu'Apollon entretenait avec les lézards et ses fonctions de Σαυροκτόνος («Tueur de lézards») et il avait suggéré une possible association avec l'épiclèse Φωλευτήριος, à supposer qu'elle provienne du verbe φωλεύω.[117] D'ailleurs, cette suggestion nous a amenée à nous interroger sur la possibilité que l'épiclèse *hapax*, dérivée du φωλεύω dans le sens de «glisser, se cacher dans un trou, hiberner», corresponde à l'aspect chthonien dans la personnalité multiforme d'Apollon, un aspect du dieu qui est moins souvent mis en évidence et discuté. Rappelons que le pays des pieux Hyperboréens, où le dieu se retirait pendant les mois d'hiver, pendant lesquels Dionysos régnait à Delphes, était située selon certaines versions au nord du Danube.[118] On peut supposer enfin, en rapport avec le terme φωλητήριον «place

---

[116] Cf. *e.g. Suda*, 563, 4, avec le sens «éviter, se cacher de»: ὁ κροκόδειλος φωλεύει τὰς χειμερίνας ἡμέρας μ᾽ κατὰ γῆς κεκρυμμένος; et *s.v.* φωλεύουσι· κρύπτουσι.

[117] D.M. Pippidi, «À propos du culte d'Apollon à Istros», in: *Stélè*. Volume à la mémoire de Nikolaos Kontoleontos, Athènes 1980, p. 40-43; *Id.*, *ISM* I, 105 comm.; cf. Pline, *Hist. nat.* XXXIV 70: « … fecit (Praxiteles) et puberem Apollinem subrepenti lacertae communus sagitta insidantem, quem sauroctonon vocant.»; cf. *supra* note 105, la citation d'Aristote, *Hist.anim.* II 11, 503 b 23.

[118] Cf. Hdt. IV, 33; Rostovtzeff dans son étude sur *La peinture antique décorative*, p. 289-290 sq., évoque les fonctions chthoniennes d'Apollon en soulignant que ce rôle d'Apollon est ancien en Grèce et qu'il est en rapport avec la représentation du soleil comme l'origine et le dernier lieu de repos de l'âme. Les mythes des Hyperboréens, d'après lequels les gens justes sont emportés après la mort dans le paradis d'Apollon, le pays des Hyperboréens, sont porteurs également d'une signification chthonienne; cf. aussi Tzv. Lazova, «The Hyperborean Apollo. Paleobalkan realia in the ancient cultural tradition», *Thracia Pontica* 5, 1991, p. 195-208, qui discute aussi l'aspect chthonien d'Apollon exprimé par les légendes des Hyperboréens; Z. Goceva, «Le mythe des Hyporbéréens et le rivage thrace pontique», *Thracia Pontica* 1, 1982, p. 207-212.

pour des réunions secrètes», un lien entre l'épiclèse *Pholeutèrios* et des réunions secrètes d'un thiase des dévots de la divinité, par exemple *Hébdomaïstai*.

2. Autres sources concernant le culte d'Apollon dans les colonies milésiennes

À part la dédicace à Apollon *Iètros*, le culte d'Apollon est connu à **Tyras** aussi grâce au monnayage. La tête du dieu apparaît au droit d'une émission de bronze du IV^e^ siècle av. J.-C. où son attribut, la lyre, est illustré au revers. Le portrait d'Apollon figure aussi au droit des bronzes du I^er^ siècle av. J.-C.[119]

Dans les inscriptions et sur des monnaies d'**Istros** Apollon est présent dès l'époque classique. Néanmoins, les particularités de son culte le font remonter à la fondation de la cité, à savoir le milieu du VII^e^ siècle. L'épiclèse *Iètros* est vraisemblablement signe du lien avec l'oracle de Didymes et les traditions religieuses des premiers colons.[120] Son prêtre était le magistrat éponyme de la cité. On connaît un temple d'Apollon qui abritait les décrets, les contrats et les autres documents officiels. Un décret de proxénie conclut par une clause selon laquelle la stèle doit être exposée dans le sanctuaire d'Apollon et que son bénéficiaire sera invité auprès de son prêtre. C'est dans le temple d'Apollon que s'accomplissait le rite de ξένια pour les étrangers honorés par la cité[121]. À Istros

---

119 Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 174, Pl. XXVIII, 14; p. 176, Pl. XXVIII, 19.

120 Pour le culte d'Apollon à Didymes et Milet, cf. dernièrement Ehrhardt, *Milet*, p. 138, nn. 474a-484 avec bibliographie.

121 *ISM* I, 6 (datée, d'après l'écriture, du III^e^ s. av. J.-C.), l. 2 et 3: καὶ ἀναθεῖναι ἐν τῶι ἱερῶι ’Απόλλωνος; l. 7 / 8 καλέσαι δὲ αὐτὸν καὶ πρὸς τὸν ἱερέα τοῦ ’Απόλλωνος;

ISM I, 28, l. 7-13: le décret doit être exposé dans le temple d'Apollon et son bénéficiaire - invité auprès du prêtre d'Apollon: τὸ δ[ὲ ψήφισμα τοῦτο ἀναγραφῆ] / ναι εἰς στήλην λε[υκοῦ λίθου καὶ ἀνατεθῆναι] / εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ ’Απ[όλλωνος· τὸ δὲ ἀνάλωμα] / δοῦναι τὸν τ[αμίαν ἀφ’ ὧν χειρίζει αὐτὸς εἰς] / τὰς ἀποσστ[ολὰς τῶν πρέσβεων καὶ εἰς τὰ ξέ] / [ν]ια· κα[λέσαι δὲ αὐτὸν καὶ πρὸς τὸν ἱερέα] / [τοῦ ’Απόλλωνος - - - - -]

ISM I, 34, l. 3 / 4 (II^e^ s. av. J.-C.): une copie du décret doit être déposée dans le temple d'Apollon *Iatros*, dans le lieu le plus en vue près de l'autel d'Apollon: καὶ ἀναθεῖ[ναι ἕνα μὲν ἐν τῶι ἱερῶι ’Απόλλω]-/ νος τοῦ ’Ιατροῦ, [ἐν ἐπιφανεστάτωι τόπωι παρὰ τὸν βωμὸν] / τοῦ ’Απόλλωνος, ἕ[να δὲ ἐν τῆι ἀγορᾶι·] κτλ.

étaient célébrés aussi les *Thargèlia*, une fête en l'honneur d'Apollon et Artémis, répandue surtout dans le monde ionien. La seule attestation se trouve dans un décret honorifique pour un architecte de Byzance: le bénéficiaire du décret devait être honoré pendant les *Thargèlia* avec une couronne en or dans le théâtre et la stèle était exposée dans le temple d'Apollon.[122]

La fête des *T(h)argèlia* en l'honneur d'Apollon et Artémis et le mois *T(h)argèlion* faisaient partie du calendrier de Milet.[123] À Olbia, le mois *Thargèlion* est attesté avec les autres mois du calendrier olbien par un graffite sur le fragment d'un skyphos daté du milieu du V^{e} siècle av. J.-C., ensemble avec une dédicace à Apollon *Delphinios, Iatros, Thargèlios, Lykeios*.[124] À la différence de Milet où se retrouvent les formes ioniennes Ταργήλιος/Ταργήλια, à Istros et à Olbia sont attestées les formes attiques Θαργήλιος / Θαργήλια.[125] Cette différence indique probablement une influence athénienne qui n'est pas surprenante après le milieu du V^{e} siècle, époque où la puissance maritime d'Athènes s'étend jusqu'aux cités pontiques. L'épiclèse *T(h)argèlios* pour Apollon n'est pas encore apparue dans l'épigraphie des cités du Pont Gauche mais elle ne surprendra pas pour les colonies milésiennes.

Des liens d'Istros avec des grands oracles d'Apollon ne sont pas attestés pour l'instant, à l'exception d'une consultation de l'oracle de Calcédoine. Par un

---

ISM I, 65, (*terminus ante quem*: l'année 100, Hiller v. Gaertingen, *Syll.*^{3} II, p. 339: deuxième moitié du II^{e} s. av. J.-C. D'après D.M. Pippidi: deuxième moitié du III^{e} s. av. J.-C.). C'est un décret honorifique d'un architecte de Byzance. Le bénéficiaire du décret serait honoré pendant la fête des *Thargelia* avec une couronne en or dans le théâtre d'Istros, l. 39: la stèle serait posée dans le temple d'Apollon; l. 43-44: le personnage honoré serait invité pour le rite de ξένια dans le temple d'Apollon.

122 *ISM* I, 65, l. 30. Pour la fête attique-ionienne des *Thargélia* cf. Fiehn, *RE* V A, 1934, col. 1287-1304, *s.v.* Thargelia; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 179-198.

123 Ehrhardt, *Milet*, p. 113, n. 142; *LSAM*, 49, l. 27 (une inscription de 130 av. J.-C.); *Milet* I 9, 368, l. 9: un décret honorifique autour du I^{er} s. av. J.-C. (*non vidimus*); Rehm, *Didyma*, 39, l. 2: II^{e} s. av. J.C.; la fête: *LSAM*, 50, l. 20, datée de 450 / 49 av. J.-C.

124 J.G Vinogradov et A.S. Russjaeva, «Le culte d'Apollon et le calendrier d'Olbia», in: *IASP*, Kiev 1980, p. 19-65 (= *SEG* XXX, 977; Dubois, *IGDOP*, 99), sur la bordure du fond du vase: Ἀπόλλ(ωνι) Δηλφινί(ωι) (*sic*!), Ἰατροῖ (*sic*!), Θαργηλί(ωι), Λυκεί(ωι) Ἀνδόκιδος. Sur la surface médiane du fond du vase sont inscrits les noms de tous les mois du calendrier olbien (cf. Appendice 3, n. 1).

125 Pour les formes ionienne et attique: A. Scherer, *Zur Laut- und Formenlehre der milesishen Inschriften*, München 1934, p. 24 et 37; B. Bondesson, *De sonis et formis titulorum Milesiorum Didymaeorumque*, Lund 1936, p. 97 et 37.

décret, daté du III^e siècle av. J.-C., le Conseil et le peuple istrien décident d'envoyer une délégation afin de consulter l'oracle d'Apollon *Chrestèrios* sur l'introduction du culte de Sarapis dans leur cité.[126]

La tête d'Apollon couronnée de laurier est représentée sur les plus anciennes monnaies de bronze d'Istros, datées du IV^e siècle av. J.-C. par B. Pick et de la fin du V^e siècle av. J.-C. par C. Preda[127]. Il s'agit d'un type de monnaies de bronze où se distinguent deux groupes. Dans le premier au droit apparaît Apollon assis sur un omphalos, avec une flèche dans la main droite et la main gauche appuyée sur un arc. Au revers figure l'emblème de la cité, l'ethnique et le nom abrégé du magistrat monétaire (ΑΡΙΣΤΑ).[128] B. Pick identifie le magistrat avec Aristagoras fils d'Apatourios du décret honorifique, dont il situe l'activité au II^e siècle av. J.-C.[129] L'image du dieu de cette émission est nouvelle pour Istros; cette représentation d'Apollon se retrouve seulement sur les monnaies du magistrat, dont le nom commence avec ʾΑριστα- et sur certaines imitations postérieures et plus grossières où le nom du monétaire n'apparaît pas.[130] B. Pick y reconnaît Apollon comme protecteur de la cité et sauveur d'un malheur concret; en l'honneur d'un événement heureux aurait été frappée une émission spéciale à l'instar des émissions «de célébration» avec les portraits de Dionysos à Maronée, d'Héraclès à Thasos et du Grand Dieu à Odessos. Le numismate allemand suppose que cette représentation était empruntée aux monnaies des Séleucides où, surtout d'Antiochos I à Antiochos IV, une image identique était le type principal. On la retrouve aussi sur les monnaies de Sinope: un Apollon assis sur un omphalos comme type monétaire, seulement ici il est Citharède.[131]

Le décret d'Aristagoras a été daté par D.M. Pippidi du milieu du I^er siècle av. J.-C. sur la base de critères paléographiques.[132] Sans chercher à identifier le monétaire avec Aristagoras fils d'Apatourios, C. Preda situe l'émission également au I^er siècle av. J.-C. sur la base des particularités stylistiques. Dans le cadre de ce type, Preda distingue un deuxième groupe qu'il date à l'époque romaine, au début du I^er siècle ap. J.-C., représentée par 3 exemplaires avec au

---

126 *ISM* I, 5, datée d'après l'écriture du III^e s. av. J.-C.: v. *infra* le chapitre *Divinités égyptiennes*, p. 243-244.

127 Pick, *Münzen* I, p. 151, n^o 458 - 462, Pl. II, 24. Sur la base de la ressemblance avec les statères d'or de Philippe II, Pick date ces monnaies d'Istros au IV^e s. av J.-C.

128 Preda - Nubar, *Descoperirile monetare* , p. 43 sq., n^o 541-571, Pl. IV, 9 et VI, 6.

129 Pick, *Münzen* I, 1, p. 153, n^o 478 sq.; Pl. III, 4. Cf. *supra* p. 14: *ISM* I, 54.

130 Pick, *Münzen* I, 1, n^o 480, 481.

131 Pick, *Münzen* I, 1, p. 153.

132 *ISM* I, 54.

droit un Apollon assis sur un omphalos avec flèche et arc, et au revers Dionysos debout avec thyrse et canthare, accompagné par une panthère.[133] Sur les monnaies impériales d'Istros apparaît souvent un Apollon Citharède, debout, de face, vêtu d'un chiton long, regardant vers la droite, tenant une patère dans sa main droite et une lyre dans sa main gauche.[134]

Sur un relief de marbre dont seule la partie droite est conservée, daté par son éditeur S. Lambrino du IVe siècle av. J.-C. sur la base des traits stylistiques et par M. Alexandrescu-Vianu vers la fin du IIe siècle av. J.-C., Apollon est représenté entre Zeus et Artémis. Le dieu est debout, de face, ayant derrière lui un objet rond, interprété par Lambrino comme un omphalos. Le dieu est vêtu d'un chiton long ceinturé et une *chlamys* qui tombe sur le dos; il tient dans sa main droite le plectre et dans sa main gauche une lyre. À gauche, Zeus est assis sur un trône, de profil, tourné vers la gauche. La figure d'Artémis, debout de face à gauche, un carquois au dos, est assez endommagée.[135] **(Planche III, *fig.* 2)**

Lambrino estime que ce relief nous renseigne sur le type iconographique d'Apollon *Ièthros* à Istros, tel qu'il figure sur les monnaies d'Istros et qui aurait été représenté par la statue de bronze dont la base nous a conservé la dédicace de Théoxénos fils d'Hippolochos; en effet, on voit sur la partie supérieure de cette base les traces des deux pieds et d'un support près du pied gauche. **(Planche VII, *fig.* 1)** Lambrino s'était représenté le dieu debout, marchant et portant de son bras gauche un attribut, sans doute la lyre. On remarque cependant une contradiction dans la reconstitution de Lambrino: la lyre du relief et des monnaies est portée par le dieu, il ne s'y appuie pas. De toute façon, les traces conservées sur la base nous semblent insuffisantes pour déterminer avec certitude l'attribut du dieu. Une base de marbre d'Olbia porte une dédicace à Apollon *Ièthros* ainsi que le nom de l'artiste; c'est Stratonidès d'Athènes qui a élaboré la statue de bronze du dieu, comme les traces de bronze dans les trous montrent.[136] Le monument est datée sur la base de l'écriture vers le milieu du IVe siècle av. J.-C. Les traces où étaient posés les pieds de la statue,

---

133 Preda - Nubar, *Descoperirile monetare* , p. 44, nos 553, 563, 564.

134 Pick, *Münzen* I, 1, no 519, Pl. XIV, 26. Selon le numismate allemand, *ibid.*, p. 152, il s'agit d'une imitation des monnaies des Séleucides; *Id.*, «Thrakische Münzbilder», p. 168.

135 S. Lambrino, *art. cit.*, p. 358-361; G. Bordenache, «Histria alla luce del suo materiale scultureo», *Dacia* N.S. 5, 1961, p. 201, fig. 16; M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, no 127, Pl. 57.

136 W. M. Calder III, «Stratonides Athenaios», *AJA* 75, 1971, p. 325-329: Λεωκρά[της . . . 8. . . . .]ου / ’Απόλλων[ι] ’Ιητρ[ῶι] / Στρατωνίδης ’Αθηναῖος ἐπόησε.

ainsi qu'un troisième trou, indiquant que le dieu portait probablement un attribut, sont encore visibles. Il est difficile d'affirmer à partir des traces sur les deux bases que les statues d'Apollon *Iètros* d'Olbia et d'Istros se ressemblaient, mais cette possibilité est parfaitement admissible.[137] Il n'est pas exclu qu'à Istros (comme à Olbia) Apollon *Iètros* ait été représenté comme Citharède. Toutefois, l'épithète τοξοφόρος du graffite de Bérézan et les parallèles avec la statue de Calamis à Apollonia, de même qu'avec les monnaies-flèches, nous incite à opter pour l'hypothèse d'un Apollon *Iètros* archer, qui s'appuie de la main gauche sur une branche de laurier.[138]

À **Tomis**, le culte d'Apollon est attesté par une des rares inscriptions tomitaines de l'époque autonome, datée de la basse époque hellénistique. C'est un décret honorifique, où le dieu lui-même exerce la charge d'éponyme.[139] Le monnayage de Tomis aux époques autonome et impériale témoigne de l'importance d'Apollon dans le panthéon de la cité. Une série de monnaies autonomes, frappées à partir du III^e^ - jusqu'à vers la première moitié du II^e^ siècle av. J.-C., présente au droit la tête d'Apollon couronnée et au revers - un trépied et un chaudron avec le nom de la cité.[140] Les mêmes types apparaissent dans des émissions, datées par Pick de la fin du II^e^ siècle jusqu'à la fin de l'époque autonome.[141] L'image du dieu figure aussi au droit des monnaies impériales dites «pseudo-autonomes» (sans le portrait de l'empereur).[142] Un

---

137 Cf. *ibid.,* p. 329: Calder imagine que l'oeuvre de l'artiste athénien aurait pû inspirer une imitation à Istros.

138 Cette opinion est soutenue par Bordenache, «Histria alla luce del suo materiale scultureo», p. 189 et M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, n^o^ 101, p. 86-87: «il semble que l'attribut, dont le trou de fixation est si petit, n'a pas pu être qu'un rameau de laurier»; le diamètre du troisième trou de la base olbienne est 4, 5 cm (Calder III, *loc. cit.*, note précédente).

139 *ISM* II, 5, datée du II^e^ ou du I^er^ s. av. J.-C., avec photo de très mauvaise qualité: Ἐπὶ ἱέρεω Ἀπόλλωνος [τοῦ μετὰ τὸν δεῖνα] ἄρχοντος εἶπαν. Cf. à Tomis *ISM* II, 36 (2) également, où la prêtrise éponyme est assumée par Déméter. Pour les divinités-éponymes v. L. Robert, *Hellenica* II, p. 51-64; I. Stoian, *REG*, 75, 1962, p. 185-186, n. 230; R.K. Sherk, «The Eponymous Officials of Greek Cities V», *ZPE* 96, 1993, p. 267-295, en particulier p. 283-285.

140 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^o^ 2406, Pl. XXI, 1.

141 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2494, 2495, Pl. V, 26.

142 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^o^ 2499, VI, 9 (Apollon Citharède): n^os^ 2516, 2517, 2518, 2519. Sur les quatre dernières c'est un trépied qui apparaît au revers.

Apollon Citharède est représenté de même au revers des monnaies avec le portrait de l'empereur.[143]

Le lien d'Apollon avec la vie politique se laisse percevoir de nouveau à **Odessos**. Les décrets de l'Assemblée du peuple étaient exposés dans son temple selon les clauses finales de deux décrets de proxénie de l'époque hellénistique.[144]

Un catalogue d'Odessos a été identifié de façon convaincante par Louis Robert comme une liste des prêtres-éponymes.[145] Les noms des éponymes se situent chronologiquement entre 44/43 av. J.-C. et 2/3 ap. J.-C.[146] La question se pose de savoir les prêtres de quelle divinité sont nommés. B. Pick estime qu'il s'agissait des prêtres de *Théos Mégas,* dont la primauté parmi les cultes de la cité est indéniable, d'après les données du monnayage d'Odessos de l'époque autonome et impériale.[147] Pourtant, des arguments en faveur d'Apollon comme la divinité poliade, dont les prêtres étaient éponymes, ne sont pas négligeables. Il est plus vraisemblable qu'à l'instar des autres cités milésiennes de la côte ouest et nord de la Mer Noire, Apollon était la divinité principale des premiers colons et, même si à l'époque hellénistique son culte était éclipsé par celui de *Théos Mégas* comme nous l'apprennent les monnaies, on ne peut pas exclure la possibilité que ses prêtres avaient continué à y exercer l'éponymie. Il faut

---

143 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2612, 2613, XXI, 14; 2614; 2615, 2617 (Antonin le Pieux); Apollon assis sur un rocher, avec lyre dans la main droite (M. Aurèle César), n^{o} 2670, XIV, 30: Apollon debout, tenant un rameau au-dessus du trépied, qui est devant lui, tenant dans la main gauche la chlamyde et l'arc; n^{o} 2778, pareille à 2770 (Septime Sévère); n. 2842, XXI, 24 Apollon avec lyre; n^{o} 2932, XIV, 28 avec rameau, lyre et trépied (Caracalla); n. 2982 Apollon à cheval au galop, avec arc. Apollon apparaît aussi sur les monnaies d'Élagabal et Gordien.

144 *IGB* I^{2}, 41 (cf. *IGB* V n^{o} 5016), datée du III^{e} - II^{e} s. av. J.-C.; *IGB* I^{2}, 43. Ce décret date de l'époque de Sadalas II, qui après la mort de Byrebista, à la fin ou au début de 45, un peu avant la mort de César, avait occupé une partie du royaume gète, voisine d'Odessos. Comme Sadalas est tué en 42 av. J.-C., le décret date de 45/4 - 42 av. J.-C.

145 *IGB* I^{2}, 46: Ἀγαθῆι τύχηι. Οἵδε ἱέρηνται / τῷ θεῶι μετὰ τὴν κάθοδον·(«À la bonne fortune! Tels étaient les prêtres du dieu après le retour» [suit une liste des noms]); Cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 192 sq.

146 *IGB* I^{2}, n^{o} 65 (cf. *IGB* V, n^{o} 5021); le retour de la l. 2: il s'agit du retour des citoyens d'Odessos dans leur cité après la mort de Byrebista à la fin de 45 ou bien au début de 44 av. J.-C. Odessos est occupée et pillée par Byrebista autour de 55 av. J.-C., et les Odessites ont dû quitter leur cité, cf. Dion Chris. 36, 5 : εἶλον δὲ καὶ ταύτην (*scil.* Borysthenidem ou Olbia) Γέται καὶ τὰς ἐν τοῖς ἀριστεροῖς τοῦ Πόντου πόλεις μέχρι Ἀπολλωνίας.

147 Cf. *infra* le chapitre *Théos Mégas*, p. 174-185.

d'ailleurs signaler que la majorité des noms théophores dans la liste est liée à Apollon.

Une inscription du III^e^ siècle ap. J.-C. pourrait fournir d'arguments en faveur de cette deuxième possibilité. L'intitulé nous informe que la fonction de prêtre-éponyme était accomplie par le Grand Dieu qui, en même temps, avait un prêtre. Le Grand Dieu donc aurait pu accomplir (pour une quinzième fois) la charge-éponyme de prêtre d'Apollon:

Οὐετίῳ Γράτῳ καὶ Οὐεττελλίῳ (*sic*) Σελεύκῳ ὑπάτοις, πρὸ ἑπτὰ καλαν- / δῶν Φεβραρίων, ἱερωμένου Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα τὸ πεντεκαιδέκατον, / ἐπὶ συναρχίας Μ(αρκου) Αὐρηλίου Ἀσκληπιάδου (πρώτου) ἄρχοντος· / οἵδε εἰσὶν ἔφηβοι· ὁ πρῶτος τῶν ἐφήβων καὶ πρωτοστάτης καὶ ἐφήβαρχος Μ(ᾶρκος) Αὐρή-/ λιος Αττης Διονυσίου, υἱὸς τοῦ αἱρεθέντος ἱερέως Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα / καὶ Ἀθηνᾶς καὶ Ἡρακλέους, κτλ.

«Sous le consulat de Vettius Gratus et Vitellius Seleucos, le septième jour avant les Calendes du février, sous la prêtrise-éponyme tenue par le Grand Dieu Derzelas pour la quinzième fois, quand M(arcus) Aurélius Asclépiadès était premier archonte du collège des archontes. Ceux-ci sont les éphèbes: le premier des éphèbes, le président et le chef M(arcus) Aurelius Attès fils de Dionysios, fils du prêtre élu du Grand Dieu Derzelas, et d'Athéna, et d'Héraclès, etc.»[148]

Néanmoins, il est possible que l'élection du prêtre a été postérieure à l'éponymie du dieu, comme pense L. Robert.[149] Compte tenu de cette deuxième possibilité, il est difficile de trancher si *Théos Mégas* occupait la prêtrise-éponyme à la place du prêtre d'Apollon ou à la place de son propre prêtre.

La seule épiclèse d'Apollon connue jusqu'à présent à Odessos est *Delphinios*. Bien que ce soit la première attestation pour la côte ouest du Pont-Euxin, sa présence est attendue et met en évidence des traditions milésiennes dans son panthéon.[150]

De l'époque impériale sont connus des documents témoignant des relations des Odessitains avec l'oracle de Claros. L'épitaphe d'un citoyen d'Odessos s'étant rendu à Claros pour consulter l'oracle d'Apollon à cause d'une épidémie dans sa patrie, représente en fait la réponse du dieu.[151]

---

[148] *IGB* I, 47 bis, l. 4-9.

[149] Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1972, n. 300: «nous entendrions que l'éponymie du dieu (vs. 5) prendrait fin avec le choix de ce nouveau prêtre».

[150] V. *supra* p. 36.

[151] *IGB* I^2^, 224 (datée de 164 -165 (y compris) et 168-169): l. 6: κατὰ Κλάρον Ἀπόλλωνα.

Une inscription dans le temple d'Apollon à Claros du IIe siècle ap. J.-C. atteste qu'un délégué d'Odessos s'y était rendu à ses propres frais et qu'il s'était initié aux mystères d'Apollon Clarios.[152] À la même époque les tribus d'Anchialos se sont également adressées à l'oracle.[153]

Dans le monnayage autonome d'Odessos, Apollon est connu par une émission du IIe siècle ou de la première moitié du Ier siècle av. J.-C. Au droit, la tête de la déesse qui était représentée sur des émissions précédentes est remplacée par celle d'Apollon, couronné de laurier.[154] Au revers apparaît un dieu barbu, couché, accompagné par le nom de la cité et une amphore renversée, interprétée par B. Pick comme le parasème d'Odessos.[155] On doit souligner, néanmoins, que l'image d'Apollon est nettement moins fréquente sur les monnaies autonomes d'Odessos que celle de *Théos Megas* et du Cavalier.[156]

Dans le Musée archéologique de Varna se trouve une tête de marbre du Ve siècle av. J.-C. identifiée par certains auteurs avec Apollon.[157] À l'époque impériale à Odessos, l'image du dieu comme Citharède apparaît au revers des monnaies de l'époque de Trajan, Antonin le Pieux, Commode, Caracalla, Sévère Alexandre et Gordien: habillé en chiton long, assis sur une chaise, Apollon tient

---

152 Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922, p. 303-305; Th. Macridy, «Antiquités de Notion II», *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* 15, 1912, p. 36-67, no 16:
[’O]δησειτῶν Εὐω- / [νύ]μου Πόντου ἐπὶ πρυτά- / [ν]εως ’Απόλλωνος τὸ πζ’,
(...) / θεοπρόπος / [Θεοφ?]άνης ’Αριστοκλέους / [...]του γένους ἀρχιερατικός·/ [ἐπρέ]σβευεν ἐκ τῶν ἰδίων, / [ἐπε]τέλεσε καὶ μυστήρια. Juste au-dessous est inscrite la *théoria* et l'initiation aux mystères d'Apollon Clarios d'un *archiereus* de Dionysopolis (*ibid.* no 15).

153 *IGB* I2, 370: un autre oracle d'Apollon à Anchialos; cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 189, nn. 2-5.

154 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, IIIème série du groupe A.

155 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, no 2191, IV, 10 - 2198, IV, 10, 12. Cf. *infra* le chapitre *Théos Mégas*, p. 174 sq.

156 La chronologie de B. Pick est révisée de manière convaincante par D. Draganov qui, grâce à l'étude des contremarques d'Odessos, établit que le monnayage de bronze commence dans la période entre 281 - 270 av. J.-C. avec les types suivants: tête de femme avec *taenia* au droit et le Grand Dieu à demi-couché au revers. Au style ancien des monnaies de bronze d'Odessos, l'auteur ajoute également l'émission avec la tête d'Apollon couronné de laurier au droit et le Grand Dieu à demi-couché au revers, frappées avant 250 av. J.-C. D. Draganov, «Début du monnayage en bronze d'Odessos», *Numismatika* Sofia, 3, 1990 (en bulgare).

157 I. Frel, «Nouveau monument pour la statue d'Apollon de Calamis», *IAI* Sofia, 21, 1957, p. 203-208.

dans sa main droite une branche et dans sa main gauche une lyre.[158] De l'époque romaine date également une statuette de bronze d'Apollon *Toxophoros* du lieu-dit Galata, près de Varna.[159]

Nous voudrions, avec la précaution requise, ajouter à cette série de témoignages archéologiques, un récit de Jordanès, historien latin du VI^e^ siècle, auteur d'une histoire des Goths, désignée habituellement comme *Getica*. Jordanès relate que Philippe II avait entrepris une expédition contre Odessos, pendant laquelle les prêtres de la cité, nommés par lui les «prêtres goths», ouvrirent les portes de la ville, habillés en blanc, avec des cithares dans les mains et, sous l'accompagnement de la musique, adressaient des prières vers leurs dieux. Stupéfiée ou émerveillée, l'armée macédonienne aurait reculé devant ces gens non armés.[160] La tendance archaïsante de la méthode historique de Jordanès est bien connue. C'est ainsi qu'il assimile abusivement

---

158 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2228 et 2229, 2235, XIV, 33: Apollon avec la partie supérieure du corps nue; n^o^ 2242; n^o^ 2256; n^o^ 2256 est identique, mais un trépied apparaît derriere le dieu.

159 L. Ognenova-Marinova, *Statuettes en bronze du Musée national archéologique à Sofia* (statuettes de culte), Sofia, 1975: p. 36, n. 11, fig. 11.

160 Iord. *Get*. X 65: «-qua tempestate Dio storico dicente Philippus inopia pecuniae passus, Odyssitanum Moesiae civitatem instructis copiis vastare deliberat, quae tunc propter vicinam Thomes Gothis erat subiecta. unde et sacerdotes Gothorum illi qui pii vocabantur subito patefactis portis cum citharis et vestibus candidis obviam egressi patriis diis, ut sibi propitii Macedonas repellerent, voce supplici modulantes. quos Macedones sic fiducialiter sibi occurrere contuentes stupiscent et, si dici fas est, ab inermibus terrentur armati. nec mora soluta acie quam ad bellandum construxerant, non tantum ab urbis excidio abstinuerunt, verum etiam et quos foris fuerant iure belli adepti, reddiderunt, foedusque inito ad sua reversi sunt.» («À cette époque, aux dires de l'historien Dion, Philippe, qui traversait une mauvaise passe financière, décide de lever des troupes et de mettre à sac Odessos, une cité de Mésie qui était alors soumise aux Goths en raison de la proximité de Tomi. Ces prêtres goths qu'on appelait «Pieux» en firent soudain ouvrir les portes et sortirent à sa rencontre, avec des cithares et des habits immaculés; dans leurs mélodies, ils suppliaient les dieux de leur patrie de leur être favorables et de repousser les Macédoniens. Ces derniers, lorsqu'ils les voient venir vers eux avec tant d'assurance, sont abasourdis et, si l'on peut dire, eux qui portent des armes, ils sont impressionnés par d'autres qui n'en portent pas. Aussitôt, ils rompirent les rangs - ils s'étaient disposés pour faire la guerre - et non seulement ils renoncèrent à détruire la ville, mais ils rendirent ceux qu'ils avaient pris en dehors de la cité conformément au droit de la guerre. Après avoir conclu un traité, ils rentrèrent chez eux.» trad. O. Devillers (Jordanès, *Histoire des Goths*, Paris 1995, Introd., trad. et notes par O. Devillers).

les Goths aux anciens habitants du nord et de l'ouest de la Mer Noire, aux Gètes en particulier, pour ajouter de l'éclat et de l'ancienneté à l'histoire gothe; d'où le nom même de son ouvrage, *Getica* au lieu de *Gothica.*[161] Ce constat ne rend pourtant pas son récit plus facile à interpréter. À cette étape, il nous semble impossible de répondre à plusieurs questions qui se posent inévitablement, à savoir s'il y avait eu effectivement une expédition de Philippe II contre Odessos, s'il y avait des prêtres des Gètes dans la cité et quelle divinité ils servaient. Ce récit pourrait éventuellement être lié avec l'expédition de Philippe II contre le roi des Scythes, Athéas, en 339 av. J.-C.[162] Si nous nous permettons de faire référence ici à cet épisode, préservé dans un ouvrage tardif, sans pour autant lui attribuer la valeur de preuve, c'est à cause des connotations le rapprochant du cercle mythologique apollinien. Rappelons notamment le barde apollinien Amphion qui construit les murs de Thèbes avec la musique de sa flûte, ainsi que la capacité magique d'Orphée, lui aussi un dévot d'Apollon, à soumettre avec sa musique la nature entière.[163] L'existence d'une musique sacrée, de type apollinien, chez les Gètes, est mentionnée également dans un fragment de 46 livre de *Philippika* de Théopompe, conservé chez Athénée.[164] F. Jacoby date le

---

161 Cf. O. Devillers, in: Jordanès, *op. cit.* p. XXI sq. *Introduction*.

162 Justin IX 2, 10; Eschine III 128; cf. P. Alexandrescu, *StudClas* 9, 1967, p. 81 sq.

163 Cf. *e.g.* Menander Rhet., Περὶ ἐπιδεικτικῶν, 443, 1-10: ὁ γὰρ Ὀρφεὺς ὁ δι' αὐτὸν εὐδόκιμος εἰς τοσοῦτον εὐμουσίας προῆλθεν, ὥστε καὶ θηρία συλλέγειν, εἰ πλήττοι τὴν λύραν, καὶ λίθους κινεῖν καὶ πᾶν ὁτοῦν καταθέλγειν πιπτούσης εἰς αἴσθησιν αὐτῶν τῆς ἁρμονίας. Ἀμφίονος μνημονεύσεις, Ἀρίονος, ὅτι ὁ μὲν τὰς Θήβας ἐτείχισε τῇ λύρᾳ τὰς πέτρας μετάγων, ὁ δὲ τὸ Τυρρηνικὸν ἔπλευσεν ἐπὶ δελφῖνος ὀχούμενος. ἀνοίσεις δὲ τὰ ἐγκώμια ἐπὶ τὸν μουσηγέτην, ὡς παρ' ἐκείνου λαμβανόντων τὴν μουσικήν. «Orphée, qui était illustre grâce à lui (Apollon), s'est tant perfectionné dans l'art de la musique qu'il rassemblait les animaux sauvages, lorsqu'il jouait de sa lyre, et qu'il faisait bouger les pierres et enchantait toute chose dont les sens étaient touchés par cette harmonie. Tu mentionneras Amphion et Arion, en rappelant comment l'un a construit Thèbes avec la lyre en déplaçant des pierres, et comment l'autre a traversé la Mer Tyrrhénienne monté sur le dos d'un dauphin. Tu dois consacrer tes éloges au Guide des Muses, puisque c'est de lui qu'ils avaient acquis leur musique».

164 Theop. *FGrHist* 2 B 115 F 216 (244) (= Athen. XIV 24, p. 627 D-E): Θεόπομπος δ' ἐν τεσσαρακοστῇ ἕκτῃ τῶν Ἱστοριῶν ''Γέται'', φησί, ''κιθάρας ἔχοντες καὶ κιθαρίζοντες τὰς ἐπικηρυκείας ποιοῦνται''. «Théopompe, dans le livre 46 de ses *Histoires*, dit: "Les Gètes mènent les négociations diplomatiques en tenant des cithares et jouant de la musique."» ; cf. A. Fol, «Recherches sur les sources grecques pour l'histoire de la Thrace ancienne. IV. Théopompe, *Hellenika* et *Philippika*», *GSU-IF*, 69, 1980, p. 11-43 (en bulgare), notamment p. 23; cf. aussi Étienne de Byzance, *s.v.* Γετία· νόμοι δὲ Γετῶν τὸ ἐπισφάγειν τὴν γυναῖκα τῷ ἀνδρί, καὶ ὅταν

fragment en 342 av. J.-C. suivant la structure de l'ouvrage de Théopompe, mais A. Fol croit qu'une rencontre de Philippe II avec les Gètes n'a pas pu se produire avant 339, l'année de l'expédition du roi macédonien contre Athéas.[165]

Bien que les questions et les incertitudes autour de ces deux témoignages soient abondantes, il nous semble important de les évoquer et de souligner qu'ils s'inscrivent parfaitement, l'un autant que l'autre, dans l'ensemble des documents désignant la place principale d'Apollon dans les cités grecques pontiques occidentales. Ils corroborent également l'idée selon laquelle les valeurs religieuses de ces cités se forgeaient dans une synergie entre les traditions apportées par les colons et le contexte culturel du pays thrace.

À **Apollonia**, le nom même de la cité indique sa divinité principale. L'épiclèse *Ièthros* témoigne que son culte remonte à l'époque des premiers colons. Son temple était le principal sanctuaire où l'on déposait les documents officiels, comme nous informe notamment un décret honorifique daté des III^e^ - II^e^ siècles, qui a été emporté à Odessa (en Ukraine) mais dont l'attribution à Apollonia est la plus vraisemblable.[166] Dans un article consacré aux deux nouveaux décrets retrouvés dans les environs d'Ahtopol et datés du IV^e^ siècle av. J.-C. sur la base des particularités paléographiques, A. Avram démontre d'une façon convaincante que leur attribution à l'ancienne Agathopolis est peu probable et justifie par un rapprochement terminologique leur appartenance à Apollonia.[167] Les deux décrets contiennent la clause d'exposition des stèles

---

ἐπικηρυκεύωνται κιθαρίζειν. «Les Gètes ont le coutume de sacrifier la femme sur le tombeau du mari et de jouer à la cithare quand ils mènent des négociations diplomatiques.»

165 A. Fol, *loc. cit.* (note précédente).

166 *IGB* I^2, 391, l. 9 - 10: [εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ ᾽Από]λλωνος. Boekch l'attribue à Odessos et Uvarov à Olbia. Pour l'attribution plus probable à Apollonia cf.*ibid.* le commentaire de G. Mihailov et A. Avram, «Zu zwei inschriften aus Agathopolis», in: K. Bosnakov, D. Boteva (éds.), *Jubilaeus* V: In honorem Prof. Dr. Margaritae Tacheva, Sofia 2002, p. 17-22.

IGB I^2, 388 (la restitution de la l. 17 nous parraît justifiée) : [- - - - - - ἐν τῶι ἱερῶι τοῦ ᾽Απόλλων]ος. (le décret provient de Callatis ou Mesambria)

167 Les deux documents ont été publiés par feu V. Velkov: «Le port de la colonie grecque Agathopolis», *Thracia Pontica* 5, 1994, p. 105-112, et les deux honorent des délégués dans d'autres cités. Le premier mentionne un délégué à Odessos et l'auteur remarque en particulier que la graphie de la cité avec un sigma se rencontre seulement sur les monnaies d'Odessos du IV^e^ s. av. J.-C.; Avram, *art. cit.*, pour sa part, doute qu'Agathopolis à l'époque hellénistique ait eu le statut de *polis* et doute, par conséquent, que les institutions mentionnées, le Conseil et l'Assemblée, aient pu apartenir à cette ville.

dans le sanctuaire d'une divinité, qui, probablement, était Apollon.[168] La clause finale d'un décret de Callatis du III^e siècle av. J.-C. en l'honneur d'un Apolloniate, Stratônax fils de Lygdamis, engagé dans une mission diplomatique auprès d'un roi hellénistique (probablement Antiochos II), invite les magistrats d'Apollonia à poser la copie du décret dans une place de choix dans le temple d'Apollon[169]:

29 ἀποστεῖλαι δὲ τοὺς στρατα[γοὺς τὸ]
[ἀ]ντίγραφον τοῖς ᾽Απολλωνιατᾶν ἄ[ρχουσι]
καὶ παρ⟨α⟩καλέσαι αὐτοὺς τὸν ἔπαιν̣[ον ἀνα]-
[θέ]μεν εἰς τὸ τοῦ ᾽Απόλλωνος ἱερὸ[ν τὸν τό]-
πον ἐπιτάδειον ἐκλεξαμένου̣[ς·]

«(...) que les stratèges envoient la copie aux magistrats des Apolloniates et les invitent à exposer l'éloge dans le temple d'Apollon, en choisissant l'endroit qui convient.»

Le temple est mentionné aussi dans un décret honorifique de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. dont le titulaire était Hégésagoras fils de Monimos, le navarque de la flotte istrienne, ayant prêté aide aux Apolloniates attaqués par les Mésambriens.[170] La cité décide de couronner le navarque pendant les *Dionysia* et de lui faire dresser une statue représentant un guerrier sur un éperon de navire dans le sanctuaire d'Apollon:

1 [῾Εδ]οξε τῆι βουλῆι̣ καὶ τῶι δήμωι· τῶν συνέδρω[ν]
[γ]νώμη· ἐπειδὴ σ̣υ̣μβέβηκεν τήν τε πέραν [χώ-]
ρ̣αν (-) Μεσημριαν̣ῶν πόλεμον ἀνεπάγγελτον
ἡ̣μῖν ἐξενεγκά̣ν̣των καὶ πολλὰ καὶ μεγάλα ἀσε-
5 [β]ησάντων εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ ᾽Απόλλωνος καὶ εἰς
τοὺς ἐσχάτους κινδύνους ἀγαγόντων τὴν πόλιν̣,
᾽Ιστριανοὶ συνγενεῖς καὶ φίλοι καὶ εὖνοι ὑπάρχον-
τες τοῦ δήμου ἐξαπέστειλαν πλοῖά τε μακρ[ὰ]
καὶ στρατιώτας τοὺς βοηθήσοντες ἡμῖν, τά-

---

168 Avram, *ibid.*: décret n^o 1, l. 8-9: ... [καὶ ἀνα] / γραφ⟨ὴ⟩ τεθῆι εἰς τὸ ἱ[ερὸν τοῦ ᾽Απόλλωνος- - - - - - - - - - - - --] ; décret n^o 2, l. 4-5: ὅπως δ᾽ ἂν καὶ [τὸ ψήφισμα τόδε εἰς τελαμῶνα ἀναγράψαν] / τεθῆι εἰς τὸ ἱε[ρὸν τοῦ ᾽Απόλλωνος, κτλ.].

169 *ISM* III, 7. Vu le lieu de découverte de l'inscription, l'éditeur croit que nous avons non pas le décret exposé à Callatis, mais la *copie* envoyée naguère à Apollonia et égarée ensuite à Kostena Rjaka.

170 *IGB* I2, 388 bis*.

10 ξαντες ἐπὶ τούτων ναύαρχον αὐτοκράτορα ʿΗ-
γησαγόραν Μονίμου κτλ.

«Il a plu au Conseil et au peuple; les *synedroi* ont émis la proposition. Étant donné que les Mésambriens ont envahi la *chora* autour sans déclarer la guerre et ont accompli de nombreux et de grands actes d'impiété dans le temple d'Apollon et ont entraîné la cité dans des dangers extrêmes, les Istriens demeurant parents, amis et bienveillants à l'égard du peuple, ont envoyé des navires longs et des soldats pour nous aider, mettant à la tête de la flotte avec les pleins pouvoirs Hégésagoras fils de Monimos, etc.»

L'inscription nous apprend que la flotte mésambrienne avait attaqué et pillé le temple d'Apollon mais que la ville même a été épargnée par cette première attaque. On est tenté donc de conclure avec L. Robert que le temple d'Apollon se trouvait à l'extérieur de la ville, peut-être sur une île, tandis que la ville même était située sur la presqu'île où se trouve la ville actuelle de Sozopol.[171] Une information chez Strabon cependant contredit cette conclusion puisqu'il affirme qu'Apollonia, la colonie des Milésiens, a été bâtie dans sa plus grande partie sur une île où se trouvait le temple d'Apollon dont M. Lucullus avait pris la statue pour l'emporter au Capitole.[172] Il n'est pas exclu que la presqu'île où est située l'actuelle Sozopol était une île dans l'Antiquité. L'inscription suggère pourtant que le sanctuaire se trouvait isolé par rapport à la cité et que pour cette raison il était seul exposé au pillage. Il y a deux petites îles en face du Sozopol — St Cyrique et St Jean — mais ni l'une ni l'autre n'ont bénéficié de fouilles systématiques jusqu'à présent. Des sondages ont permis de trouver sur l'île St Cyrique quelques restes antiques parmi lesquels notamment un fragment de chapiteau ionique.[173] Une interpétation moins convaincante serait de supposer que les Mésambriens n'avaient pas pillé le sanctuaire principal d'Apollon dans la ville même, mais un autre sanctuaire qui se trouvait à l'extérieur des murs.

---

171 J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1961, 419.

172 Strabon VII, 6, 1: εἶτ''Απολλωνία ἐν χιλίοις τριακοσίοις σταδίοις, ἄποικος Μιλησίων, τὸ πλέον τοῦ κτίσματος ἱδρυμένον ἔχουσα ἐν νησίῳ τινί, ⟨ὅπου⟩ ἱερὸν τοῦ 'Απόλλωνος, ἐξ οὗ Μϝαρκος Λεύκολλος τὸν κολοσσὸν ἦρε καὶ ἀνέθηκεν ἐν τῷ Καπετωλίῳ τὸν τοῦ 'Απόλλωνος, Καλάμιδος ἔργον. «Ensuite Apollonia, colonie milésienne, à 1300 stades: la majeure partie de l'agglomération se trouve dans une petite île qui contient le sanctuaire d'Apollon d'où Marcus Lucullus a enlevé la statue colossale d'Apollon, œuvre de Calamis, qu'il a dédiée dans le Capitole.» En tout cas, notons: Strabon rapporte que le sanctuaire se trouvait sur une île.

173 Nous devons cette information au responsable du Musée archéologique de Sozopol, M. D. Nedev.

Les plus anciennes monnaies d'Apollonia ont au droit une ancre dressée et au revers la tête d'Apollon.[174] **(Planche I, *fig.* 2)** Sur les monnaies plus tardives, presque toutes du IIe siècle av. J.-C., Apollon est représenté entier, assis ou debout. Apollon assis est une imitation du type fréquemment représenté sur les monnaies des Séleucides qui circulaient dans la région pontique occidentale. Sur les monnaies impériales de bronze apparaît une image similaire, avec une branche de laurier dans la main droite; quelques types iconographiques pourraient être des imitations d'une statue, notamment les monnaies en bronze de Gallus et Volusianus où Apollon apparaît nu avec une branche et un arc sur une colline.

À **Anchialos**, dont l'importance augmente seulement à l'époque romaine et notamment à l'époque de Trajan, le culte d'Apollon est attesté par un relief figurant le dieu tenant dans sa main gauche une patère au-dessus d'un autel et dans la main droite une cithare au-dessus d'un petit autel. La dédicace à Apollon est faite par un Thrace, Aulozenès fils d'Aulozenès (Αυλουζενης Αυλουζενεος), pour son propre salut et celui de ses vignes.[175]

Une dédicace à Apollon Καρσηνος est faite par Apollonios fils de Eptaikenthos de Bizyé, stratège à Anchialos, à l'époque du roi thrace Roemetlkas II (19 ap. J.-C.-26 ap. J.-C.)[176]:

[’Απόλλω]νι Καρσηνωι θε-
[ῶι μεγά]λωι εὐξάμενος
[καὶ ἐπιτ]υχὼν τὸν βωμὸν
[ἀνέθηκ]ε ’Απολλώνιος
[Επταικ]ενθου Βιζυηνὸς
[στρατη]γὸς ’Αγχιάλου
[καὶ Σελ]ληικῆς καὶ Ρυσι-
[κῆς ὑπέ]ρ τε ἑαυτοῦ καὶ
[γυναι]κὸς Λεοντοῦς καὶ
[τέκνω]ν ἐπὶ Ροιμηταλκου
[Θρᾳκῶ]ν βασιλέως.

«Apollonios fils d'Eptaikenthos, originaire de Bizyé, stratège d'Anchialos et de *Sellètica*, et de *Rysica*, a consacré l'autel au grand dieu Apollon *Karsènos*, maintenant que sa prière a été exaucée, pour lui-même, son épouse Léontô et ses enfants, à l'époque du roi Rhoemetalkas.»

---

174 B. Pick, *art. cit*., p. 167; F. Imhoof-Blümer, *Monnaies grecques*, Amsterdam 1883, p. 235, 28-33; 236, 36-42, II, 51.

175 *IGB* I2, 374 (cf. *IGB* V no 5132).

176 *IGB* I2, 378.

Une épiclèse Καρζηνος est connue pour Zeus en Paphlagonie.[177] Il y avait une ville appellée dans les différentes sources Κάρσος, Καρσώ, Carsion, en Scythie Mineure et une autre ville nommées Carsaleon dans Hemus de nord d'Anchialos, avec lequel l'épithète pourrait être liée.[178] Apollonios fils d'Eptaikenthos, d'origine thrace comme le démontre son patronyme, stratège d'Anchialos, est connu par deux autres inscriptions: une dédicace à Apollon Πακτυηνος de Byzié[179] et la dédicace d'un autel d'Abritus[180], dont la divinité destinataire est inconnue. D'autres monuments, mis au jour dernièrement et susceptibles de nous apporter de précieuses informations, proviennent d'un site près de Burgas, sur le mont Siloto. Le site n'a pas été fouillé systématiquement, mais lors des travaux de construction effectués un bon nombre de monuments archéologiques fut mis au jour: des reliefs du Cavalier Thrace datés de l'époque romaine (trois jusqu'à présent), des fragments de statuettes, des monnaies (bronzes d'Apollonia; un trésor de 120 drachmes d'argent d'Apollonia datées de la première moitié du IV^{e} siècle av. J.-C.; une monnaie de bronze de Mésambria du II^{e} siècle av. J.-C. avec la figure d'Athéna *Promachos*; monnaies de l'époque impériale: de Iulia Domna à Justinien). Sur la base de ces vestiges, les archéologues du Musée archéologique du Burgas ont conclu qu'à Siloto y avait un sanctuaire et qu'au moins à l'époque romaine la divinité adorée était le Cavalier thrace. Nos connaissances concernant le caractère de la divinité vénérée dans ce sanctuaire furent enrichies par la découverte sur le même site d'une statuette de marbre (presque 1 m. de grandeur) d'Apollon Citharède. Seule la partie inférieure, depuis la taille, est conservée; on voit que le dieu est vêtu d'un chiton long et d'un *himation* et qu'il porte une lyre dans sa main gauche. La base comporte une dédicace à Apollon (sans précison d'une épiclèse) de la part d'Apollonios fils d'Eptaikenthos.[181] Il s'agit sans aucun doute du stratège d'Anchialos, qui a fait la dédicace à Apollon *Karsènos* et

---

177 *BCH* 21, 1897, 98 n. 12 (= Detchev, *Sprachreste*, p. 229) qui ajoute aux noms thraces Καρζας, Καρζεις.

178 Cf. Detchev, *Sprachreste*., *s.v.*, p. 232 sq.; *IGB* I^{2}, 378*, le commentaire.

179 Citée par Mihailov *IGB* I^{2}, 399 comm. p. 367 et *IGB* II, 743 comm.: [’Απόλλ]ωνι Πα[κτυ]ηνῳ ἀνέ[θηκε]ν ’Απολλώνι[ος Ε]πταικενθου [Βιζυη]νὸς κτλ.

180 *IGB* II, 743.

181 P. Kjaskina, «Sur un objet archéologique non-étudié dans le territoire de Burgas», *INMB* 3, 2000, p. 106-115, fig. 2. (en bulgare); malheureusement l'auteur n'a pas vu le monument qui pour l'instant n'a pas fait l'objet d'une publication scientifique; Kjaskina reproduit une photo de journal et rapporte une lecture non-publiée de l'inscription).

l'autre provenant de Byzié, à Apollon *Paktyènos*.[182] Le parallèle est d'autant plus instructif que l'épiclèse *Karsènos* apparaît dans la dédicace gravée sur un des reliefs du Cavalier thrace, qui provient probablement du même site. Le nom de la divinité qui porte l'épiclèse *Karsènos* manque puisque l'angle gauche du relief est cassé.[183] L'enseignement des deux documents, à savoir la dédicace d'Apollonios fils d'Eptaikenthos à Apollon *Karsènos* et la statuette d'Apollon du Siloto, consacrée par ce même stratège d'Anchialos, a amené P. Kjaskina à proposer la restitution du nom d'Apollon avant l'épiclèse et à exprimer l'hypothèse que dans le sanctuaire du mont Siloto était vénéré notamment Apollon *Karsènos*.[184]

Les fouilles à venir confirmeront ou infirmeront l'hypothèse de l'archéologue bulgare, dans la mesure où quelques doutes subsistent autour de la provenance du même sanctuaire du relief du Cavalier avec la dédicace à Apollon *Karsènos*.

Néanmoins, quelques conclusions importantes peuvent être tirées de la mise en parallèle de ces monuments. Les monnaies d'Apollonia indiquent qu'un sanctuaire, consacré à une divinité locale, anonyme ou dont le nom reste inconnu, fonctionnait sur le mont Siloto au moins dès l'époque classique (Kjaskina mentionne dans son article qu'il subsiste de vestiges de l'âge de fer, mais elle n'en cite pas d'exemples). La nature de la divinité thrace a permis le syncrétisme avec Apollon, mais il est difficile à préciser à quelle époque ce rapprochement s'est produit. Le caractère thrace du culte d'Apollon *Karsènos* est reconnaissable à travers l'épiclèse de type «toponymique», et à travers l'iconographie du Cavalier thrace, adoptée par les monuments votifs à l'époque romaine.[185] Le sanctuaire était sans aucun doute réputé dans la région, pour que le stratège d'Anchialos, Apollonios fils d'Eptakeinthos, y fasse une

---

182 Cf. *supra* note 179 et *IGB* I^2, 402 et *infra* le chapitre *Zeus et Héra*, p. 157 (une dédicace à Zeus *Patrios* de la part de Léontô épouse d'Apollonios fils d'Eptaikenthos).

183 P. Kjaskina, *art. cit.*, p. 109-110, fig. 3 (sur la base de la publication du monument par V. Gérassimova, «*Ex-voto* du village Orlov Dol, près de Jambol», *Godi[nik na Narodnija arheologiceski muzej*, X, 1997, p. 357-359 [*non vidimus*]). Kjaskina affirme que la personne ayant trouvé le relief l'avait assurée que le monument provient du sanctuaire du mont Siloto et, donc, la provenance indiquée dans la publication de Gérasimova (des environs de Jambol, à 100 km de la côte) est inexacte.

184 P. Kjaskina, *art. cit.*, p. 110: au-dessus du relief: [’Απόλλωνι] Καρσηνῳ; au-desous du relief: Γαιανὸς εὐχαριστήριον.

185 Cf. *infra* le chapitre *Cavalier thrace.*, p. 240, pour d'autres exemples d'épiclèses liées à des localités.

consécration; Apollonios était un dévot fervent de la divinité thrace solaire identifiée à Apollon, comme le suggère aussi la dédicace de Bizyé.

Les liens d'Anchialos avec l'oracle de Claros au IIe siècle ap. J.-C. sont attestées par une inscription de laquelle on apprend que les quatre tribus d'Anchialos — Ἐγελείς, Ἡρωίς, Βακχίς, Τονζείς — ont consacré à certaines divinités des statues selon les prescriptions d'Apollon *Kolophonios*. Apollon, que les tribus d'Anchialos ont consulté chacune pour soi ou toutes pour différentes questions pendant une année difficile[186], avait donné évidemment plusieurs oracles (l. 6). Un relief de Tvârdica représente Apollon nu, tenant une cithare et plectre, avec au dessous la dédicace suivante: Θεῷ ἁγνῷ / [Ἀπόλλωνι---].[187]

3. Épiclèses d'Apollon dans les colonies de Mégare

3. 1 Apollon Pythien

Apollon occupe une place très importante dans le panthéon de Callatis et les caractéristiques de son culte témoignent des traditions de sa métropole. La divinité principale de Mégare était Apollon et, plus précisément, Apollon Pythien, vénéré sous l'épiclèse argienne Πυθαεύς.[188] Le portrait du dieu

---

186 *IGB* I, 370; cf. nº 224 d'Odessos où il s'agit d'une épidémie.

187 *IGB* 2, 386. L. Robert, *Bull. ép.* 1960, 173 n. 242, conteste la remarque de G. Dunst, *Litztg* 79, 1958, p. 762 [*non vidimus*], qu'Apollon Citharède n'a jamais été représenté nu, en rapportant des exemples d'Apollon Citharède nu.

188 Cf. *supra* note 1; Hannel, *Megarische Studien*, p. 89: Apollon Πυθαεύς est l'Archégète des Doriens d'Argos qui s'étaient emparés de Mégare. À Mégare est vénéré aussi un Apollon *Lykeios* (*IG* VII 35) et c'est un indice des traditions communes avec Argos. L'ancien temple est remplacé à l'initiative de l'empereur Hadrien (117-138), par un nouvel édifice de pierre blanche, mais la statue vénérée dans le temple est archaïque. La fête des *Pythia* était célébrée à Mégare (Schol. Pind. *Ol.* VII 157, *Nem*. III 147, V 84), et le fait que dans les inscriptions la fête est appellée *Pythaia* (*IG* VII 48, VII 106, IV2 629) prouve qu'à Mégare l'épiclèse d'Apollon était Πυθαεύς, la forme spécifiquement argienne. D'après le témoignage de Paus. I, 42, 5, Apollon est vénéré à

prédomine sur les monnaies de Mégare.[189] Les relations privilégiées avec Delphes sont bien attestées et ses expéditions colonisatrices étaient précédées par une consultation de l'oracle.[190]

Les documents épigraphiques et numismatiques démontrent qu'Apollon Pythien était très probablement vénéré aussi à Callatis, même si l'épiclèse n'est attestée ni sous la forme Πυθαεύς, ni sous celle de Πύθιος. Cette hypothèse est soutenue per les liens de Callatis avec l'oracle de Delphes attestées par une série de réponses oraculaires ainsi que la présence des Callatiens dans deux décrets honorifiques de Delphes du III^e siècle av. J.-C.: un décret honorifique pour Hiéron fils d'Apollôdoros, Callatien, daté vers 265-260 av. J. -C.[191] et un décret gravé sur le socle du trésor de Mégare et daté de l'archontat de Damosthénès, en 263/2 av. J.-C.[192] pour Héracleidès et Sostratos, fils d'Hiéron.[193]

Quelques inscriptions fragmentaires de Callatis semblent conserver des réponses du dieu de Delphes aux Callatiens. Le n^o 48 du *Corpus* des inscriptions callatiennes est une stèle opistographe. Sa face A contient une inscription du IV^e siècle av. J.-C. qui est particulièrement importante pour l'histoire religieuse de la cité puisqu'elle transmet une liste de divinités. La lecture de cette inscription pourrait s'avérer importante pour l'interprétation de la face B de la stèle qui contient une réponse oraculaire du II^e siècle av. J.-C.:

Col. a ----------
---------- ΕΠΙ

Mégare sous les épiclèses Πύθιος, Δεκατηφόρος et Ἀρχηγέτης. Cf. Hannel, *Megarische Studien*, p. 162 sq.; W. Burkert, *art. cit.*, n. 1.

189 Head *HN*2, 393.

190 Hannel, *Megarische Studien*, p. 170 - 172; pour la fondation d'Héraclée cf. D. Ascheri, «Über die Frühgeschichte von Herakleia Pontike», in: F.K. Dörner, *Forschungen an der Nordküste Kleinasiens*, 1. Herakleia Pontike. Forschungen zur Geschichte und Topographie, Denkschr. Wien 106, 1972, p. 9-34; I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, p. 73-77.

191 *FdDelphes* III 2, 207 (daté de l'archontat de Charixénos II, peut-être de 265/4 av. J.-C.); v. F. Lefèvre, «La chronologie du III s. à Delphes, d'après les Actes amphictioniques (280-200)», *BCH* 119, 1995, p. 181-182 et 185.

192 *FdDelphes* III 1, 158, daté de l'archontat de Damosthénès de 263/2 av. J.-C. v. F. Lefèvre, «La chronologie du III s. à Delphes, d'après les Actes amphictioniques (280-200)», *BCH* 119, 1995, p. 178, n. 35.

193 E. Bourguet, lisait (Ἥτ)ρονος. Pippidi, *Scythica Minora*, p. 134, n. 16, fait état de la lecture de G. Daux.

[-] Θέμιτι
[’Αγοραίαι· Πυθῶδε τῶι ’Απόλλωνι σωτήρια?] πέμπειν.
[῾Υπὲρ -] ὁ θεὸς
[ἔχρεσε λόϊογ καὶ ἄμεινον εἶμεν· ’Απόλλωνι ?] Νομίωι,
[Διονύσωι - - - ?, ῾Ερμεῖ --- ?, Πανὶ -- ?, Νύ]μφαις
[-]ΛΕΟΝ
[-]Σ καλ-
[λιερεῖν ? -]
- -
- -
- -
- -

Col. b

- -
- -
- -
[- ’Ασκλαπίωι ?],
῾Υγιε[ίαι- --]
ΑΣ καὶ πο[-]
θύειν καὶ καλ[λιερεῖν- - - - - - - - - - - - - - Ποσειδῶ]-
νι ’Ασφαλεῖ, ’Από[λλωνι ’Αποτροπαίωι - - - - - - - - -]
῾Υπὲρ τᾶς λε[ιτουργίας ? - - - - - - - Διὶ ῾Υπάτωι],
λόϊογ καὶ ἄμεινο[ν εἶμεν· - - - - - - - - - - - - - - - - -]
Γᾶς ἱερόν ΗΚΑ[-]
[῾Υ]πὲρ τῶ[ν-]
- - - - - - ΗΣ -
- -

Le parallèle avec une réponse de l'oracle delphique à un citoyen de Paros permet aux éditeurs d'affirmer que la pierre conserve les prescriptions d'Apollon de Delphes aux Callatiens.[194]

Une autre réponse oraculaire, déjà publiée par D.M. Pippidi, peut être associée à la précédente; il s'agit non seulement du même type de document

194 Avram, Lefèvre, «Les cultes de Callatis», p. 10 et n. 4: N. Kontoléon, «Νέαι ἐπιγραφαὶ περὶ τοῦ ’Αρχιλόχου ἐκ Πάρου», *AEph*, 1952, p. 32-95 (cf. *Bull. ép.*1955, 178).

mais il est aussi contemporain, puisqu'il est daté du IIe siècle av. J.-C. Sa gravure aurait été exécutée par le même lapicide[195]:

Πυ[θίου ᾽Απόλλωνος χρησμοί]
4 ῾Ο θεὸς ἔ[χρησε λόϊγ καὶ ἄμεινον εἶμεν]
Θέμιτι ᾽Αγ[οραίαι, Διὶ ᾽Αγοραίωι ?, ῾Ερμεῖ ᾽Αγοραί]-
ωι, ᾽Αφροδίτα[ι ᾽Αγοραίαι θύειν καὶ καλλιερεῖν πρὸ]
τῶν ἐπὶ βουλ[ευτηρίωι εἰκόνων ?].
῾Ο θεὸς ἔχρεσε [λόϊογ καὶ ἄμεινον εἶμεν]
᾽Αθάναι ῾Υπερδ[εξίαι, Διὶ ῾Υπερδεξίωι, ᾽Απόλλω]-
[ν]ι ᾽Αποτροπα[ίωι, - - - - - - - - - - - - Ποσειδῶ]-
[νι] ᾽Ασφαλεῖ [θύειν καὶ καλλιερεῖν- - - - - -]
῾Υπὲρ Ε[- - - - - - - - - - - - - - - - - - -]

«Oracles d'Apollon Pythien.

Le dieu a répondu qu'il était meilleur et préférable de sacrifier avec de bons auspices à Thémis Agoraia, [Zeus Agoraios?, Hermès Agoraios,] Aphrodite Agoraia, [devant leurs statues situées auprès du Bouleutèrion?].

Le dieu a répondu qu'il était meilleur et préférable de sacrifier avec de bons auspices à Athéna Hyperdexia, [Zeus Hyperdexios, Apollon] Apotropaios [- - -] Poseidon Asphaleus - - -

En ce qui concerne - - -» (trad. A. Avram)

Aux précédentes inscriptions s'ajoute une troisième, datée elle aussi du IIe siècle av. J.-C., éditée pour la première fois par T. Sauciuc-Saveanu et disparue depuis.[196] On reprend ici la restitution proposée par A. Avram et F. Lefèvre[197]:

- -
ΑΥΤΟ[- ἀπο ?]-

---

195 *ISM* III, 49. **(cf. ici Planche VI, *fig.* 1)** Publiée par D.M. Pippidi, *BCH* 86, 1962, p. 517-523, avec photo (= *Id.*, «Inscription oraculaire à Callatis», *Scythica Minora,* p. 131-137, avec photo pl. XII / 1 et «Une hypothèse sur le temple de la Concorde à Callatis», *idid.* p. 189, v. *infra* le chapitre *Personnifications*, note 12); à partir de la nouvelle inscription, Avram et Lefèvre, «Les cultes de Callatis», p. 13-15, proposent cette nouvelle restitution.

Cf. *Bull. ép.* 1964, 288; 1970, 401; *SEG* XXIV, 1031 et XXV, 747; Graf, *Nordionische Kulte,* p. 172, n. 84 [*SEG*, XXXV, 839]; J.G. Vinogradov, *Bull. ép.*1990, 577; G. Thériault, *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques,* 1996, p. 53-54.

196 *ISM* III, 50; *Dacia* 9-10, 1941-1944, p. 296-297, nº 1, avec photo peu utilisable: transcription en majuscules.

197 Avram, Lefèvre, *art. cit.*, p. 15-16.

δέξονται ΒΡΙΘΟ[- - - - - - - - - - - - - - - - - -]
Καλλατιαν[οὺς θύειν καὶ καλλιερεῖν κα]-
τ’ ἐνιαυτὸν ΜΑ[- - - - - - - - - - ἐν τῶι *mensis*]
μηνὶ ὁ θεὸς ἔχ[ρησε λόϊογ καὶ ἄμεινον εἶμεν]
[. .]ΠΡΩΤΟΝΙ *vacat*

Pour ce qui est de la liste des divinités de la face A du nº 48, l'hypothèse que ce texte pourrait être l'acte officiel sanctionnant le réaménagement de l'espace sacré au cours de ce siècle nous semble parfaitement justifiée, compte tenu des observations des archéologues selon lesquelles tous les édifices du *téménos* de Callatis datent du IVe siècle av. J.-C.[198] (cf. la stèle avec la réponse oraculaire ici **Planche V, *fig.* 1**)

Au témoignage éloquent des documents épigraphiques pour la place importante d'Apollon Pythien dans le panthéon de la cité s'ajoutent les arguments de la numismatique. Les monnaies autonomes de bronze de Callatis présentent au droit la tête d'Apollon couronnée de laurier et au revers un trépied avec une branche de laurier et l'ethnique.[199] **(Planche V, *fig.* 2)** Ainsi, des documents très fiables, des inscriptions et des monnaies, complètent l'information du Pseudo-Scymnos selon laquelle les Héracléotes ont fondé Callatis après avoir consulté un oracle: Κάλλατις, ἀποικία Ἡρακλεωτῶν γενομένη κατὰ χρησμόν.[200]

À Callatis, Apollon a été vénéré aussi comme Ἀποτρόπαιος comme le suggèrent les restitutions très probables de la ligne 7, nº 48 B, col. b, et les lignes 9-10 du nº 49. Par contre, la supposition que le dieu y portait aussi l'épiclèse Νόμιος d'après la restitution à la ligne 5 du nº 48 B, col. a, devrait attendre de nouvelles confirmations dans l'épigraphie de la cité.[201]

---

198 Avram, Lefèvre, *art. cit.*, p. 21: «Le fait que l'autre face de la stèle ait plus tard été utilisée pour transcrire des réponses de l'oracle pythique, auquel les Callatiens avaient visiblement souvent recouru, autorise-t-il à penser que cette entreprise fut accompagnée préalablement d'une consultation à Delphes? Il est à ce jour impossible de répondre à ces questions.».

199 Pick, *Münzen* I, 1, p. 91. Groupe III (monnaies de bronze autonomes, datées de 281-72 av. J.-C., nos 227, 228, 229, 230, I, 23, 231, 232, 233, I, 23). Au droit: la tête d'Apollon avec une couronne de laurier et au revers le trépied entre deux branches de laurier. Le laurier et le trépied sont par excellence des emblèmes de la pratique divinatoire delphique: P. Amandry, «La mantique apollinienne à Delphes», Paris 1950. p. 126 sq.

200 Ps.-Scymnos 761 - 763 (= *GGM* I 227).

201 L'épithète *Nomios* convient à Pan, Hermes ou Apollon; cf. Krischan, *RE* XVII 1, 1936, col. 829-831; M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, 1985, p. 457, 468, 476; *SEG* XX, 736 et XXVIII, 693.

3. 2 Apollon ’Αγυεύς

Une inscription du début de notre ère atteste l'épiclèse *Agyeus* à Callatis. La fonction du *basileus*, l'éponyme de Callatis, est remplie par Apollon *Agyeus*[202]:

2 [’Επὶ βασιλέος ’Α]πόλλωνος ’Αγυέος το[ῦ]
[μετὰ τὸν δεῖνα μηνὸς] Πεταγειτνίου νουμη-
[νίαι ἔδοξε Καλλα]τιανῶν τᾶι βουλᾶι κα[ὶ]
[τῶι δάμωι· κτλ.]

«Sous le basileus Apollon Agyeus suivant l'éponymie d'Untel, le premier jour du mois Pétageitnios, il a plu au Conseil et au peuple des Callatiens, etc» (trad. A. Avram)

L'*agyeus*, une colonne pointue, est une ancienne image du dieu, plus tard perçue comme son autel, qu'on posait sur les routes.[203] Cook souligne que la plus ancienne forme de l'omphalos à Delphes était un bloc de calcaire percé par un *agyeus*; la représentation de l'omphalos dans l'art grec était celle d'une réplique en marbre exposée à l'extérieur du temple.[204] Dieuchidas, l'historien mégarien du IVe siècle av. J.-C., estime que l'érection des colonnes-*agyeus* était une tradition plutôt dorienne.Les données de la numismatique semblent lui donner raison.[205] Pausanias mentionne qu'à Mégare un Apollon nommé

---

202 *ISM* III, 30. À la l. 2-3 il s'agit d'une éponymie divine (voir un exemple analogue au no 38), identifiée par Robert, «Inscriptions grecques», *Istros* 2, 1936, p. 1-5; *Id.*, *Hellenica* 2, 1946, p. 52; cf. *ibid.*, n. 1: «il pouvait, naturellement, au lieu de τοῦ [μετὰ τὸν δεῖνα], être dit: τοῦ [δευτέρου ou τρίτου κτλ. μετὰ τὸν δεῖνα]». Pour cette raison il faut rejeter la théorie de Hanell, *Megarische Studien*, p. 155, selon laquelle le *basileus* éponyme aurait été remplacé à l'époque impériale par le prêtre d'Apollon ou par des rois thraces.

203 V. Reisch, *RE* I 1, 1894, col. 909-913, *s.v. Agyieus*; Wernicke, *RE* II 1, 1895, col. 41-42, *s.v.* Apollon; A.B. Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, vol. II, Cambridge 1925, p. 160-166; Farnell, *Cults* IV, 371 sq.; B.C. Dietrich, «Reflections on the Origins of the Oracular Apollo», *BICS* 25, 1978, p. 1-18 en particulier p. 9 sq.; *Id.*, «Some Evidence from Cyprus of Apolline Cult in the Bronze Age», *RhM* 121, 1978, p. 3; V . Fehrentz, «Der antike Agyieus», *JDAI* 108, 1993, p. 123-196; *LIMC* II, *s.v.* Apollon.

204 Cook, *op. cit.*, p. 169 sq.; une tradition littéraire attribue la colonne *agyeus* à Dionysos ou à Dionysos et Apollon ensemble. On trouve aussi Agyeus comme épiclèse de Zeus (Cook, *op. cit.*, p. 164); cf. Paus X 5, 7 sq. qui relate une tradition locale, selon laquelle l'oracle avait été fondé par Pagasos et Agyeus, fils des Hyperboréens.

205 L. Piccirilli, (éd.), *ΜΕΓΑΡΙΚΑ*. Testimonianze e frammenti. Pisa 1975: Dieuchidas de Megare: F 2a(2a), Harpocr, *s.v.* ’Αγυίας· ... ἀγυιεὺς δέ ἐστι κίων εἰς ὀξὺ λήγων, ὃν ἱστᾶσι πρὸ τῶν θυρῶν, ὡς

Karinos était vénéré sous la forme d'une petite pyramide. Sur les monnaies de Mégare est représenté un obélisque entre deux dauphins qui est interprété d'habitude comme représentation aniconique d'Apollon *Karinos*.[206]

Le même Apollon est connu sur la côte ouest du Pont-Euxin grâce à deux dédicaces de **Tomi** de l'époque de Marc-Aurèle, consacrées selon la prescription de l'oracle de Claros.[207]

Comme le culte d'Apollon *Agyeus* était d'habitude répandu dans l'aire dorienne, il pourrait s'agir à Tomis d'une influence callatienne.[208]

Les attestations des mois du calendrier callatien apportent quelques informations complémentaires. D'une inscription de la fin du IVe siècle av. J.-C. est connu le mois ᾽Απελλαῖος.[209] Il est probable qu'à Callatis existait un autre ancien culte lié aux traditions de la métropole, celui d'Apollon *Lykeios* si l'on juge d'après le mois Λύκειος du calendrier de la cité qui figure aux lignes 39-40 dans le nº 44: ... ἕως μηνὸς / Λυκήου.[210] Le nom du mois Πεταγειτνίος suggère

---

σαφὲς ποιοῦσιν ᾽Αριστοφάνης τε ἐν Σφηξὶ (v. 875) καὶ Εὔπολις (*CAF* I 359 F 390) ἰδίους δὲ εἶναί φασιν αὐτοὺς ᾽Απόλλωνος, οἱ δὲ Διονύσου, οἱ δὲ ἀμφοῖν ... φασὶ δ᾽ αὐτὸ ἴδιον εἶναι Δωριέων, ὡς δῆλον ποιεῖ Διευχίδας ἐν τῇ γ᾽ τῶν Μεγαρικῶν. Cf. Schol. Aristoph. *Vesp.*, 875; cf. Cook, *op. cit.*, p. 160-166.

206 Paus. I, 44, 2: ῞Εστι δὲ ἐν τῷ γυμνασίῳ τῷ ἀρχαίῳ πλησίον πυλῶν καλουμένων Νυμφάδων λίθος παρεχόμενος πυραμίδος σχῆμα οὐ μεγάλης· τοῦτον ᾽Απόλλωνα ὀνομάζουσι Καρινόν. «Près de la porte appellée porte des Nymphes il y a dans le gymnase ancien une pierre en forme de pyramide qui n'est pas de grandes domensions. on l'appelle Apollon Carinos …» (trad. J. Pouilloux); cet Apollon est représenté comme une pyramide sur les monnaies de Mégare du IIIe s., encadrée de deux dauphins: Head *HN*2 330; F. Imhof-Blümer et P. Gardner, *A Numismatic commentary on Pausanias*, réimprimé de *JHS* 1885, 1886, 1887, p. 6, Pl. A VIII.

207 *ISM* II, 116 (1): Απόλλωνι ᾽Αγυεῖ κα-/ τὰ χρη[σ]μόν. «À Apollon Agyeus selon un oracle.»; Datation: entre 166 et 172. C'est une dédicace pour le salut de l'empereur et la métropole de la Hexapolis Tomis à Apollon *Agyeus*; cf. L. Robert, *Helenica* II, 1946, p. 51, Pick - Regling, *Münzen* I, 2, nos 2459, 2404, 2516-2519, 2932, 2778, 2986; avec arc et rameau ...; pour la consultation de l'oracle de Claros cf. L. Robert, *REG* 75, 1962, p. 186; I. Stoian, *Tomitana*, p.160, n. 1.

208 Ehrhardt, *Milet*, p. 138.

209 Nº 2. Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.*., 1939, 236; 1948, 165; 1964, 287; Ph. Gauthier, 1996, *Bull. ép.*, 283. Apellaios est un mois typiquement dorien: C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997, p. 125 sq., p. 140-147.

210 Pour le culte de *Lykeios* à Mégare, v. Hannel, *Megarische Studien*, p. 200; pour Apollon *Lykeios* comme une divinité dorienne originaire, v. W. Burkert, «La cité d'Argos entre la traditon mycénienne, dorienne et homérique», *Kernos* Suppl. 8 , 1998, 47-59, en particulier p. 51.

une possible présence d'un Apollon *Metageitnios* dans le panthéon de la cité: n 30, l. 2 : [μηνὸς] Πεταγειτνίου νουμη-/[νίαι...].

À **Mésambria** dorienne, le temple d'Apollon abritait les décrets de l'Assemblée, ses fonctions étaient donc celles d'une divinité poliade. Un décret honorifique du III^e^ siècle av. J.-C. pour le roi thrace Sadalas précise que la stèle devait être exposée dans le sanctuaire d'Apollon à côté des stèles de ses prédécesseurs Μοψυηστιος, Ταρουντινος, Μηδιστα, Κοτυς.[211] Quatre autres décrets honorifiques de Mésambria mentionnent comme endroit d'exposition le sanctuaire d'Apollon.[212] Un décret du I^er^ siècle av. J.-C. en l'honneur d'un médecin stipule d'y exposer le portrait du titulaire, sculpté sur un bouclier et de poser la stèle dans le sanctuaire d'Asclépios. Après le nom d'Apollon dans la lacune, G. Mihailov a restitué l'épiclèse *Iatros*/ *Iètros*, puisque le personnage honoré était un médecin[213]; néanmoins, puisqu'à présent ce culte n'est pas encore attesté en dehors des colonies milésiennes, nous préférons l'opinion de L. Robert qu'une pareille restitution n'est pas justifiée. En revanche, la proposition du premier éditeur A. Salac de restituer l'épiclèse *Pythios* - Π̣[υθίου], malgré l'absence de traces de **Π** sur la pierre, parait plus probable eu regard aux attestations d'Apollon *Pythios* dans les colonies mégariennes Calcédoine, Byzance et Callatis.[214]

4. Apollon à Dionysopolis

À **Dionysopolis** le culte d'Apollon était éclipsé par celui de l'éponyme de la cité. Actuellement, seulement deux monuments liés à son culte sont connus, qui ne permettent pas de tirer de conclusions plus solides. Une stèle de marbre, provenant des environs de Dionysopolis, assez grossièrement élaborée et ornée

---

211 *IGB* I^2^, 307 (cf. *IGB* V, 5086). Les Mésambriens honorent le roi odrysse Sadalas avec lequel ils ont conclu une alliance au début du III^e^ s. av. J.-C. (entre 282 et 277 av. J.-C.). D'après les formes des lettres, I. Gâlâbov date l'inscription du IV^e^ s. av. J.-C.; Chr. Danov de la deuxième moitié du III^e^ s. av. J.-C.

212 Ce sont les n^os^ 307bis, (III^e^ s. av. J.-C.), édité en l'honneur d'un citoyen de Callatis, 308 bis, (du III^e^ s. av. J.-C.) pour un citoyen de Mésambria, 308 undecies*, (III^e^ s. av. J.-C.), 312 (II^e^ ou III^e^ s. av. J.-C.).

213 *IGB* I^2^, 315 (I^er^ s. av. J.C.).

214 Cf. *IGB* I^2^, 315 comm.; Robert, «Inscriptions grecques de Bulgarie», p. 216-217; J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1972, 298.

d'un relief représentant Artémis et Apollon, est dédiée aux deux divinités «qui prêtent l'oreille», ἐπηκόοις, par Dionysios (le patronyme manque). Artémis est représentée appuyée sur une grande torche et portant sur son dos l'arc et le carquois, Apollon est Citharède.[215] **(Planche VII, *fig.* 2)** Une sculpture de marbre des II^e^-III^e^ siècles ap. J.-C. de Dionysopolis conservée au Musée archéologique de Varna représente Apollon appuyé sur un trépied.[216] Au II^e^ siècle ap. J.-C., un prêtre de cette cité s'était rendu au nom de la cité à Claros et s'était initié au mystères d'Apollon Clarios.[217]

5. Dieu fondateur et protecteur de la communauté politique

Dans le panthéon des cités grecques de la côte occidentale du Pont-Euxin Apollon occupait une position dominante, relevant des traditions religieuses de leurs métropoles. Ses différentes épiclèses sont éloquentes respectivement pour l'héritage milésien ou mégarien, mais aussi pour les échanges culturels avec les autres cités de la région pontique et avec les traditions religieuses thraces.[218]

---

[215] *IGB* I^2, 33 de Kranevo (Ekrene).

[216] G. Tonceva, «Monuments de culte inédits du Musée de Varna», *IVAD* 11, 1960, p. 72, n^o 2, fig. 8.

[217] Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, p. 303 - 305; Th. Macridy, «Antiquités de Notion II», *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, 15, 1912, p. 36-67, n^{o}15: Δ[ι]ο[νυσ]οπολειτῶν / Εὐ[ωνύμου] Πόντου ἐπὶ πρ[υ-] / τάν[νε]ως ᾽Απόλλωνος τὸ π.᾽ / (. . .) θεοπρόπος / [Θ]εόδωρος ᾽Απήμονος ἀρχι- / ερε]ὺς τῆς πατρίδος· ἐπετέλε- / [σε] καὶ μυστήρια.

[218] À propos de la portée de son culte dans les cités de l'aire thrace, cf. les réflexions de C. Antonetti, «Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont», p. 23 sur l'importance d'Apollon à Byzance, Calcédoine et les colonies ouest-pontiques de Mégare par rapport à une portée beaucoup plus restreinte dans ses colonies de la côte sud et nord du Pont-Euxin, à savoir Héraclée du Pont et Chesonèsse Taurique, à en juger selon l'état actuel de la documentation, et *supra* p. 50-51, la discussion autour les témoignages de Jordanès et Théopompe. Sur le culte d'Apollon en Thrace cf. Kazarow, «Thrake (Religion)», col. 500-504 et celui de Hélios, *ibid.* col. 504-505; Soph. *Tereus*, frg. 582 LLoyd-Jones: ῞Ηλιε, φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστονν σέλας. «O Soleil, lumière la plus vénérable chez les Thraces qui aiment les chevaux»; des données archéologiques: Z. Goceva, «Le culte solaire chez les Thraces», *Pulpudeva* 2, 1978, p. 343-349; A. Fol, *Histoire de terres bulgares dans l'Antiquité* I, Sofia 1981, p. 156-159 (en bulgare); *Id.*, «Kotys, Son of Apollo», in: *Studia in honorem Georguii Mihailov*, Sofia 1995, p. 183-185; Werner, «Aspekte der thrakischen Kultur», p. 90.

L'importance du culte d'Apollon dans les cités étudiées est illustrée également par le fait que la divinité la plus populaire en Thrace à l'époque romaine, le Cavalier thrace, d'habitude nommé dans les différentes régions du pays avec les diverses théonymes grecques, dans les monuments du littoral pontique est presque exclusivement désigné avec celui d'Apollon, une épithète thrace accompagnant parfois le nom du dieu ou avec son fils, le dieu-médecin Asclépios, proche de l'hypostase Apollon *Ièt*ros.[219]

Pour ce qui est des relations avec les grands sanctuaires panhelléniques d'Apollon, on peut suggérer avec un haut degré de probabilité une influence importante de l'oracle de Didymes sur la religion des fondateurs d'Istros, Apollonia et Tyras. Des contacts avec Delphes sont connus seulement pour Callatis et ils s'expliquent par les rapports traditionnels de ses deux métropoles, Héraclée du Pont et Mégare, avec le grand centre panhellénique. En ce qui concerne l'intérêt des cités du Pont Gauche à l'égard de Claros, des indices ne existent que pour l'époque impériale. En conclusion, soulignons encore une fois qu'Apollon, avec fonctions de divinité ancestrale et poliade principale, était par excellence le protecteur des cités grecques du Pont Gauche.

---

219 *CCET* I nº 147, nº 154 (Mésambria): ᾽Απόλλωνι; nº 127: ᾽Απόλλωνι Εισηνῳ; nº 33: θεῷ ᾽Απόλλωνι Καραβασμῳ; nº 119: κ[υ]ρίῳ ᾽Από[λλωνι]; nº 11, 26: θεῷ Φοίβῳ; nº 60: Φοίβου (ἱερεύς); nº 8: ῾Ηρωι ᾽Ασκληπιῶι, nº111: [᾽Ασκλ]ηπιῷ Κεμπηνῳ; nºs 14, 173. Sur un des monuments le Cavalier tient l'attribut du dieu grec, la lyre. (**Planche XX, *fig*. 2**); cf. aussi la discussion la nature de la divinité vénérée dans le sanctuaire thrace de Siloto, *supra* p. 57.

Dionysos

Le culte de Dionysos était d'une grande importance dans les cités grecques du Pont Gauche et, en particulier, celui de Dionysos *Bacchos*. Sa vénération remonte aux origines des colonies. À Mégare, suivant Pausanias, il y avait un ancien sanctuaire de Dionysos vénéré sous l'épiclèse Πατρῷος, «Ancestral». Un culte mégarien également ancien était celui de Dionysos Δασύλλιος, «Velu», car sa statue aurait été consacrée par le héros Euchénor.[1] L'existence d'un thiase bachique à Mégare est attestée par une inscription du II^e^ siècle ap. J.-C.[2] Dionysos avait également conservé une place importante dans les panthéons des colonies mégariennes: Byzance, Héraclée du Pont, dans une moindre mesure à Calcédoine, ainsi qu'à Callatis et à Mésambria.[3]

À Milet la vénération de Dionysos, connue grâce aux inscriptions dès l'époque archaïque[4], était très vivante à l'époque hellénistique, de même que dans toute l'Asie Mineure.[5] Une inscription du III^e^ s. av. J.-C. nous apprend qu'à Milet une prêtresse présidait les rites en l'honneur de Dionysos, parmi lesquels celui d'omophagie. La même inscription atteste l'existence d'un thiase dionysiaque et la célébration de Dionysos Βάκχιος lors de la fête triétérique, tandis que Dionysos était vénéré lors d'une fête annuelle, nommée Καταγώγια, vraisemblablement sous une autre épiclèse.[6] Pour la colonie milésienne d'Olbia,

---

1 Paus. I, 43, 4.

2 *IG* VII 107, l. 6: παλαιὸν Βακχεῖον.

3 Cf. Hanell, *Megarische Studien*, 181 sq.; D.M. Pippidi, *Dacia* 3, 1959, p. 391-413 (= *Id.*, *Epigraphische Beiträge*, p. 154-177); *Id.*, *Greci*, *passim*.

4 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 169 et nn. 819-822; *LSAM*, 41, l. 9 (avant 500 av. J.-C.): ΔΙΝΟΣΙΩΙ: «Il n'est pas exclu qu'il s'agisse de Dionysos», mais Rehm, Milet III, *Delphinion*, n^o^ 31a, p. 165 propose Διὶ Νοσίωι; 6. Milet-Bericht, 1908, 22: τῷ Διονύσῳ (*non vidimus*); Ehrhardt mentionne également l'identification d'un sanctuaire hellénistique de Dionysos, mais qui aurait été précédé par une construction archaïque; cf. également *infra* p. 69 le passage de Lucien concernant la portée du culte de Dionysos en Ionie et le Pont.

5 Cf. Quandt, *De Baccho*, *passim*; Sokolowski, *LSAM*, *Index*, *s.v.* Διόνυσος; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, *passim*.

6 Cf. Sokolowski, *LSAM*, 48 (276/275 av. J.-C.); Ehrhardt, *Milet*, p. 168 et n. 824 avec bibliographie; l'épitaphe d'une prêtresse des *Bacchai* de Milet: W. Peek, *Griechische Versinschriften* I *Grab-Epigramme*, Berlin 1955, 1344 (III^e^ - II^e^ s. av. J.-C.) (= *Milet* VI, 2,

sur la côte septentrionale du Pont-Euxin, l'inscription sur un miroir de bronze du VIe s. av. J.-C., trouvé dans une tombe, évoque l'initiation d'un homme et d'une femme aux mystères bachiques.[7] Nous savons grâce à un récit célèbre d'Hérodote, que Dionysos Βακχεῖος était vénéré au Ve siècle av. J.-C. à Olbia. La mère du roi scythe Scylès, rapporte Hérodote, était une femme d'Istros et d'elle il a reçu une éducation grecque.[8] Initié aux *orgia* de Dionysos Βακχεῖος, Scylès aurait été observé par ses compatriotes scythes en train de se livrer à la folie divine (βακχεύειν) au sein du thiase à Olbia et aurait été puni par eux pour avoir adopté des mœurs étrangères.[9] Des tablettes en os découvertes à Olbia attestent la présence des adeptes du culte mystique de Dionysos qui se définissent eux-mêmes comme ΟΡΦΙΚΟΙ. Si la datation des tablettes rapportées du Ve siècle av. J.-C. est juste, les informations qu'elles comportent concernant un culte à mystères de Dionysos, correspondraient chronologiquement au récit d'Hérodote.[10]

La prépondérance du culte bachique dans les cités grecques d'Ionie et du Pont-Euxin est, d'une manière éloquente, exprimée par Lucien: ἡ μέν γε Βακχικὴ ὄρχησις ἐν Ἰωνίᾳ μάλιστα καὶ ἐν Πόντῳ σπουδαζομένη, καίτοι σατυρικὴ οὖσα, οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἁπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηνται δι' ἡμέρας Τιτᾶνας καὶ Κορύβαντας καὶ Σατύρους καὶ βουκόλους ὁρῶντες. καὶ ὀρχοῦνταί γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστῃ τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῷ πράγματι μᾶλλον ἢπερ ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς. «La danse bachique, pratiquée surtout en Ionie et dans le Pont, bien qu'étant de type satyrique, soumet à son pouvoir les habitants de ces régions à un tel point qu'à quelque occasion spéciale, oubliant tout le reste, ils s'assoient tous pendant des jours à regarder des Titans, des Korybantes, des Satyres et des Bouviers. Et ce sont les personnes des meilleures familles et les premiers parmi les citoyens de chaque cité qui dansent de cette

---

733); A. Henrichs, «Die Maenaden von Milet», *ZPE* 4, 1969, p. 223-241; R. Merkelbach, «Milesische Bakchen», *ZPE* 9, 1972, p. 77-83.

7 A. Russjaeva, «L'orphisme et le culte de Dionysos à Olbia», *VDI* 143, 1978, p. 96-98 (en russe); Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 22; M. West, «The orphics of Olbia», *ZPE* 45, 1982, p. 26.

8 Hdt. IV, 78, 5: ἐξ Ἰστριηνῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐπιχωρίης; 78, 12: ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν ἀπὸ παιδαύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο, ...

9 *Ibid.* 79 et 80.

10 Russjaeva, *art. cit.*; M. West *art. cit.* Des doutes concernant la datation sont exprimés par A. Fol, *Dionysos thrace*, Livre I: Zagreus, p. 47.

façon, non seulement sans aucune gêne, mais en se souciant de leur performance plutôt que de la noble origine, les services civiques et les honneurs de leurs ancêtres».[11]

Comment devons-nous interpréter le terme géographique «Pontos» de ce passage intéressant? C.P. Jones, en mettant en rapport cette description de la célébration de Dionysos avec l'épitaphe d'un danseur dionysiaque d'Amastris de 155 ap. J.-C., apporte un parallèle qui touche à plusieurs aspects: l'extrait de Lucien et l'inscription semblent évoquer une danse d'un type spécifique, différente de celle à laquelle Lucien consacre son traité, une «danse bachique», exécutée non pas par des danseurs professionnels mais par des gens d'origine noble tel le jeune défunt Aemilianus, membre probablement d'une association dionysiaque.[12] À propos du terme «Pontos» utilisé par Lucien, Jones suppose qu'il se réfère en premier lieu à la province romaine du même nom, mais il

---

11 Lucien, *De Saltatione* 79 Macleod.

12 C.P. Jones, «Lucian and the Bacchants of Pontus», *EMC* 34, n.s. 9, 1990, p. 53-63 (= *SEG* XXXV, 1327): Ἔτος μὲν ἦν τριακοστὸν ἤδη μοι τόδε, / ἔθηκε δ' Αἰμιλιανὸν ὄνομά μοι πατήρ, / ὃν ἔθρεψε Γέμινος, εἷς ἀνὴρ τῶν εὐγενῶν· / παρ' ἐμπύροις δὲ κῶμον Εὐίῳ θεῷ / τριετῆρι τελετὴν μυστικῶς ἀνήγαγον κτλ. «C'était ma trentième année, mon père m'a donné le nom d'Aemilianus, et Geminus m'a éduqué, un homme d'origine noble. J'ai mené parmi des «*empyra*» (les objets portés [par les bacchants] en feu?) la procession pour le dieu triétérique Euios, de même que (j'ai mené) l'initiation d'une façon mystique, etc». À propos de l'expression παρ' ἐμπύροις C.P. Jones, *ibid.* p. 54 et 55, propose, avec signe de doute, «amid incense-vessels?», pour autant que la signification d'«offrandes que l'on brûle», ne convienne pas. L'auteur évoque une inscription de Sardes du II^e^ s. ap. J.-C. transmettant une interdiction, elle-même du IV^e^ s. av. J.-C., aux prêtres d'Ahura Mazda de participer aux mystères de Sabazios, Angdistis et Mâ, *SEG* XXIX, 1205, l. 8-10: (...) μὴ μετέχειν μυστηρίων Σαβα-/ ζίου τῶν τὰ ἔνπυρα βασταζόντων καὶ Ἀνγδίστεως καὶ Μᾶς. F. Sokolowski, *ZPE* 34, 1979, p. 65-69, interprète ἔνπυρα de Sardes comme «récipients d'incense», tandis que L. Robert, *CRAI* 1975, p. 325 (= *OMS* V, p. 504) propose «victimes qui sont destinées à être brûlées». Jones ne se prononce pas quant au sens d'ἔνπυρα dans le document de Sardes. À propos de l'inscription de Sardes, concernant les mystères de Sabazios, A. Fol propose une nouvelle solution, *Le Dionysos thrace*. Livre II: *Sabazios*, p. 77 et p. 250-252 avec bibliographie, notamment de voir dans τὰ ἔνπυρα des objets sacrés différents, destinés à «être portés, mis en mouvement» (βαστάζω) dans le feu. L'auteur fait un rapprochement avec la fête folklorique moderne de St Constantin et S^te^ Hélène à Agia Eleni et dans d'autres villages en Thrace grecque et bulgare et avec la danse sur braise, où les participants portent divers objets sacrés.

pourrait également inclure des cités de Paphlagonie comme notamment Amastris.[13]

Il nous semble plus probable, cependant, au vu des données épigraphiques concernant la portée du culte de Dionysos et des associations dionysiaques dans les cités grecques autant sur les côtes nord et ouest que sur le littoral sud du Pont-Euxin, que le terme «Pontos» de Lucien recouvre ici l'ensemble des régions autour de la mer Noire.

1. Dionysos dans les colonies de Milet

À **Tyras** Dionysos et ses attributs, le thyrse et la grappe de raisin, figure sur une émission monétaire de l'époque autonome.[14]

Le culte de Dionysos à **Istros** n'est pas attesté jusqu'à présent par des inscriptions de l'époque classique et hellénistique et, à défaut de documents plus anciens, nous sommes obligés de faire état de témoignages d'époque impériale. Néanmoins, ces vestiges sont en mesure de nous renseigner sur la vénération de Dionysos à Istros non seulement à cette époque, mais aussi aux époques antérieures où, sans aucun doute, il n'était pas absent.[15] Au culte de Dionysos doit être liée également l'existence d'un théâtre à Istros, attesté dès l'époque hellénistique par deux décrets honorifiques.[16]

À l'époque impériale les dévots de Dionysos étaient groupés en associations. Une dédicace en l'honneur de l'empereur Élagabal provient d'une association (σπεῖρα) des *Dionysiastai*[17]:

---

13 C.P. Jones, *art. cit.*, p. 62 cite la désignation d'Amastris par Lucien comme «une des cités pontiques» (*Alex.* 25).

14 Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 175, Pl. XXVIII, 17 (la reproduction n'est pas très claire).

15 Nous ne reprenons pas ici *ISM* I, 111, datée du III^{e} s. av. J.-C.: Διο[νύσωι] / Βασ[σαρεῖ] «À Dionysos *Bassareus*» (l'épiclèse de Dionysos restituée par le premier éditeur était Βασιλεύς [V. Pârvan, *Histria* IV, Academia Română. Memoriile Sectiei Istorice, ser. II, t. XXXVIII, p. 522, nr. 12, *non vidimus*]); ni l'une ni l'autre restitution n'est assurée et il pourrait s'agir d'une pierre tombale.

16 *ISM* I, 8 (III^{e} s. av. J.-C.), l. 16: ἐμ πᾶσι τοῖς θεάτροις; *ISM* I, 25 (III^{e} / II^{e} s. av. J.-C.), l. 3: [ἐ]ν τῶι θε[άτρωι]; cf. D. M. Pippidi, «Teatre grecesti in Dobrogea anticã», *StudClas* 8, 1966, p. 231-232 et n. 65.

17 *ISM* I, 99.

8 [ἡ] σπεῖρα Διονυσι-
αστῶν πρεσβυτέρων, οἱ περὶ πατ[έρα] Ἀχιλλ⟨έ⟩α Ἀχιλλᾶ
καὶ ἱερέα Αὐρ. Βίκτορα Κάστου [καὶ ἱεροφάν]την Φλ. Ἰου-
κοῦνδον καὶ Φλ. Σευῆρον καὶ - - - - - - - Ἀ]ριστίδην .

«... l'association des plus âgés dévots de Dionysos, le "père" Achilleus fils d'Achilleus et le prêtre Aurelius Victor fils de Kastos et l'[hiérophante] Flavius Jucundus et Flavius Severus et ... Aristidès et leurs compagnons.»

Le terme σπεῖρα, littéralement «anneau, bague», désignant spécifiquement des associations autour d'un culte à mystères, est attesté par la documentation épigraphique surtout concernant les régions de l'Asie Mineure et de la Thrace.[18] Les membres du thiase istrien sont qualifiés de πρεσβύτεροι, certainement pour les distinguer d'une association similaire réunissant de plus jeunes adorateurs de Dionysos, les νεώτεροι.[19] Les titres des dignitaires mentionnés nous renseignent sur la hiérarchie au sein de l'association. La σπεῖρα d'Istros est nommée d'après un de ces dignitaires, Achilleus fils d'Achillas, qui porte le titre de πατήρ et qui fut probablement le chef spirituel de l'association. Caractéristique des nombreuses associations grecques de l'époque romaine, le titre de πατήρ est présent surtout dans les collèges réunis autour du culte de Mithra.[20] L'apparition d'un Achilleus fils d'Achillas avec le titre de «père» dans l'association des *dendrophoroi* de Tomis, vu la rareté du nom, suscite l'hypothèse

---

18 Poland, *Vereinwesen*, p. 153 et *Id.*, *RE* III A, 1929, col. 1586 - 1592, *s.v.* σπεῖρα; Robert, *Hellenica* 2, p. 131-132.

19 Des hymnodes, qualifiés de «jeunes» sont connus grâce à une inscription de la même époque de Dionysopolis: *IGB* I, 17, l. 3: [ὑ]μνῳδοὶ νεώτεροι. Sur les relations entre jeunes et plus âgés cf. Poland, *Vereinwesen*, p. 98-99.

20 Poland, *Vereinwesen*, p. 371 sq; Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 99 et n. 47; Pippidi, *Epigraphische Beiträge*, p. 171 et n. 98. Selon D.M. Pippidi il est difficile de se prononcer si la fonction de πατήρ était profane ou religieuse, puisque dans les inscriptions, ce titre soit précède celui du ἱερεύς, soit le suit. Pour cette raison Pippidi ne fait que poser la question de savoir s'il faut le considérer comme le chef spirituel ou seulement son «Unterstützer» matériel, le patron et bienfaiteur. *Ibid.*, n. 102: l'organisation de la σπεῖρα à Istros rappelle beaucoup plus les sociétés de Mithra, dans lesquelles le dignitaire supérieur est un *pater*, parfois *pater sacrorum*, autrefois *pater patratus*; cf. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra* 1, Bruxelles 1906, p. 317 sq. Pour la hiérarchie dans les sociétés de Mithra, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus des Römer* 2, München 1912, p. 370; R.-A. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992, p. 229 sq.

de D.M. Pippidi qu'il s'agisse de la même personne, après son déplacement dans la ville principale du *koinon* pontique.[21]

Le rang suivant des dignitaires de l'association est celui du prêtre, ἱερεύς, puis vient celui du hiérophante, d'après la restitution, qui est cependant sujette à caution, vu les suppléments alternatifs évoqués par l'éditeur: ἀρχιμύστης, ἐπιμελετής, ἐπιθέτης, τελεσιφάντης, νεοφάντης[22]. Il faudrait ajouter à cette liste le titre de προστάτης, «président», figurant pour Flavius Iucundus dans l'inscription istrienne des hymnodes.[23] Une autre inscription provenant d'une association d'adorateurs de Dionysos, nommée cette fois d'après son ἱερεύς date également de l'époque des Sévères[24]:

5 [- - - - - - - - - - - - - - ἡ σπεῖρα] Διονυσι-
[αστῶν- - - - - - - - - - - -] οἱ περὶ ἱερέα
[- - - - - - - - - - Ξεν]άνδρου καὶ
- - - - - - - - - - - - - Λουκίου ἀρχιμ(ύστην).

«... l'association des adorateurs de Dionysos, le prêtre Untel fils de Xénandros et d'Untel fils de Lucius, *archimystès* et de ses compagnons .»

D.M. Pippidi restitue dans la lacune à la l. 5 le terme σπεῖρα. Cependant, il distingue entre cette σπεῖρα et l'association mentionnée dans le document précédent soulignant la qualité inférieure de l'écriture de cette deuxième inscription. Selon l'épigraphiste roumain, cette différence de qualité des deux inscriptions suggère que leurs moyens financiers n'étaient pas au même niveau, ce qui témoignerait d'une provenance sociale différente de leurs membres. À l'appui de cette distinction, Pippidi relève qu'au sein de la seconde association, seuls sont mentionnés deux dignitaires un ἱερεύς et un ἀρχιμύστης, alors qu'il n'y a pas de πατήρ. Dans la première moitié du III^e siècle ap. J.-C. à Istros il y aurait donc eu au moins deux σπεῖραι dionysiaques dont les membres provenaient de couches sociales différentes. Nous savons grâce aux statuts des *Iobacchoi* athéniens que les membres de cette association devaient disposer de

---

21 *ISM* II, 83 (49), l. 16 Ἀχιλλεὺς Ἀχιλλᾶ πατήρ; Pippidi, *Epigraphische Beiträge*, p. 182.

22 *ISM* I, 99, l. 10 et comm. [ἱεροφάν]της; Pippidi, *Epigraphische Beiträge*, p. 171 et n. 116, explique sa restitution avec la fréquence de ce titre par rapport à celui d'ἀρχιμύστης. Dans les associations dionysiaques l'hiérophante apparaît comme inférieur par rapport au ἱερεύς; cf. Stengel, *RE* VIII, 1913, col. 1581-1583.

23 *ISM* I, 100, l. 5.

24 *ISM* I, 199 (époque des Sévères).

moyens suffisants pour pouvoir payer une taxe d'admission.[25] Il est néanmoins impossible, à partir des deux documents dont nous disposons, de juger si un pareil critère s'appliquait aux Dionysiastes «anciens» à Istros.

À l'époque romaine les thiases dionysiaques organisaient des concours de musique sacrée suivant le témoignage d'une série d'inscriptions agonistiques des II^e^ et III^e^ siècles.[26] Dans une dédicace du III^e^ siècle, faite par un groupe de chanteurs d'hymnes dionysiaques, ses membres sont également qualifiés de «plus âgés»: ὑμνῳδοὶ πρεσβύτε- / [ροι οἱ πε]ρὶ τὸν μέγαν θεὸν Διόνυσον, «des hymnodes plus âgés autour du grand dieu Dionysos».[27]

Certains des noms des dirigeants (προστάται) du groupe musical, se retrouvent aussi dans la dédicace en l'honneur d'Élagabal (n^o^ 99), indice qu'il existait un lien entre le chœur de musique dionysiaque et la *speira*. Les deux dédicaces proviennent d'adorateurs de Dionysos faisant la même distinction d'âge, alors que l'identité des noms des deux προστάται des hymnodes avec les dignitaires de la *speira* vient confirmer l'origine commune des deux documents.[28] La victoire est datée par les noms de l'agonothète et du chef de l'association, πατήρ (l. 10).

Une inscription honorifique du II^e^ siècle ap. J.-C. mentionne également des hymnodes dionysiaques «plus âgés» pour lesquels le titulaire du décret avait préparé une *stibas*.[29]

---

[25] *Syll.*[2] 737, l. 32-41.

[26] Sur le rôle de la musique dans le culte de Dionysos, cf. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 59 sq. et P. Boyancé, «*DIONYSIACA*», *REA* 68, 1966, p. 33 et n. 4 avec renvoi à Aristide Quintilien, *De musica* III, 25, p. 93, Iahn: Διὸ καὶ τὰς βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχεσθαί φασιν, ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελῳδιῶν τε καὶ ὀρχησέων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται. «C'est pour cela qu'on dit que les τελεταί bachiques et toutes celles qui leur sont analogues ont un lien avec quelque raison, afin que l'égarement des ignorants, résultant de leur vie ou de leur fortune, soit purifié par les mélodies et les danses de celles-ci dans la joie.»

[27] *ISM* I, 100. l. 4. L'épithète de Dionysos, μέγας, revient dans un autre document de Histria du II^e^ s.

[28] Pippidi, *Epigraphische Beiträge*, p. 182: il s'agit de Flavius Iucundus, προστάτης (l. 5), et Achilleus fils d'Achillas, πατήρ (l. 10-11).

[29] *ISM* I, 167; cf. aussi n^os^ 207: [- -νικήσαν]τες ἐπὶ ἀγωνωθέτ[ου- - - - - - - - - - - -] / [- - - - - -], προστατούντων δὲ (. . .) ἀρχιερατεύοντος Π. Αἰλ. Ἑκαταίου, με-/[σο]χορήσαντος δὲ Μ. Αἰλ. Οὐαλεριανοῦ, τὸν ἰε-/ [ρὸ]ν ἀγῶνα· ὀνόματα τῶν ἱερησαμέν[ω]ν / καὶ συ⟨ν⟩αγωνισαμένων καὶ [φ]ιλοτειμισαμέ-/ [νω]ν κτλ.; 208: [Ὑμνῳδοὶ περὶ τὸν Διόν]υσον; 221: [Ὑμνῳδοὶ] περὶ τὸν Διό[νυσον]; 98: fragment d'un grand vase-offrande, orné de lierre, qui

ʾΑγαθῆι Τύχηι
ʿΥπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν
νείκης τε καὶ σωτηρίας
καὶ βουλῆς καὶ δήμου ʾΙστ-
ριανῶν Ζιπας Διοκλέ-
ους ὑμνῳδοῖς πρεσβυτέ-
ροις ἱερονείκαις τοῖς πε-
ρὶ τὸν Διόνυσον τὴν στι-
βάδα ἐποίησε ἐκ τῶν ἰδίί-
ων ἀντὶ ἱερωσύνης, με-
σοχοροῦντος Κοκκε-
ίου Δομετιανοῦ, μου-
σάρχου δὲ Αἰλιανοῦ ʾΗλι,
γραμματέως δὲ διὰ βίου
καὶ σπουδέου φίλου Μ(άρκου)
Διονιττᾶ [τ]οῦ ʾΑρτεμιδώ(ρου)
εὐθυνούντων Διογέ-
νους Ζοΐλου.

«À la bonne fortune! Pour la victoire et pour le salut des Augustes, du Conseil et du peuple des Histriens, Zipas fils de Diokès a préparé la *stibas* à ses propres frais au lieu d'une prêtrise, pour les hymnodes "plus âgés" vainqueurs aux concours sacrés, rassemblés autour de Dionysos; Cocceius fils de Dometianus étant chef de chœur, Aelianus fils d'Héli étant responsable de la poésie, Marcus fils de Dionittas fils d'Artémodôros étant secrétaire à vie et ami diligent (de l'association), Diogénès fils de Zoilos étant surveillant.»

À l'époque romaine, à Istros, Dionysos est vénéré sous l'épiclèse de Καρποφόρος, comme nous l'apprennent une série des listes de ses prêtres.[30] Cette appellation caractérise d'habitude Déméter, mais elle ne surprend pas pour Dionysos dans son aspect de divinité de la fertilité.[31] Il est peu probable que cette épiclèse fût plus ancienne que ses attestations. Pour la même époque nous savons que Dionysos *Eukarpos* était vénéré dans une autre colonie

---

faisait partie des prix d'un groupe victorieux dans un «concours sacré» de musique dionysiaque: -----ἱερονείκας κ---- / --- ου γραμματεύον[τος--].

30 *ISM* I, 198, 203, 204, 205, 206 (III^{e} s.); A. Avram, M. Marcu, «Monument épigraphique inédit d'Histria» (à paraître), c'est le plus ancien document (époque des Antonins), attestant le culte de Dionysos *Karpophoros*.

31 Adler, *RE* X, 1919, col. 2007-2008, *s.v.* Karpophoros (*e.g.* à Aigiai en Cilicie, Déméter *Karpophoros* est vénérée ensemble avec Dionysos *Kallikarpos*).

pontique occidentale, Mésambria.[32] De l'époque impériale provient une dédicace à Dionysos de la part d'Artémisiôn de la tribu des *Rômaioi*.[33]

Les données du monnayage compensent partiellement la pénurie des données épigraphiques concernant l'époque autonome de la cité. La tête de Dionysos, couronnée de lierre, est figurée sur le droit de quelques bronzes, dont le revers présente une grappe accompagnée de l'ethnique.[34] On connaît également trois exemplaires d'une émission de l'époque romaine représentant Apollon assis sur un *omphalos* au droit, et dont le revers, au lieu de l'emblème de la cité, l'aigle et le dauphin, apparaît Dionysos debout tenant un sceptre de sa main gauche et un canthare de sa main droite, accompagné d'une panthère.[35] La seule émission d'époque impériale sans le portrait de l'empereur, monnaies désignées comme «pseudo-autonomes», comporte au droit l'image d'Athéna et au revers celle de Dionysos.[36]

Un relief en marbre d'Istros, daté par M. Alexandrescu-Vianu du I^er^ s. av. J.-C. ou I^er^ s. ap. J.-C., repésente Dionysos nu, appuyé sur le thyrse et tenant dans la main droite une *oinochoè*; le dieu est entouré de trois *Bacchoi* du thiase, celui de gauche tend au dieu un vase conique dans lequel Dionysos verse le contenu de l'*oinochoè*; celui de droit lève ses mains en signe d'adoration vers le dieu; à coté de lui, selon Alexandrescu-Viau, il y a une panthère (difficile à distinguer sur la photo); le troisième *Bacchos*, en haut, à gauche tient une grappe.[37] (**Planche IX, *fig.* 1**)

Le culte à mystères de Dionysos *Bacchos* était présent également à **Tomis**. Ses adeptes étaient organisés en un thiase qui nous est connu d'après une épigramme dédicatoire hellénistique[38]:

ʿΑγνὸν ὑπὲρ θιάσοιο πυρίβρομέ σοι τὸ [δ'ἄγαλμα]
δῶρον ὑπὸ σφετέρας ὥπασεν ἐργ[ασίας]

---

32 V. *infra* note 150.

33 *ISM* I, 142.

34 Pick, *Münzen* I, 1, p. 152 et n^os^ 469, 470, Pl. III, 5 (autour de 200 av. J.-C.); Preda - Nubar, *Descoperirile monetare*: Série N^o^ 7 avec la tête de Dionysos, n^os^ 475 - 487 et *Histria* I, p. 467; le n^o^ 487 est inédit, sur le revers apparaît une couronne, probablement de lierre, et un caducée; datation: fin du III^e^ - milieu du II^e^ s. av. J.-C.

35 Preda - Nubar, *Descoperirile monetare*: type 10, Pl IV, 10 C (monnaies datées du I^er^ s. ap. J.-C. ou du début du siècle suivant).

36 *Ibid.* n. 483, Pl. III, 7, époque de Sevère, et n^o^ 507, de Caracalla.

37 Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 173, Pl. 71 d.

38 *ISM* II, 120(5) épigramme d'un thiase des *Bacchoi* sur un architrave de I^er^ s. av. J.-C. (?).

[μ]υστικὸν ἐμ βακχοῖσι λαχὼν στέφος . . . .
Πάρμιδος, ἀρχαίην δεικνύμενος τ[ελετήν]
᾽Αλλα σύ, ταυρόκερως, ῾Ερμαγένεος χε[ρὸς] ἔργον
[δ]έξαι καὶ Πασοῦς σῶζε ἱερὸν θίασ[ον.]

«Au nom du thiase immaculé, à toi, ô Flamboyant, offrit de son propre atelier une statue sacrée, après avoir obtenu la couronne mystique parmi les bacchants, Untel fils de Parmis[39], présentant un rite ancien. Et toi, Encorné comme un taureau, accepte l'œuvre de la main de Hermagénès, et accorde le salut au thiase sacré de Pasô.»

Le thiase bachique de Tomis était désigné par le nom d'une femme, le «thiase de Pasô».[40] Il pourrait s'agir de la fondatrice du thiase, déjà décédée, ou bien de sa prêtresse en charge.[41] Le rôle important des femmes dans les rites orgiastiques de Dionysos n'a pas besoin d'être rappelé: l'épigramme de Tomis vient s'ajouter à la série de documents épigraphiques qui démontrent le rôle des femmes au sein des thiases dionysiaques.[42] Dans une étude approfondie et encore inédite des documents épigraphiques concernant les associations dionysiaques, A.-F. Jaccottet défend d'une façon convaincante la thèse suivant laquelle dans les associations mixtes c'était plutôt aux femmes que revenait le rôle de gardiennes des anciennes traditions religieuses, ce que l'épigramme de Tomis confirme par l'évocation du «rite ancien».[43]

---

39 Deux occurences de ce nom proviennent de Thasos: *LGPN* I, p. 363.

40 Pour le nom cf. Pape-Benseler, *Wörterbuch*, p. 1145; une Pasô est attestée à Delphes: *LGPN* IIIB, p. 338.

41 D'après D.M. Pippidi, *Histria* I, 1954, p. 536, n. 4, Pasô est la fondatrice du thiase.

42 D'après A.J. Festugière, «Les mystères de Dionysos», *Revue biblique* 44, 1935, art. repris dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 19 et n. 4 : «Les femmes seules initient (...). Ce qui est vrai, c'est que les femmes semblent garder toujours la présidence du thiase et qu'elles y jouent le rôle de mystagogues». Cf. Sokolowski, *LSCG*, 181, p. 318 sq.; cf. les cas célèbres d'Epictète de Théra et le thiase d'Agripinilla de l'inscription de Torre Nova où parmi les thiasites, il y a plusieurs femmes et trois prêtresses; Farnell, *Cults* V, p. 101; Poland, *Vereinwesen*, p. 97; Pippidi, *Epigraphische Beiträge*, p. 154 n. 29 (avec références à Diod. *Bibl*. IV 3, 3; Plut. *Alex*. II 5; W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, trad. de l'anglais E. J. Lévy, Paris 1936, p. 97).

43 Jaccottet, *Choisir Dionysos*, ch. II, p. 6: *Dionysisme au féminin, dionysisme au masculin*: «Il n'empêche que la répartition des fonctions entre hommes et femmes dans ces associations qui connaissent de nombreuses catégories de mystes, nous laisse l'impression d'une répartition des rôles: aux femmes les affaires cultuelles directement liées aux racines du dionysisme, aux hommes la direction administrative et les honneurs qui y sont liés, ainsi que des fonctions qui

L'épiclèse de Dionysos, Ταυρόκερως, «Encorné comme un taureau», est spécifique pour la personnification orphique du dieu, évoquant le mythe central de l'orphisme, le démembrement du jeune Dionysos-Zagreus, incarné en taureau.[44] L'adoration du dieu-taureau par des associations dionysiaques est révélée par la présence de *Bouviers* liturgiques dans plusieurs de celles-ci.[45] Πυρίβρομος, «le dieu bruissant de flammes», figure comme épithète de Dionysos dans les *Dionysiaka* de Nonnos.[46] L'épiclèse mérite une attention spéciale. Πυρίβρομος exprime très probablement le fait que des rites liés au feu faisaient partie de la célébration dionysiaque à Tomis. Cette possibilité vient appuyer, nous semble-t-il, notre interprétation du terme «Pontos» de Lucien concernant les célébrations bachiques ainsi que l'interprétation des ἔμπυρα comme «objets qu'on portait dans le feu», de l'épitaphe d'Amastris.[47]

Un monument remarquable de l'époque impériale (première moitié du III^e^ siècle) provenant de Tomis, est un relief de marbre en forme de petit temple au centre duquel est représenté Dionysos debout, habillé d'un chiton court, tenant un canthare dans sa main droite et un thyrse dans sa main gauche. Le dieu est entouré par ses compagnons mythiques: à droite, très probablement, il faut reconnaître Pan, tandis qu'à gauche figurent Priape et un satyre. La figure qui donne un intêret particulier à la scène et rappelle la provenance du monument de l'aire thrace est le Cavalier, représenté au-dessus, dans l'angle droit de l'édicule, au pas vers un arbre. Sur le fronton du *naïskos*, des feuilles de vignes

---

en général contrefont, en masculin, les titres portés par les femmes». (p. 107). À propos du «thiase de Pasô», p. 111: «La recherche de référence dans les rites ancestraux est au moins suffisamment manifeste pour que, parallèlement à la tête féminine que présente le thiase comme une enseigne, l'on puisse faire du thiase de Pasô une de ces associations qui cherche à fixer ses racines dans les grands modèles hérités des premiers pas du dionysisme sur sol grec.» L'auteur se refère à Euripide *Bacch.* 680-2: «Je vois trois thiases, trois choeurs de femmes, le premier conduit par Autonoé, le second par Agavé, ta mère; Inô commandait le troisième.» (Trad. J. Roux)

44 Eur. *Bacch.* 100: ταυρόκερων θεόν; *Orph. Hymn.* 52, 2: Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, μανικέ, Βακχεῦ, / ταυρόκερως, ληναῖε κτλ. À propos de l'incarnation en taureau de Dionysos-Zagreus v. O. Kern, *RE* V, 1905, col. 1026, *s.v.* Dionysos. Cultnamen. Pour les représentations de ce mythe dans l'imagerie: Cl. Bérard, «Ἄξιε ταῦρε», in: *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne 1976, p. 61-73.

45 Cf. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, ch. II, 7, p. 123-153.

46 Nonn., *Dionysiaques*, XIV, 229.

47 Cf. *supra* note 12 la discussion autour du terme ἔμπυρα.

jaillissent d'une amphore.[48] Une dédicace indique le nom de la divinité destinataire, et celui de son adorateur. **(Planche VIII, *fig.* 1)**

Sur l'architrave de l'édicule:
Διονύσῳ Ἀγαθῇ τύχῃ Καθηγεμόνει[49]

Au-dessous:
Ἀκυλεῖνος Ἀρτεμιδώρου κατ' εὐ-
χὴν εὐτυχῶς ἐπ' ἀγαθῷ.

«À Dionysos, à la bonne fortune, *Kathègémôn*, Aquilinus fils d'Artémidôros (a consacré) par vœu, pour la bonne réussite, pour de bon.»

L'éditeur I. Stoian reconnaît ici une épiclèse du dieu Καθηγεμονεύς (καθηγεμονεῖ au datif) qui serait un *hapax*. On connaît, en revanche, Dionysos Καθηγεμών, notamment à Pergame, où il était le dieu dynastique des Attalides, en l'honneur duquel étaient célébrés des mystères. Dionysos *Kathègémôn* était également patron des *technitai* pergaméniens.[50] La prééminence de Dionysos à Téos, connue des inscriptions de l'époque impériale, était exprimée également par l'appellation καθηγεμών ou προκαθηγεμών.[51] D. Knœpfler nous a rendue attentive au fait que, étant donné la date du monument, il s'agit dans ce cas, sans aucun doute, du phénomène d'iotacisme, qui explique la forme καθηγεμόνει au lieu de καθηγεμόνι, de la sorte le problème d'attestation isolée est écarté.

L'épiclèse Καθηγεμών de Pergame a reçu des interprétations dans deux sens: comme désignant la fonction de «guide» des Attalides, ou bien, celle de «guide» des bacchants. Pour L. Robert, Dionysos Καθηγεμών à Pergame, en tant que patron des *technitai*, était «un dieu du théâtre et de la littérature, le dieu des fêtes

---

48 *ISM* II, 121 (6).

49 Καθηγεμονεῖ I. Stoian.

50 Adler, *RE* X, 1919, col. 2519-2511, *s.v.*; Poland, *RE* V A, 1934, *s.v.* Technitai, en particulier col. 2509-2511; D. Musti, «Il dionisismo degli Attalidi», in: *L'Association dionysiaque*, p.107-126.

51 L. Robert, *Études anatoliennes*, Paris 1937, p. 24-27, pour qui Dionysos était καθηγεμών de Téos, contre la thèse de H. von Prott, *Dionysos Kathégémôn*, *MDAI(A)*, 1902, p. 161-188 (aussi p. 265-266), selon laquelle Dionysos était choisi par les Attalides comme un ancêtre divin, ἀρχηγὸς τοῦ γένους τῶν βασιλέων, comme l'est Apollon pour la dynastie des Séleucides.

favorisées par la monarchie».[52] Une fête dite *Katagôgia* est connue grâce à une *lex sacra* de Milet du III^e^ siècle av. J.-C.[53] Une autre interprétation possible, que nous sommes tentée de proposer ici, est de voir exprimée sous cette épiclèse l'hypostase de Dionysos comme «guide des âmes». Cette interprétation s'appuie par la présence du Cavalier thrace, divinité liée à l'héroïsation des morts.[54] Il est à noter que l'épiclèse Καθηγεμών est portée encore par Hermès, dont la fonction de Psychopompe est bien connue.[55]

Selon une restitution incertaine Dionysos aurait été vénéré à l'époque impériale, à Tomis comme à Histria, sous l'épiclèse de *Karpophoros.*[56] Un relief du III^e^ siècle portant une dédicace en l'honneur de Gordien et Tranquillina de la part du thiase dionysiaque, représente Dionysos jeune et imberbe, entouré d'un Pan, un Silène et deux Courètes.[57] Dans une inscription honorifique de la même époque est mentionné un μυστάρχης «myste-chef» mais à défaut d'autres

---

[52] Cf. Adler, *art. cit.*, col. 2519; Poland, *Vereinwesen*, p. 202; L. Robert, *BCH* 108, 1984, p. 495 (= *Id.*, *Documents d'Asie Mineure*, Athènes, Paris 1987, p. 483-4, n. 41); D. Musti, *art. cit.*, p. 111 et nn. 15, 16.

[53] Cf. *LSAM*, 48, l. 21 (cf. *supra* note 6). Outre Milet, cette fête se rencontre à Priène, Ephèse, Athènes: Nilsson, *RE* X, 1919 , col. 2459 *s.v.*; *Id.*, *Gr Feste*, p. 416; *Id.*, *GGR* I[3], p. 583.

[54] Cf. *infra* le chapitre *Cavalier thrace*.

[55] Cf. Adler, *RE* X, 1919, col. 2521. Pour l'aspect chthonien dans le culte de Dionysos, cf. H. Metzger, «Dionysos Chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», *BCH* 68/69, 1944/45, p. 296-339, en particulier p. 314-323: «Il semble donc que l'étude de monuments figurés provenants de diverses provinces du monde grec (peintures de vases ou reliefs) nous permette de répondre affirmativement à la question que nous posions au début de ce chapitre. À partir de IV^e^ s. et peut-être à une époque antérieure, la croyance populaire attribue volontiers à Dionysos les propriétés d'une divinité infernale, au même titre qu'à Coré-Perséphone ou qu'à Pluton, avec qui elle le confond souvent, sous son double aspect de dispensateur de l'abondance et de maître des morts.»; M.P. Nilsson, «Dionysos Liknites», *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund*, 1952, 1, p. 13. Cf. aussi *Hymn.Orph.* 53, 1: ᾽Αμφιετῆ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον; A.-F. Morand, *Études sur les* Hymnes orphiques, Leiden, Boston, Köln, 2001, p. 77: dans les *Hymnes orphiques*, la présence de Dionysos dans l'Hadès est fondamentale; elle est liée aux mystères du groupe qui utilisait les *Hymnes*; la présence de Dionysos auprès de Perséphone est évoquée quelquefois.

[56] *ISM* II, 11 (II^e^ s.): liste des membres d'un collège: l. 7..... ς Καρποφόρ[ου]. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse ici d'une épiclèse de Dionysos ou Déméter, on pourrait envisager plutôt un patronyme.

[57] *ISM* II, 107 (73) = Bordenache, *Sculture*, n^o^ 113.

précisions, il est difficile d'affirmer qu'il est question d'un adepte des mystères dionysiaques.[58]

Dionysos est présent aussi à **Odessos**, mais les monuments qui attestent sa vénération sont peu nombreux et datent en majorité de l'époque romaine. Dans une liste d'éphèbes du II^e^ siècle ap. J.-C. la charge de l'éponymie est assumée par le dieu.[59] La stèle contenant une autre liste d'éphèbes du III^e^ siècle ap. J.-C. était ornée d'un relief représentant Dionysos allongé sur une peau de panthère et tenant une coupe, tandis qu'au-dessous on voit Apollon Citharède au milieu de sept hermès qui représentent les sept tribus d'Odessos.[60] Une épigramme funéraire est gravée sur la tombe d'un haut personnage ayant occupé, très probablement, la prêtrise de Dionysos, comme le suggèrent ses vêtements de pourpre (l. 3), la couronne d'or (l. 4), ainsi que la mention du lierre (l. 5) et d'initiation aux mystères (l. 6).[61]

ʼΑφθονος ἰς τειμὴν [ἱερεὺς γεγονὼς Διονύσου?]
ἐκ δόξης αἰῶν ἐς υυ - υ υ - [62]
πορφύρεον κόχλῳ γεγα[ὼς υυ - υ υ -υ]
καὶ χρύσεον κεφαλ[ὴν στέφανον? - υυ -]
καὶ κισσὸν περὶ κρατὶ θ̣[εμ -υυ-υυ - -]
ἐκ πάσης τελετῆ̣[ς - υυ - υυ -]
καὶ καιρὸν θλείβοντα *vel* α -

---

58 *ISM* II, 90 (56), III^e^ s.: ʼΑγαθῇ τύχ[̣ῇ] / ʽΗ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Μ(ᾶρκον) / Κοκκεῖο[ν] / Χρυσόγο[νον] / μυστάρχ[ην].

59 *IGB* I^2^, 50, l. 1: ʽΙερωμένο̣υ̣ θεο̣[ῦ] Διον[ύσου τὸ *numerus*]

60 *IGB* I^2^, 47 bis*, à présent le relief avec la représentation de Dionysos est cassé. Pour les sept *phylai* milésiennes cf. M. Piérart, «Athènes et Milet. I. Tribus et dèmes milésiens», *MH* 40, 1, 1983, p. 1-18; en général pour les *phylai* attestées dans les colonies pontiques occidentales v. N.F. Jones, *Public Organization in Ancient Greece. A Documentary Study*, Philadelphia 1987, p. 274-280.

61 *IGB* I^2^, 225. Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép*,, 1948, 180: «il a dû être prêtre de Dionysos»; à propos des vêtements de pourpre et la couronne d'or v. *Id*., *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940, p. 101-102 pour un personnage de Tomis à l'époque du *koinon* ouest-pontique, qui a porté la couronne d'or et le manteau de pourpe en qualité de pontarque.

62 Mihailov: αἰῶνες, mais J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1948, 180 propose αἰῶν ἐς.

Un fragment de statuette en marbre de Dionysos de l'époque romaine avec dédicace provient des environs d'Odessos.[63]

Pour l'instant on ne connaît à Odessos aucune épiclèse de Dionysos, si on laisse de côté une restitution incertaine de [Διονύ]σου Πολυκάρπου dans une épitaphe.[64]

Le culte à mystères de Dionysos *Bacchos* était célébré à **Apollonia**, comme l'atteste une inscription d'époque romaine contenant la liste des membres d'un thiase bachique, cités avec leurs titres ou leurs grades au sein de l'association.[65]

- - -- -
. . . . . Καρνεάδης ῾Ηρα- - - - - - - - - - - - - - - - -
. . . . . δ⟨ο⟩ώρου λικναφόρος - - - - - - - - - - - - -
. . . . ΔΟΝΟΣΟΡΟ βουκόλος, ΦΑ - - - - - - - - - - -
ἔκδικος, Ποσειδώνις ῾Εστιαί[ου - - - - - - - - - - -]
ΝΙΚΗΦΟC, ᾽Αλέξανδρος ᾽Αρισταινέτου
κρατηρία(ρχ)ος, Τέρτιος ΧΡΙΣΣΟΥ ἀρχιμύσ[της],
῾Ερμόδωρος ΕΛΟΣΟΥ, Διονύ[σις] Κασίου,
Πολύχενος καὶ ΠΙΑΡΑΝ - - ΙΩΝ οἱ ᾽Απολλω-
νίου, Δημήτρις Προτείμου, [῾Ηρα]κλείδης
Παπᾶ, Κοδρᾶτος ῾Ηροφί(λ)ου, ᾽Αλέξαν-
δρος, ᾽Ασκληπιόδοτος Τελε(σ)φόρου, Φιλό-
τειμος - - ?, [Κ]άρπος ᾽Αλεξάνδρου, Διουσό-
[δω]ρος(῾Ηρ)ακ(λ)είδου, ᾽Ονήσιμος Πω(λί)ωνος, Τα-
τος ? Γάιος Νεάνδρου, ῞Εξοχ[ο]ς ῾Ερμαφί-
λου, Ζώπυρος ῾Ερμοῦ, (Π)εῖος ῾Αρποκράτου γαλ-
(λ)αροι, Χ(ρή)στη Σατύρου ἀρχιβασσάρα, Βακ(χ)-
ὶς Μύρωνος κισταφόρος, Τρηστίσσιμο Τελε(σ)-
φόρου, ᾽Απολλώνις ᾽Αρτεμιδώρου, Λουκίσαν-
δρος ᾽Απολλωνίου, Τηλέμαχος Πασ[- -, ὁ δεῖνα]
[῞Αν]δρωνος, ΓΕΝΕΜΗC ῾Ηροφίλου, Σωζομενὸς
ΙΩΥΧ, ᾽Α(π)ελλῆς (καὶ) Κορνούτος οἱ Κορνούτου
- ?

---

63 *IGB* I^2, 260: Βάλης / δῶρον. Le nom est classé avec raison par G. Mihailov parmi les *cognomina* romains: équivalent à Οὐάλης (*ibid.*, p. 453).

64 *IGB* I^2, 195: [ὁ δεῖνα----- ᾽Αρτ]εμιδώρου ἱερεὺς / [καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ --]σου Πολυκάρπου AỊ G. Dunst, *DLitztg.*, 79, 1958, 760 (*non vidimus*) propose de compléter ἱερεύς/ [διὰ βίου Διονύ]σου Πολυκάρπου en évoquant l'épithète Εὔκαρπος à Mésambria (*IGB* I^2, 351) et J. et L. Robert, *Bull. ép.* 73, 1960, 251, ajoutent Dionysos Καρποφόρος d'Istros. La restitution est rejetée par Mihailov qui voit dans la lacune plutôt un nom féminin au génitif.

65 *IGB* I^2, 401 (cf. *IGB* V, 5041 bis).

Le λικναφόρος (l. 2) était une fonction, connue pour les différents rites à mystères, désignant la charge de porter le panier sacré lors de la procession des mystes.[66] Dans le panier était portés des objets sacrés et protégés par un secret, objets qu'on pouvait désigner par le terme ὄργια. L'importance symbolique de ces objets, révélés à un moment culminant de la cérémonie, est démontrée par le fait que le même terme désigne par synecdoque toute la célébration en l'honneur du dieu.[67] Le titre d'ἀρχιμύστης (l. 6) est attesté au sein d'autres associations dionysiaques, mais sa place exacte dans les rites est inconnue; elle était probablement spécifique à chaque association. Le titre d'ἀρχιβασσάρα (l. 16) indique le degré d'initiation au sein du thiase de Bacchos.[68] Βασσάρα indique d'abord l'habit, défini dans les sources antiques comme thrace ou comme lydien, fait en peau de renard et porté par les bacchantes et par Dionysos lui-même; ce mot désigne aussi les bacchantes, βασσάραι.[69] L'épiclèse du dieu Βασσαρεύς reflète donc le cadre rituel du culte bacchique.[70] Ces trois appellations au sein de l'association démontrent l'existence des mystères dionysiaques à Apollonia.[71]

La fonction de βουκόλος (l. 3), reprenant l'idée de l'incarnation divine de Dionysos-Zagreus en taureau du mythe principal de l'orphisme, est attestée pour d'autres thiases dionysiaque de l'aire thrace: à Cillae, aux environs de

---

66 Liknitès était une des épiclèses de Dionysos: cf. M.P. Nilsson, «Dionysos Liknites», *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund*, 1952, 1, p. 1-18, en particulier p. 17, exprime l'opinion que l'épithète et le *liknon* appartiennent aux nouveaux mystères dionysiaques créés à l'époque hellénistique et romaine .

67 Cf. A. Motte, V. Pirenne-Delforge, «Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés.», *Kernos* 5, 1992, p. 119-140, en particulier p. 128 sq.: Dionysos et ses ὄργια, avec référence (p. 130) à la dénonciation de Clément d'Alexandrie, *Protr.* II, 22, 4, qui décrit le contenu des corbeilles sacrées: «des gâteaux de sésame et du miel et de la farine, des gâteaux en pelote, des gâteaux à bosses, des grains de sel, et un serpent, ὄργιον de Dionysos *Bassaros*».

68 Cf. l'inscription de Torre Nova, *IUrbRom*, 160, col. B, l. 5.

69 Hesych. *s.v.* βασσάραι· χιτῶνες οὓς ἐφόρουν αἱ Θρᾴκιαι Βάκχαι; *Pollux* 7. 6 indique comme lydien cet habit propre aux rites bacchiques. Pour plus d'exemples cf. Detchew, *Sprachreste*, p. 44 ; Z. Velkova, *The Thracian Glosses*, p. 44; *LSJ*, *s.v.*; Jessen, *RE* III, 1899, col. 104, *s.v.* Bassarai, Bassarides.

70 *Orph. Hymn.* 45, 2: Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ; cf. aussi *Orph.Hymn.* 52, 12; cf. Jessen, *RE* III, 1899, col. 104 -105, *s.v.* Bassareus.

71 Cf. Kroll, *RE* XIII, 1927, col. 538-541, *s.v. Liknon* et Jaccottet, *Choisir Dionysos*, p. 39 et n. 46 à propos des titres liés aux pratiques des mystères: dadouque, hiérophante, cistaphore, liknaphore, phalophore; Burkert, *Ancient mystery cults*, p. 30 sq.

Philippopolis[72], à Perinthe[73], probablement à Abdère[74], mais également à Pergame[75] et dans le thiase de Torre Nova, près de Rome.[76] L'ἔκδικος (l. 4), qui figure également parmi les dignitaires du thiase de Cillae, était chargé, selon toute vraisemblance, de régler d'éventuels désaccords entre les membres du thiase et probablement de représenter le thiase devant la justice.[77] La fonction de κρατηρίαρχος (l. 6), était peut-être liée à la distribution du vin lors de la fête. Un degré d'initiation aux mystères, celui des γάλ(λ)αροι (l. 15-16), est atteint par dix-sept thiasites de la liste, mais son sens est obscur. Un ἀρχιγάλλαρος est cité dans le catalogue du thiase de Cillae.[78] Il est intéressant de relever que plusieurs des titres et des degrés de ce catalogue se rencontrent au sein du thiase de Cillae, près de Phillipopolis en Thrace, qui date du règne commun de Gordien III et Tranquillina (241-244). Ce constat suggère l'existence d'éventuels rapports ou d'influences reliant les deux associations; il est pourtant difficile à établir leur nature.[79]

2. Dionysos dans les colonies de Mégare

2.1 Épiclèses de Dionysos à Callatis

Dans le panthéon de **Callatis**, Dionysos occupe une place prépondérante représentée par une riche documentation épigraphique et numismatique. Dans

---

72 *IGB* III 1, 1517 (III^e^ s. ap. J.-C.), l. 17: ἀρχιβουκόλος.

73 G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878, 1036a; Jaccottet, *Choisir Dionysos* , Documents: n^o^ 36.

74 *SEG* 17, 320 (III^e^ s. ap. J.-C.).

75 *Syll.*,^3^ 1115 (I^er^ s. ap. J.-C.): οἱ βουκόλοι / ἐτείμησαν Σωτῆρα ᾽Αρτεμιδώρου, τὸν ἀρχιβουκόλον, / διὰ τὸ εὐσεβῶς καὶ ἀξίως τοῦ Καθηγεμόνος Διονύσου / προΐστασθαι τῶν θείων μυστηρίων. εἰσὶν δὲ βουκόλοι· κτλ ; *Inscr. Perg.* 487.5: βουκολέω.

76 *IUrbRom*, 160 col. A, l. 28: ἀρχιβουκόλοι; l. 32: βουκόλοι; ἱεροί; col. B, l. 29: βουκόλοι.

77 *IGB* III 1, 1517, l. 23. Cf. Brandis, *RE* V, 1905, col. 2160-2161, *s.v* ..ἔκδικος.

78 *IGB* III 1, 1517, l. 19: G. Mihailov avait laissé ἀρχι . άλλαρος mais L. Moretti propose avec raison de compléter la lacune avec un γ sur la foi de l'inscription d'Apollonia («I Iobacchi ateniesi», in: *L'Association dionysiaque*, p. 247-258). Cf. Hesych. *s.v*. γάλλαρος· Φρυγιακὸν ὄνομα, παρὰ Λάκωσι.

79 *IGB* III, 1, 1517: l. 17 ἀρχιβουκόλος, l. 18 ἀρχιμύστης, l. 19 ἀρχιγάλλαρος, l. 23 ἔκδικος, l. 31 κισταφόρος, l. 32 λικναφόρος.

une liste de divinités du IVe siècle av. J.-C., le nom du dieu apparaît accompagné de deux épiclèses, sous trois hypostases différentes: [Διόν]υσος Πα[τρῷος] (l. 1); [Διό]νυσος Βακ[χεύς] (l. 2) et Δασύ[λλιος] (l. 4).[80] Pour la restitution de la première épiclèse l'éditeur met à profit le récit de Pausanias (I 43, 5), selon lequel un Dionysos Πατρῷος était vénéré à Mégare. Notons la rareté de l'appellation d'«Ancestral» associée à Dionysos; d'habitude elle est réservée à d'autres divinités, en particulier Apollon et Zeus.[81] Aussi ne serait-il pas surprenant que la première attestation épigraphique de ce culte connue jusqu'à ce jour provienne d'une colonie mégarienne.

Cette restitution paraît encore plus justifiée, compte tenu du fait qu'un peu plus bas dans la même inscription, apparaît séparément une divinité Δασύ[λλιος] qui nous est connue grâce au même passage de Pausanias comme épiclèse de Dionysos à Mégare. Dionysos *Dasyllios* était vénéré à Callatis dans son sanctuaire, Δασυλλιεῖον.[82] À part ces deux attestations de Callatis et la mention de Pausanias du même culte à Mégare, c'est le nom d'un des compagnons de Dionysos dans les *Dionysiaca* de Nonnos, participant à l'expédition du dieu contre les Indiens.[83] Dans ce passage, Dasyllios est nommé fils de Tainaros et habitant d'Amyclée en Laconie, ce qui contredit l'opinion de P. Chuvin, qui voyait en lui un héros originaire d'Héraclée du Pont, colonie de Mégare et métropole de Callatis; une supposition qui, pourtant, s'accorderait avec les inscriptions callatiennes.[84] Il est probable que l'épiclèse, signifiant le

---

80 *ISM* III, 48 A.

81 Cf. Kern, *RE* V, 1905, col. 1026-1033, *s.v.* Dionysos. Cultnamen; Aly, *RE* XVIII 2, 1949, col. 2254-2262, *s.v.* Patroioi theoi, mentionne, à part Mégare, un seul Dionysos «Ancestral» de Sagalassos en Pisidie. Il faut ajouter, néanmoins, une inscription de l'époque impériale de Macédoine où Dionysos porte également l'épiclèse πάτριος: *SEG* XXXVI, 615, l. 2-3 (inscription honorifique d'Edessa, 200 A.D.).

82 *ISM* III,47, l. 6 -8: ἐν τῶι Δασυλλιείωι· τῶν [δὲ παρόντων θιασειτᾶν ? οὗ]-/ τε νεόβακχος οὔτε ὃς μ[ύστας *e. g.* ἐὼν τελεσθεὶς ὁ]-/δοιπορεῖ εἰς τὸ Δασυλλιε[ῖον . . . . .]ιτε[. . . . .]; cf. *BCH* 119, 1995, p. 244-246.

83 Nonn., *Dionysiaques* XXX, 188-190 (Texte établi et trad. par F. Vian, Paris 1997): Ταιναρίδην δ' ἔκτεινε Δασύλλιον ἄορι Μορρεύς, / μή ποτε δυσμενέσσιν ἀπορρίψαντα βοείην, / ἀντιβίοις ἀτίνακτον 'Αμικλαῖον πολιήτην,... «Morieus tue de son épée Dasyllios, fils de Tainaros: lui qui n'a jamais jeté son bouclier face à l'ennemi, cet habitant d'Amyclée que nul adversaire ne pouvait ébranler.»

84 P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, p. 64 , n. 35 (cf. p. 306, n. 77): son opinion est argumentée par la présence du culte de *Dasyllios* à Callatis et le fait que Nonnos donne à un de ses personnages le nom du Billaios, fleuve de Tieion, voisine d'Héraclée. P. Chuvin est

Velu, traduit l'hypostase de Dionysos comme dieu de la fertilité et de l'abondance, comme le suggère, notamment, l'*Etymologicum Magnum*.[85]

L'épiclèse Βακχεύς de Dionysos, figurant dans la liste des divinités du IVe siècle est, jusqu'à présent, la plus ancienne attestation du culte orgiastique de la partie occidentale du Pont-Euxin. La restitution de la forme Βακχεύς est inspirée par son apparition à Callatis dans une dédicace du Ier siècle av. J.-C. sur la base de marbre d'une statuette: [- - - - - -]ος τὸ ἄγαλμα / [ἀνέθηκε Δι]ονύσωι Βακχεῖ. «Untel fils d'Untel consacra la statuette à Dionysos *Baccheus*.».[86]

2. 2 Thiase bachique à Callatis

2. 2. 1 Organisation et fonctionnement

Par ailleurs, ce culte à Callatis est passablement attesté par une série de décrets promulgués par un thiase bachique, s'échelonnant du IIIe siècle av. J.-C. au Ier siècle ap. J.-C., et qui met en lumière tant l'organisation et le fonctionnement du thiase que la célébration des mystères dionysiaques. Vers la fin du IIIe siècle av. J.-C., le thiase entreprend la construction d'un nouveau temple, ναός, de Dionysos, comme en témoigne un décret concernant une souscription.[87]

ʾΑγαθᾶι τύχαι. ʾΕπὶ βασιλ[έο]ς Σίμου το[ῦ]
ʾΑσκλαπιάδα μηνὸς Διον[υσί]ου πραισιμνῶν-
τος ʿΑγήμονος τοῦ Πυθίωνος· ἔδοξε τοῖς θιασί-
4 ταις· ὅπως κατασκευασθῇ ναὸς τῶι θεῶι τοὺς
θέλοντας τῶν θιασιτᾶν ἐπαγγέλλεσθαι εἰς τὰγ κα-

---

suivi par Avram, Lefèvre, «Les cultes de Callatis», p. 20, n. 35 et Avram, «Un règlememt sacré de Callatis», p. 244-246. L'opinion que *Dasyllios* de Nonnos n'a rien à voir avec Héraclée est défendue par F. Vian dans Nonnos, *op. cit.* (note précédente), p. 13, n. 5.

85 *Etym. M*. 248, 5: ἀπὸ τοῦ δασύνειν τὰς ἀμπέλους. Cette étymologie est acceptée par Hannel, *Megarische Studien*, p. 181: «Die Epiclese bezieht sich auf die vegetative Tätigkeit des Gottes.» Cf. cependant Farnell, *Cults*, V, p. 118, n. b : «The appellative Dasyllios which was in vogue at Megara and Callatis has been thought to refer to the god of the thicket, but it might equally well describe the god who wears the "shaggy" goat-skin.»

86 *ISM* III, 79.

87 *ISM* III, 35.

τασκευὰν ὅ τι κα ἕκαστος προαιρῆται· τοῖς δὲ ἐπαγ-
γειλαμένοις ἕως μὲν χρυσοῦ εἶμεν **στέφανον φιλο-**
τιμίας διὰ βίου καὶ ἐγγραφὰν εἰς στάλαν, τοῖς δὲ ἔ-
λασσον χρυσοῦ ἐπαγγειλαμένοις ἕως ἀργυρῶν
[τ]ριάκοντα εἶμεν τάν τε ἐγγ[ρα]φὰν καὶ **στέφανον ἀπο-**
[δοχâ]ς τâι τριετηρίδι διὰ βίου· τοῖς δὲ λοιπο[ῖς] τοῖ[ς ἔ]-
λασσον ἐπαγ[γειλαμένοις εἶμε]ν ἐγγραφὰν τâς ἐπα[γ]-
γελίας εἰς τὰν στάλαν· ὅπως δ[ὲ] καὶ κατασκευασθῆ ὁ ν[α]-
ὸς ὡς κάλιστα κα[ὶ] συντομώ[τ]ατα ἐλέσθαι ἄνδρας
τρεῖς ἐκ πάντων τῶ[ν θ]ιασιτâ[ν]· οἱ δὲ αἱρεθέντες λαβόντες
παρὰ τῶν ἐπαγγειλαμ[έ]νων χ[ει]ριξοῦντι τὰ διάφορα καὶ λό-
γον ἀποδωσοῦντι ἔγγραφον [τ]οῦ χειρισμοῦ· συντελε-
σθέντος δὲ τοῦ ἔργου εἶμεγ κ[αὶ] τοῖς αἱρεθεῖσι ἐπὶ τὰγ κατα-
σκευὰν στέφανον ἐν ταῖς συ[ν]όδοις ἅς κα συνῶντι οἱ θιασ[ῖ]-
ται κατὰ τριετηρίδα. *vacat* Ἀγα[θ]âι τύχαι. *vacat*
Οἵδε ἐπαγγείλαντο εἰς τ[ὰ]ν οἰκοδομίαν τοῦ ναοῦ·

(Suivent les noms avec la mention de leur contribution.)

«À la bonne fortune. Sous le *basileus* Simos fils d'Asklapiadas, au mois de Dionysios, Hagèmôn fils de Pythiôn étant président, il a plu aux thiasites. Afin qu'un temple soit érigé au Dieu, que les volontaires parmi les thiasites souscrivent pour la construction selon leur libre choix. Que l'on accorde à ceux qui y contribuent avec au moins un statère d'or la **couronne de membre perpétuel** et le droit de faire inscrire leur nom sur la stèle; à ceux qui y contribuent avec moins d'un statère, mais non pas moins de 30 drachmes, le droit de faire inscrire leur nom et de porter à vie tous les deux ans **la couronne de membre ordinaire**; aux **autres**, qui y contribuent avec une somme située au-dessous de cette dernière limite, **le droit de faire inscrire leur contribution sur la stèle**. D'autre part, afin que le temple soit érigé le mieux et le plus rapidement possible, que soient élus trois hommes parmi tous les thiasites; que ceux-ci, une fois élus, se chargent de la gestion du fonds provenu de la souscription et qu'ils en rendent compte par écrit. Les travaux une fois achevés, que les commissaires élus pour surveiller les travaux aient le droit de porter la couronne lors des fêtes pour lesquelles les thiasites se réuniront, tous les deux ans. À la bonne fortune. » (trad. A. Avram)

Il ressort clairement de ce document que le thiase callatien copie fidèlement les formules usuelles des décrets du Conseil et de l'Assemblée, à commencer par la datation par le magistrat-éponyme de la cité, le βασιλεύς, et par un président de la séance, πραισυμνῶν. Tout aussi évidente est la ressemblance avec les souscriptions publiques: les considérants expriment d'abord la volonté des

thiasites de construire un nouveau temple, et le dispositif cite les honneurs décernés aux souscripteurs en fonction de leur contribution. Aux plus généreux parmi les thiasites est accordé le στέφανος φιλοτιμίας διὰ βίου, et le droit de faire inscrire leur nom sur la stèle. Cette honneur, dont le thiasite jouit jusqu'à la fin de ses jours, est à distinguer de la couronne accordée éternellement (κατ' αἴδιον) par les décrets du thiase de la fin du Ier siècle av. J.-C.[88]

La traduction de l'éditeur de στέφανος φιλοτιμίας διὰ βίου (l. 7-8) comme «couronne de membre perpétuel» et de στέφανος ἀπο[δοχῆ]ς (l. 10-11) comme «couronne de membre ordinaire» portée par le bénéficiaire chaque deux ans à l'occasion de la fête triétérique (τῆι τριετηρίδι διὰ βίου) introduit au sein du thiase callatien une sorte de hiérarchie. La distinction entre «membre perpétuel» et «membre ordinaire» aurait donc dépendu de la contribution faite pour la construction du temple. Il nous semble, cependant, qu'une telle traduction implique une interprétation trop développée des termes grecs et nous ne sommes pas convaincue que le décret callatien l'autorise. La traduction se base de toute évidence sur les remarques à propos des termes φιλότιμος et φιλότιμος διὰ βίου dans les décrets honorifiques du thiase callatien, exprimées par A. Wilhelm. L'épigraphiste autrichien relève le sens technique de titre d'honneur d'un «hochherziger Förderer», détenu par certains membres à vie (φιλότιμος διὰ βίου, στέφανος φιλοτιμίας διὰ βίου) comme récompense d'une généreuse donation, le cas échéant pour la construction du temple.[89] Nous sommes néanmoins plus encline à adhérer à l'interprétation de Poland, citée et discutée par Wilhelm, selon laquelle le titre d'appréciation φιλότιμος pouvait être octroyé à tout membre d'une association qui, à une occasion ou à une autre, manifestait de la générosité ou faisait un autre geste au bénéfice de l'association. D'ici il ne s'ensuivait pas que l'association se hiérarchisait formellement à des «membres d'honneur» ou «perpétuels» et «membres ordinaires».[90]

---

88 *ISM* III, 44.

89 Avram, *ISM* III, 35 comm., p. 296-297: «Bien au-delà du sens technique de "donateur", φιλότιμος manifeste des connotations au sens de "bienfaiteur", toutefois moins que εὐεργέτης; .... C'est à partir de cette acceptation qu'a évolué le sens de "membre d'honneur" d'une association; etc.»; cf. A. Wilhelm, «Zu einem Beschlusse von Thiasiten aus Kalatis, betreffend Beiträge zum Baue eines Tempels des Dionysos», *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse*, 1928, p. 129-145, en particulier p. 136 sq. (= *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde* II, Leipzig 1974, p. 217-234).

90 Poland, *Vereinwesen*, p. 412: «Es ist müsig sich über die Bedeutung der durch den Titel φιλότιμος erteilen Ehre in Vermutungen zu ergehen, nur scheint allerdings der Ausdruck "Ehrenmitglied" zu viel zu sein.....; so läßt sich vermuten, daß dieser Titel, wie doch eben

Nous entendrions plutôt la première expression comme désignant «couronne de "bienfaiteur" (du thiase) jusqu'à la fin de sa vie», portée éventuellement lors de toutes les célébrations où les thiasites se réunissent, et la deuxième comme «couronne de distinction», portée lors de la fête triétérique. Ainsi la couronne pouvait accomplir sa destination, à savoir de rendre publique la générosité manifestée par chaque membre du thiase. En quoi ces deux couronnes, faites vraisemblablement de feuillage comme le suggère la mention à l. 39 d'un Dionysios στεφαναπλόκος («fleuriste»), se distinguaient-elles *de visu*? Il est impossible de le déduire à partir du texte. Un exemple qui illustre bien les tournures discutées se trouve dans une inscription honorifique d'Érétrie, commentée par E. Ziebarth dans son étude sur le gymnase grec. Sur une base de marbre, découverte dans le gymnase, est sculptée une couronne qui entoure l'inscription suivante: Φιλοπονίας παίδων Παράμονος Δωροθέου.[91] L'interprétation de Ziebarth nous semble convaincante: une «couronne de *philoponia*» («de diligence, de zèle»), le génitif marquant la mention («Zensur»), qui qualifie le travail et le comportement du professeur à l'égard des *paides*, a été octroyée à Paramonos, un gymnasiarque ou un pédotribe.[92]

Les donateurs précédents pour la construction du temple ainsi que ceux qui ont fait des contributions plus modestes reçoivent le droit d'inscrire leur nom sur la stèle, ἐγγραφὰ εἰς στάλαν.

L'imitation des pratiques de la *polis* à l'égard des bienfaiteurs se perçoit dans les décrets honorifiques du même thiase, comme celui de la fin du III^e^ siècle av. J.-C., honorant un membre ayant fait une importante donation et ayant rendu au thiase une somme importante avec les intérêts, bien qu'il n'en portât pas les responsabilités de la perte[93]:

> Ἔδοξε τοῖς θιασίταις· ἐπειδὴ Βίκων
> Διοσκουρίδα **φιλόδοξος ἐὼν καὶ**

---

seine Häufigkeit beweist, jedem gegeben wurde, der sich in gewissem Sinne verdient gemacht hatte; er ist ja der Wortbedeutung nach, ebenso wie εὐεργέτης, nichts weiter als eine Bestätigung dieses Verdienstes.»

[91] E. Ziebarth, *Aus dem Griechischen Schulwesen*, Berlin 1914[2], p. 143-144 avec une réproduction sur la page du titre (= *IG* XII, 9, 282).

[92] E. Ziebarth, *loc. cit.*, met en parallèle ce document avec une inscription de Xanthos (*CIG*. 4269[d]:. . . καὶ ἐστεφανωμένον ὑπὸ τῶν νέων φιλοπονία[ς] εἰκόνι χαλκῇ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ φιλοστοργίας ἕνεκεν κτλ.), en s'imaginant que le bénéficiaire du décret avait reçu des *néoi* une couronne avec l'inscription: φιλοπονίας νέων. Cf. Wilhelm, *art. cit.* pour d'autres exemples.

[93] *ISM* III, 36.

φιλότιμος εἰς τὸν θίασον ἔκ τε
τῶν ἰδίων εἰσφορὰς ποιησάμε-
νος καὶ τὸ κοινὸν διάφορον πιστευ-
[θ]εὶς καὶ ἐγδανείσας λυσιτελέως
[τῶι θι]άσωι ἀπέδωκε τὰ χρήματα
[μετὰ] τῶν γινομένων τόκων καίπερ
[δι]ὰ τοὺς καιροὺς ἀποβαλὼν τὰ θιασι-
τικὰ χρήμ[α]τα καὶ τοῦ κατὰ τὸν νόμον
ὀφειλήματ[ο]ς ἀπολυθείς· ὅπως οὖν καὶ
οἱ θιασῖτ[αι φα]ίνωνται τὰς ἀξίας
τιμὰς ἀπ[οδιδόν]τες τοῖς εἰς ἑαυτοὺ[ς]
φιλοτιμο[υμένοις, δ]εδόχθαι τοῖς θι-
[ασίταις - - - - - - - - - - - - - - - - -]

«Il a plu aux thiasites. Attendu que Bikôn fils de Diskouridas, zélé et empressé envers le thiase, s'étant chargé à ses frais de libéralités ainsi que de la gestion du fonds public, en le plaçant d'une manière avantageuse pour le thiase, a rendu l'argent avec les intérêts produits, même si, ayant perdu l'argent du thiase à cause des circonstances (défavorables), il avait été, selon la loi, exempté de dette; afin qu'à leur tour les thiasites se disent prêts à accorder les honneurs dus à ceux qui se montrent zélés envers eux, plaise aux thiasites,- - »(trad. A. Avram)

La souscription pour le temple ainsi que les décrets honorifiques mettent bien en évidence les similitudes entre le fonctionnement du thiase et celui de la *polis,* les valeurs de l'ἀρετή et de la φιλοτιμία étant la base idéologique de celle-ci, autrement dit, la recherche d'une reconnaissance publique par ses membres à travers des bienfaits au nom de la communauté.[94] Le thiase, comme la *polis*, récompensait la générosité et le dévouement par l'octroi du titre et des décorations de φιλότιμος ou εὐεργέτης, bienfaiteur.[95] Étant, pour l'essentiel, une

---

94 Cf. Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (IV^{e}-I^{er} siècle avant J.-C.), Paris 1985, p. 12.

95 Sur le terme φιλότιμος cf. L. Robert, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris 1940, p. 277: «Dans d'autres domaines, l'adjectif φιλότιμος a évolué, devenant un véritable titre honorifique, comme εὐεργέτης; des associations, des tribus, des villes décernent à des bienfaiteurs le titre de φιλότιμος ou φιλότιμος διὰ βίου, comme les "membres-bienfaiteurs" de nos associations»; *Id.*, *Hellenica* X, p. 40: «φιλότιμος désigne une qualité, "zélé, généreux", mais comme εὐεργέτης il est devenu un titre donné à celui qui a manifesté une telle qualité. Ce sont

association de dévots d'un culte à mystères qui cherchent des réponses aux besoins d'une expérience religieuse plus intense et plus personnelle que celle procurée par les cultes publics et liée à l'espoir du salut individuel après la mort, le thiase callatien se réserve une place importante dans l'espace politique comme défenseur des valeurs propres à la cité. Les bienfaiteurs publics étaient honorés parallèlement par la cité et par le thiase dionysiaque, ce qui ressort de deux décrets honorifiques du début de notre ère dont le titulaire, Aristôn fils d'Aristôn, jouait un rôle principal dans la vie politique de Callatis à cette époque[96]:

ʾΕπὶ βασιλέος Κότυος τοῦ ʿΡοιμητάλκα,
μηνὸς Διονυσίου ἐν τριερηρίδι·
ἔδοξε τοῖς θιασείταις· Διόδωρος Δαμα-
τρίου εἶπε· ἐπειδὴ ʾΑρίστων ʾΑρίστωνος
πατρὸς ἐὼν **εὐεργέτα** καὶ **κτίστα τᾶς πό-**
λιος καὶ **φιλοτείμου τοῦ θιάσου** ἐπαύξων
μὲν οὖν τὰς τοῦ γεννάσαντος **ἀρετὰς**
δι[α]τελεῖ ὁμοίαν τε ἐπιδείκνυται τὰν
ἰδίαν αἵρεσιν ποτὶ τὸν δᾶμον ἐν παντὶ
καιρῷ καὶ κινδύνῳ σῴζων καὶ εὐεργε-
τῶν τοὺς πολείτας κτλ.

«Sous le *basileus* Kotys fils de Rhoemétalkas, au mois Dionysios, à l'occasion de la fête triétérique, il a plu aux thiasites. Diodôros fils de Damatrios a fait la proposition suivante. Attendu qu'Aristôn fils d'Aristôn, dont le père est **évergète**, **fondateur de la cité** et **zélé envers le thiase**, ne cesse de développer les mérites de son géniteur et montre des **dispositions identiques envers le peuple** en toute occasion, même dangereuse, assurant protection et bienfaits aux citoyens, etc. » (trad. A. Avram)[97]

Les termes du décret démontrent l'ambition du thiase bachique à Callatis de prendre une part active dans les affaires de la cité et sa fierté de compter parmi ses membres des citoyens les plus influents comme, dans le cas qui nous occupe, les deux Aristôn, un père et son fils, qui ont joué un rôle important dans les rapports de leur patrie avec les Romains au moment crucial de l'installation

précisémemt surtout les inscriptions de la côte occidentale du Pont-Euxin, qui font connaître cet emploi.»

96 *ISM* III, 44, des années 12-15 ap. J.-C.

97 Les termes en gras sont soulignés par l'auteur (D. C.).

du pouvoir romain dans les cités grecques du Pont Gauche.[98] Les mérites d'Aristôn à l'égard de la cité, qui lui ont valu le titre d'εὐεργέτης et κτίστης τῆς πόλεως, se traduisent en mérites à l'égard du thiase. Rapprochés ainsi au même niveau éthique, les mérites vis-à-vis du thiase, et bien au-delà, vis-à-vis de sa divinité-patronne, se traduisent en mérites à l'égard de la patrie.

καὶ ἐπαγγελλό-
μενος ἀ[ε]ί τινος ἀγαθοῦ παραίτιος [ἐ]-
σεῖσθαι [π]οτί τε τὸν θίασον τὸν
παρ' ἀμῶν εὔνουν ἑαυτὸν ἐνπαρε-
χόμενος καὶ συνεπαύξων τὰς τοῦ
Διονύσου [τει]μάς, καίπερ ὢν παντά-
πασιν νέος μεῖζον ἐνδείκνυται τὸ
ποτὶ τοὺς πολείτας φιλόδοξον πα-
ρὰ τοὺς τάχ[ι]ον εὐεργετῆσαι **[**προαι**]**
προαιρηθέντας ὅπως οὖν καὶ οἱ θιασ-
εῖται φαίνωντα[ι] τὰν ποτ' αὐτὸν εὔνοιαν δι-
ατηροῦντες καὶ ἀπομναμονεύοντες
[τὰν] ποθ' ἑαυτοὺς γνησιότατα καὶ τάχιον
[δεδωκότες] πράτως τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὰς
[μεγίστας] τειμὰς παρὰ τοὺς λοιποὺς
[εὐεργέτας] νῦν πράτως αὐτοῦ ποιησαμέ-
νου τὰν ἀναγόρε[υσιν] τοῦ στεφάνου διὰ τὸ αὐ-
τὸν τετειμᾶσθα[ι] ὑπὸ τοῦ δάμου ταῖς ἴσ-
αις τῷ πατρὶ τειμαῖ[ς· δεδό]χθαι τοῖς θ[ια]σεί-
ταις στεφανοῦν κατὰ [πᾶσαν σύν]οδον καὶ
κατὰ πᾶσαν ἀμέραν ἐν αἷς ἀ[θροίζο]νται
᾽Αρίστωνα ᾽Αρίστωνος **τὸν εὐεργέτ[α]ν τοῦ**
δάμου καὶ φιλότειμον τοῦ θ[ιά]σ[ου], δεδόσ-
θαι δὲ τὸν στέφανον εἰς τὸ κα[τ]᾽ ἀΐδιον εὐ-
εργεσίας μὲν καὶ ἀρετᾶς ἕνεκεν τᾶς εἰς
τὸν δᾶμον, εὐνοίας δὲ καὶ φιλοτειμίας
τᾶς εἰς τοὺς θιασείτας· ἐνγράψαι δ[ὲ] τοὺς
θιασείτας τὸ ψάφισμα τοῦτο εἰς
τελαμῶνα λευκοῦ λίθου ἕως μηνὸς

98 A. Avram, «P. Vinicius und Kallatis. Zum Beginn der römischen Kontrolle der griechischen Städte an der Westküste des Pontos Euxeinos», in: G. Tsetskhladze (éd.), *The Greek Colonisation of the Black Sea area*, *Historia* Einzeilschr., Stuttgart 1998, p. 115-129.

Λυκήου τῶν ξενικῶν Διονυσίων καὶ
ἀναθέμεν εἰς τὸν ἐπιφανέστατον
τοῦ μυχοῦ τόπον.

«(...) et promettant de rester perpétuellement utile à notre thiase et prêt à se tenir avec dévouement à sa disposition, tout en faisant accroître les honneurs rendus à Dionysos, et que, même s'il est encore tout à fait jeune, il montre une générosité supérieure à ceux qui, avant lui, s'étaient proposé d'apporter des bienfaits aux citoyens afin qu'il soit manifeste que les thiasites aussi conservent leur bienveillance à son égard et gardent le souvenir de sa noblesse envers eux alors qu'ils avaient accordé précédemment à son père les plus grands honneurs, pour la première fois à un de leurs bienfaiteurs, Aristôn ayant fait en premier la proclamation de la couronne, car il a reçu du peuple les mêmes honneurs que son père; plaise aux thiasites: qu'Aristôn fils d'Aristôn, **bienfaiteur du peuple et zélé envers le thiase**, soit couronné à chaque fête et tous les jours pendant lesquels se réunissent les thiasites; qu'on lui accorde la couronne éternelle en raison, d'une part, de ses bienfaits et de sa valeur envers le peuple, d'autre part, de son dévouement et de son zèle envers les thiasites; que les thiasites inscrivent ce décret sur une stèle de marbre avant la fête d'accueil de Dionysos du mois Lykeios et qu'ils exposent celle-ci à la place la plus en évidence de l'antre.» (trad. A. Avram)

Le deuxième décret exprime les mêmes valeurs exprimées à travers exactement les mêmes notions[99]:

ἐπειδὴ Ἀρίσ-
των Ἀρίστωνος, πατρὸς ἐὼν εὐεργέτα
καὶ **δεύτερον γενομένου μὲν κτί-**
στα τᾶς πόλιος, **φιλοτείμου δὲ τοῦ**
θιάσου ἁμῶν, καὶ αὐτὸς φαίνε-
ται τὰν αὐτὰν ἔχων αἵρεσιν,
στοιχῶν τᾷ τοῦ πατρὸς φιλοδο-
ξίᾳ, τάν τε πόλιν σῴζων ἐν παντὶ
καιρῷ ἐκ τῶν συνβαινόντων αὐ-
τᾷ πραγμάτων, τούς τε πολεί-
[τας---] κτλ.

«Attendu qu'Aristôn fils d'Aristôn, dont le père est, d'une part, évergète **devenu pour la deuxième fois fondateur de la cité, d'autre part, zélé envers notre thiase**, fait preuve lui-même des mêmes sentiments et que, sur les traces de la générosité de son père, il protège à

99 *ISM* III, 45 (Peu après 15 ap. J.-C.).

chaque occasion la cité de tous les maux qui surviennent, (alors qu'il) - - - les citoyens - - - »

(trad. A. Avram)

La consécration au Ier siècle av. J.-C. d'un antre à Dionysos *Baccheus* et aux thiasites par une prêtresse d'Athéna, une divinité des valeurs civiques par excellence, confirme encore une fois que le culte dionysiaque à mystères n'était pas étranger à ces valeurs[100]:

[Ἡ ἱέρ]εια τῆς Ἀθηνᾶς
[ἡ δεῖνα] Ἀπολλωνίου
[β' θυγά]τηρ τὸ ἄντρον
4 [ἀνέθη]κε Διονύσωι
[Βακχεῖ] καὶ τοῖς θια-
[σείται]ς

«La prêtresse d'Athéna, Unetelle fille d'Apollônios, le fils d'Apollônios, consacra l'antre à Dionysos Baccheus et aux thiasites.» (trad. A. Avram)

2. 2. 2 Cadre rituel des célébrations du culte bachique à Callatis

Les décrets du thiase callatien sont également très précieux grâce aux informations qu'ils fournissent quant au cadre rituel des mystères dionysiaques. Dans la souscription du IIIe siècle av. J.-C., figurent des termes relevant de l'aspect architectural prévu pour le temple de Dionysos: ἀλέαν εἰς τὸ θύρωμα / κοίλαν καὶ ψαλίδας.[101] Les images qui ressortent des différentes analyses linguistiques et archéologiques du terme ψαλίς, malgré les divergences, sont celles, soit d'une voûte ou construction voûtée, soit d'une niche.[102] Un passage

---

100 *ISM* III, 80. Pour Dionysos comme une divinité liée à la vie politique cf. Cl. Bérard, Chr. Bron, «Bacchos au coeur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique», in: *L'Association dionysiaque*, p. 13-30 et A.-F. Jacottet, «Le lierre de la liberté», *ZPE* 80, 1990, p. 150-156.

101 *ISM* III, 35, Col. A, l. 39-40.

102 A.J. Festugière, *Grèce. Religion*, in: M. Gorce, P. Mortier (éds.), *Histoire générale des religions* II 1944, p. 400: «niches cintrées ou à cul-de-four», mais aussi «voûtes de la nef»; E. Will, «De quelques énigmes archéologiques et philologiques dans les inscriptions déliennes», *BCH*, Suppl. I, 1973, p. 594: «niche». (cf. *Bull.ép.* 1974, 391); M.-Ch. Helmann, *Recherches sur*

de Platon révèle le sens de construction voûtée souterraine.[103] Dans son commentaire approfondi du décret callatien, A. Avram cite plusieurs interprétations du terme ψαλίς[104] et l'explique, de son côté, sous un angle spécifique, en faisant état, notamment, des constructions funéraires à Callatis et en remarquant que, sous l'influence macédonienne, les tombes à chambre funéraire voûtée font leur apparition dans le territoire de la cité à partir du début du IIIe siècle av. J.-C.[105] Ce parallèle le porte à voir en ψαλίδες de l'inscription callatienne «une chambre voûtée à l'instar des constructions funéraires». La chambre proprement dite du temple, dans laquelle s'accomplissaient les cérémonies bachiques, aurait été précédée d'une entrée composée d'une porte monumentale, θύρωμα, devant laquelle serait construite une ἄλεα κοίλα, «galerie à section concave, à savoir en ogive, qui était ajoutée en avancée par rapport à la porte monumentale».[106]

Suivant cette analogie, il nous paraît pertinent de citer quelques exemples de constructions thraces sous tumulus, découvertes non loin de Callatis, dans la Bulgarie du Nord-Ouest, dans une région qui était le centre politique des Gètes. Avec ces exemples nous voudrions suggérer d'éventuels centres d'inspiration

---

le vocabulaire de l'architecure grecque, d'après les inscriptions de Délos, Athènes, Paris 1992, p. 182 sq.

103 O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris 1945, p. 256, sur le passage de Platon, *Lois* XII, 947d: «(...) il s'agit d'un caveau voûté analogue à ceux de Pydna, Palatissa, Vathia et Eréthrie.»; P. Boyancé, «L'antre dans les mystères de Dionysos», *Rendiconti della pontificia Accademia Romana di archeologia* (serie III), vol. XXXIII, 1960-1961, p 117: «nefs voûtées», suppose qu'il s'agisse à Callatis de l'aménagement d'une grotte naturelle; J. Taillardat, «Le thème ψαλ-, ψελ- en grec (ψαλιον, ψελιον, ψαλις, σπαλιον)», *REG*, 91, 1978, p. 4 sq., traduit le terme chez Platon, *Lois* XII, 947d: «on leur construira sous terre, comme tombe, **une galérie voûtée de plan rectangulaire** ...» (souligné par l'auteur, D.C.), et voit dans le même mot de l'inscription callatienne «une grotte artificielle ou un caveau voûté qui sert de lieu de culte», en forme d'un «demi-cylindre», «un U»; *ibidem*, p. 10, l'auteur fait un rapprochement avec σπαλίς, σπέλιον, «les formes originelles» d'où par une métathèse provient ψαλίς, ψελίς: «Σπήλαιον "grotte" et σπαλίς (ψαλίς) "galérie voûtée" (et volontiers souterraine) appartiendraient à la même famille des mots, ce qui est sémantiquement satisfaisant.»

104 *ISM III*, p. 298 avec bibliographie.

105 *Ibid.* avec la description d'une découverte récente à Callatis: une tombe à chambre voûtée de forme rectangulaire.

106 *Ibid.*

pour les contructions souterraines à chambre voûtée à Callatis plus proches que la Macédoine.

Il s'agit de la célèbre tombe à chambre principale voûtée avec les Cariatides et la scène peinte sur la lunette de la chambre funéraire de Ginina Mogila Tumulus[107], ainsi que des deux autres tombes du même lieu-dit Sborjanovo, près de village de Svestari. Les trois constructions sous tumuli, datées de la fin du IV^e^ - début du III^e^ siècles av. J.-C., ont des chambres centrales carrées couvertes d'une voûte en plein cintre.[108] Les problèmes liés à la destination de ces installations sous tumulus en Thrace ne sont pas encore toute à fait élucidés. On leur attribue d'habitude, outre les fonctions de dernière demeure des nobles thraces, encore celles de *herôon*, lieu de vénération, rendu aux rois thraces, héroïsées après leur mort. Récemment une nouvelle hypothèse a été proposée par K. Bosnakov en rapport avec le passage d'Hérodote sur la catabase du dieu des Gètes Zalmoxis dans une demeure souterraine, où il serait resté trois ans avant de réapparaître de nouveau parmi les Thraces.[109] Sur la base d'une

---

107 A. Fol et al., *The Thracian tomb near the village of Sveshtari*, Sofia 1986; P. Delev, «Lysimachos, the Getae, and Archaeology», *CQ* 50. 2, 2000, p. 384-351, en particulier 396-399 et fig. 2, avec bibliographie. (cf. ici la réproduction de la scène du tombeau de Svestari: **Planche XXII, *fig.* 2**).

108 Pour des détails concernants le plan de ces tombes et, en général, une classification des constructions thraces sous tumulus, v. le livre de l'architecte M. Rousseva, *Thracian Cult Architecture*, Iambol 2000, avec des plans dessinés et des photos. À propos des trois tombes de Sborjanovo, Rousseva résume, p. 152: «The chambers have a square plan, cubic space, and barrel vaults. The structure of the vault in Ginina Mogila rests on the walls of the cube. Whereas in Tumulus 13 and probably in Tumulus 12 the barrel vault was inscribed into the space of the cube formed by the equal lenght, wight, and height of the chamber.» et suppose, non sans de bons arguments, l'existence d'une tradition architecturale locale, p. 153: «The similarity in the plan, structure, execution, and decoration of the three buildings leads us to conclude that there was an independent architectural school in the religious and political centre of the Getai.»

109 Hdt. IV, 95: Ἐν ᾧ δὲ ἐποίεε τὰ καταλεχθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ **κατάγαιον οἴκημα** ἐποιεέτο. Ὡς δέ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἴκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηίκων ἠφανίσθη, καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγαιον οἴκημα διαιτᾶτο ἐπ᾽ ἔτεα τρία. Οἱ δέ μιν ἐπόθεόν τε καὶ ἐπένθεον ὡς τεθνεῶτα. Τετάρτῳ δὲ ἔτει ἐφάνη τοῖσι Θρήιξι, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Σάλμοξιν. «En même temps qu'il agissait comme il vient d'être dit et qu'il tenait ces propos, il se faisait faire **une demeure souterraine**. Et, quand cette demeure fut achevée, il disparut du milieu des Thraces, descendit dans la demeure souterraine et y vecut trois années durant. Les Thraces le regrettaient et le pleuraient comme mort. La quatrième année il parut à leurs yeux;

nouvelle analyse des images sur des objets d'or et d'argent de Thrace — les appliques dorées de Letnitza, de Mogilanska Mogila et autres — dont ressort le récit codé dans les images des différentes étapes d'une initiation religieuse des jeunes dynastes thraces, K. Bosnakov présume que ces constructions sous tumuli étaient bâties du vivant de l'aristocrate pour lui servir d'endroit où il passait les dernières étapes de son initiation sur la voie de l'immortalisation.[110] L'auteur défend son hypothèse avec nombre d'observations archéologiques: les seuils usés des tombes, les fossés disposés autour de certains tumuli, et même la présence d'une porte, à serrure située à l'intérieur, dans une des tombes.[111] Un détail intéressant pour notre propos est le remplacement chez Strabon, par rapport au texte d'Hérodote, du terme désignant la demeure où se retirait Zalmoxis, par l'expression ἀντρῶδές τι χωρίον, littéralement «un lieu caverneux». De cette façon, si effectivement il faut s'imaginer la demeure souterraine de Zalmoxis similaire aux complexes cultuels sous tumuli, l'expression utilisée par Strabon démontre le rapprochement sémantique entre ces constructions et l'antre.[112]

---

et ainsi devint croyable pour eux ce qui disait Salmoxis.» (trad. Ph.-E. Legrand) [souligné par l'auteur, D.C.]

110 Sur les mystères thraces, présumés sur la base de cette nouvelle lecture des images, cf. Bosnakov, *Antiquité thrace*, p. 114-138. Pour les rites d'immortalisation chez les Gètes, cf. Hdt. IV, 93: Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντες.

111 Bosnakov, *Antiquité thrace*, p. 127-135 avec bibliographie. Sur les fossées et les murs de pierres autour des tumuli comme un des éléments constitutifs de ces complexes, cf. Rousseva, *Thracian Cult Architecture*, p. 69.

112 Strabon VII, 5, 6: καὶ καταλαβόντα ἀντρῶδές τι χωρίον ἄβατον τοῖς ἄλλοις ἐνταῦθα διαιτᾶσθαι, κτλ. La traduction du passage de Strabon dans l'édition des Belles Lettres est la suivante: «il avait pris possession d'une caverne où il était seul à pénétrer et c'était là qu'il vivait, etc.» (trad. R. Baladié). K. Bosnakov, *Antiquité thrace*, p. 120, à propos de ce passage de Strabon, souligne d'abord l'éloignement de la tradition d'Hérodote, qui parle incontestablement d'une demeure bâtie, une tradition qu'il juge fiable, d'autant plus que les informations provenaient des Héllènes des colonies des rives thraces (Hdt. IV 95, 1: ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκεόντων Ἑλλήνων). Bosnakov conteste également les traductions d'ἀντρῶδές τι χωρίον comme «antre» ou «caverne», et l'interprète littéralement comme «endroit ayant l'aspect d'une caverne». En ce qui concerne le sens de καταλαμβάνω, Bosnakov préfère celui d' «entourer, ceindre», ce qui signifie que Zalmoxis, selon le texte de Strabon, avait entouré l'ἀντρῶδές τι χωρίον, cette interprétation fait penser davantage aux constructions sous tumulus protégées par des fossés. Il nous paraît, effectivement, que la tournure utilisée par Strabon, même si on ne peut pas la comprendre

On est aujourd'hui loin de pouvoir supposer avec un degré satisfaisant de probabilité quelles cérémonies étaient accomplies par les thiasites dionysiaques callatiens dans leur temple souterrain. Ces célébrations de type collectif étaient certainement différentes de l'initiation par laquelle le dynaste thrace serait passé, d'après l'hypothèse de K. Bosnakov, dans son κατάγαιον οἴκημα. Pour cette raison nous ne considérons pas qu'on puisse pousser cette analogie plus loin; toutefois, le cadre architectural paraît avoir été relativement identique.

Le *naos* construit à la fin du III^e^ siècle av. J.-C. a été pourvu, à l'époque de Tibère, d'une enceinte à entrée monumentale.[113] Il est peu probable que le travail entrepris par les thiasites ait consisté en l'aménagement d'une grotte naturelle, mais sans aucun doute le temple imitait l'apparence d'une grotte, puisqu'il est explicitement désigné par le terme μυχός dans une autre inscription, alors que la prêtresse d'Athéna consacre au I^er^ siècle un ἄντρον à Dionysos.[114] L'accomplissement des rites dans un sanctuaire-grotte est un élément intrinsèque des mystères bachiques, comme l'attestent les sources littéraires aussi bien que les images sur les vases.[115] Une grotte naturelle pouvait abriter ces rites[116], ou des sanctuaires qui l'imitaient.[117]

---

comme équivalente à celle d'Hérodote, ne la contredit pas et ne se réfère pas clairement à une caverne naturelle, comme le laisse entendre la traduction.

113 *ISM* III, 46: [ἐ]πεδέξατο τοῖς θιασε[ίταις] /[Φ]ιλεῖνος Φιλείνου οἰκοδ[ομησεῖν] /[τ]ό τε πρόθυρον τᾶς αὐ[λᾶς καὶ]/[τ]ὰν αὐλὰν περιβο[λεῖ]ν [.]E[------]; l. 12:[θύρας εἰς τὸ θύρ]ωμα ἀπαρτίσας δ[ιὰ] / [τ]ὰν ἐπανγελίαν, τάν τε ἐπιγρ[α]-/[φ]ὰν ἔξει τοῦ προθύρου κτλ.

114 *ISM* III, 44 et *ISM* III, 80. Cf. M.-Chr. Hellmann, «À propos d'un lexique des termes d'architecture grecque», in: D. Knoepfler (éd.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque.* Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchatêl du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux, Neuchâtel 1988, p. 244: ἄντρον· comme τὸ σπήλαιον, au sens de «grotte construite» ou «caverne artificielle», dans Athénée, V 200 C (où elle est utilisée pour un symposium). Ce genre de grotte, en vogue à partir de l'époque hellénistique, est finalement inséparable du *νυμφαῖον. Cf. Athénée IV 148b: Marc Antoine se fit aménager un pavillon inspiré par le modèle des antres bachiques; pour les sanctuaires de Mithra v. R.-A. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, p. 73.

115 P. Boyancé, *art. cit.*; Cl. Bérard, «L'antre bachique», in: *Anodoi*, p. 103-115; *Id.*, ῞Αξιε ταῦρε, in: *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne 1976, p. 61-73, en particulier p. 61-65; J.-M. Pailler, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris 1995, p. 59-78 («Le monde souterrain: qu'est-ce que l'antre bachique»).

116 Cf. la grotte des Thyades sur le Mont Parnasse.

117 A. Avram, *ISM* III, 44 comm., p. 328, défend le point de vue qu'il n'y a pas d'arguments archéologiques en faveur de la thèse que les grottes naturelles ont jamais servi de lieux de

Un règlement sacré du IIe siècle av. J.-C. cite des rites sacrificiels en honneur de Dionysos et le partage des victimes à l'occasion de différentes fêtes.[118]

ʾΕ[κ] τοῦ συμμερισμοῦ τ[- - - - - - - - - - - - - - -]
Διονυσίου δυωδεκάτ[αι· Διονύσωι αἶγα?· τὸ μὲν]
σκέλος ἐπὶ τράπεζαν [παρατίθησι *e. g.* ὁ ἱερεὺς ἐκ τοῦ]
πυρὸς τὰ δ' ἄλλα κρέα τ[ᾶς πόλιος· τοῦ δὲ αἰγὸς? δέρ]-
μα σὺν τᾶι κεφαλᾶι καὶ τ[οῖς ποσὶν . . . . .]
ἐν τῶι Δασυλλιείωι· τῶν [δὲ παρόντων θιασειτᾶν ? οὔ]-
τε νεόβακχος οὔτε ὃς μ[ύστας *e. g.* ἐὼν τελεσθεὶς ὁ]-
δοιπορεῖ εἰς τὸ Δασυλλιε[ῖον . . . . .]ιτε[. . . . .]
ταῖς γυναιξὶ τ[αῖς αὐτῶν θέμις οὐκ ἔ]στι οὐδ[ὲ τοῖς]
[τε αὐτῶν παισὶ καὶ τοῖς ἄλλοι]ς ἀτελέσ[τοις]·
[*mensis* *dies* Διονύσωι τ]ράγον πρ[ατή]
[νιον· - - - - - - - - - - - - - - - - - -]ν καὶ διαρ[εῖ . .]
[- τ]ῶν τελ[εστῶν]
[-] αἰ̣γ[. . . . .]

«Extrait du règlement sur le partage - - -.
Le 12e jour du mois Dionysios: on sacrifie à Dionysos [une chèvre?. Le prêtre? dépose] la cuisse sortie du feu sur la table (sacrée), les autres viandes (sont distribuées) à la cité. La peau [de la chèvre?] avec la tête et les jambes [sont déposées?] dans le *Dasylliéion*. Aucun [des thiasites ici présents?], qu'il soit néophyte ou bien [adorateur déjà initié?] qui se dirige vers le *Dasylliéion* ne - - -. [L'accès?] est interdit à leurs femmes, [ainsi qu'à leurs enfants? et aux autres] non-initiés. [Le - - - du mois - - -]: on sacrifie à Dionysos un bouc non-âgé - - - et on partage - - - » (trad. A. Avram)

Dans le culte de Dionysos l'animal à sacrifier le plus estimé était probablement le boeuf. Dans un ordre descendant, le boeuf était remplacé par un bouc ou une chèvre, ou un bélier.[119] La *lex sacra* callatienne fait une

---

cultes, si ce n'est que pour certains banquets, avec référence à H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 47-55, et qu'il s'agit à Callatis d'un sanctuaire qui imitait la grotte avec les exemples cités ci-dessus du pavillon aménagé par Marc Antoine suivant le modèle des antres bachiques (Athénée, IV 148b), ainsi que les sanctuaires de Mithra (R.-A. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, p. 73).

118 *ISM* III, 47.

119 Cf. *LSCG*, 67, le réglement de Thasos du IVe s. av. J.-C.: Διονύ[σωι----] / βον ἢ αἶγ[α ἢ κριὸν θύειν] κτλ.

distinction entre initiés et non-initiés. Les initiés, eux-mêmes, étaient divisés en deux catégories, une inférieure, les νεόβακχοι, et une classe supérieure, μ[ύσται], selon la restitution qui est assurée, vu qu'il est question, sans aucun doute, d'une classe d'initiés et que le terme commence par un **M**. Les femmes semblent avoir été exclues[120], ce qui indique, très probablement, que le thiase dionysiaque à Callatis était fermé aux femmes, à la différence de beaucoup d'autres thiases où les femmes avaient le droit d'initier et comptaient parmi les degrés supérieurs,[121] mais le rapproche, par contre, d'un type de thiase comme les *Iobacchoi* athéniens qui excluaient les femmes et les esclaves.[122] Il faut relever également en faveur de ce rapprochement que parmi les thiasites de la souscription pour la construction du temple de Dionysos, il n'y a pas de femmes. Ce serait un argument supplémentaire qui démontrerait le caractère public du thiase callatien, puisque les thiases privés se basaient souvent sur un culte familial et incluaient les femmes et les esclaves.

Cette loi sacrée n'est d'ailleurs pas la seule qui prescrit l'exclusion des femmes du sacrifice et de la distribution de la viande. Selon M. Détienne, le sacrifice sanglant et, par conséquent, l'alimentation carnée en Grèce, étaient, en règle générale, une affaire d'hommes. Les cas exceptionnels, où les femmes pouvaient assister ou pouvaient accomplir seules des sacrifices sanglants, sont perçus par lui comme des exceptions où l'inversion des rôles traditionnels dans la pratique du sacrifice ne fait que souligner la règle.[123] Détienne évoque, à l'appui à sa thèse, une inscription de Thasos prescrivant expressément la participation des femmes au partage de la viande à l'issue du sacrifice à Athéna *Patroè* et juge cette clause comme une exception à la règle, en ajoutant qu'elle ne concerne pas toutes les femmes mais seulement les épouses légitimes des citoyens de Thasos, comme l'indique le terme *gynaikes*.[124] L'attribution par

---

120 La restitution et la traduction suggèrent qu'il s'agit des épouses et des enfants des mystes.

121 Le thiase de Torre Nova porte le nom d'une femme, Agripinilla, et les femmes partagent les différentes dignités avec les hommes (*IGUrbRom*, I, 160). À Tomis est attesté «le thiase de Pasô». Dans la *speira* des Dionysiastes de Cillae, près de Philippopolis, les femmes étaient aussi parmi les dignitaires (*IGB* III 1, 1517).

122 *Syll.*3 1109 (= *IG* II - III3 136 = *LSCG*, 51). Cf. le commentaire de cette exclusion chez L. Moretti, «Il regolamento degli Iobacchi ateniesi», in: *L'Association dionysiaque*, p. 247-258.

123 M. Détienne, «Violentes "eugénies". En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang»; in: M. Détienne, J.-P. Vernant (éds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 183-214.

124 *Ibid.* p. 187. Cf. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966, p. 349-350: ᾽Αθηναίηι πατρ- / όιηι ⋮ ἔρδεται τῶ- / τερων ἔτως τέλ- / η ⋮ καὶ

Détienne de «gender roles» dans le sacrifice est contestée par R. Osborne dans un article consacré au rôle des femmes dans la pratique sacrificielle en Grèce.[125] Sur la base précisément d'une documentation épigraphique, des exemples de lois sacrées provenant des différentes régions du monde grec et concernant différents cultes, Osborne relève que les cas d'une exclusion explicite des femmes du sacrifice et de la distribution de la viande, sont nettement plus nombreux que ceux d'une acceptation explicite. Il défend donc le point de vue, selon nous pertinent, qu'il faut mettre l'exclusion des femmes du sacrifice, stipulée par certaines lois sacrées, en relation avec le caractère exclusif du culte en question et avec le type du groupe de gens qui le pratique.[126] Le document callatien trouve à nos yeux un beau parallèle parmi les cas cités par Osborne avec une inscription de Paros datant du V^e^ siècle av. J.-C. Il s'agit d'une borne délimitant le domaine sacré de Zeus *Hypatos*, qui y interdisait l'accès aux non-initiés et aux femmes.[127]

Nous voudrions également relever un détail, à première vue paradoxal, qui est ressorti de cette mise en parallèle de la loi callatienne avec l'argumentation de M. Détienne. Parmi les exceptions à la règle concernant l'exclusion des femmes du sacrifice et de la consommation de la viande en Grèce, le savant français cite le cas du calendrier sacrificiel du dème attique d'Erchia concernant le sacrifice à Dionysos et Sémélé au mois d'*Elaphèboliôn*. Selon les prescriptions conservées par ce document, la viande du sacrifice était distribuée aux femmes seules et la prêtresse prenait la peau de la chèvre sacrifiée.[128] Détienne rappelle à ce propos l'importance de l'élément féminin dans le culte de Dionysos justifiant à ses yeux, écart qui confirme la règle, cette inversion des rôles des

---

γυνακες ⋮ λα- / [γ]χάνωσιν «À Athéna *Patroé* on fait des offrandes (on célébre des cérémonies?) chaque deuxième année. Les femmes aussi (y sont admises). Elles participent à la distribution des parts.» La traduction est donnée en fonction de l'interprétation de Casabona.

125 R. Osborne, «Women and sacrifice in Classical Greece», *CQ* 43, 1993, p. 392-405; cf. R. Parker, *Miasma.* Polution and Purification in early Greek religion, Oxford 1983, p. 85 et n. 44, qui cite des lois sacrées excluant explicitement les femmes des cultes de certaines divinités telles Poseidon *Phykios* à Mykonos, Zeus, Ares, le héros Eunostos, «all emphatically masculine gods», mais aussi de celui d'Athéna *Apotropaios* de Lindos.

126 R. Osborne, *ibid.* p. 403: «Different religious cults in different cities practised different exclusions, and the exclusion of women, implicit in the composition of the cult group or occasionaly explicit, must be seen in the context of the other exclusions.»

127 *IG* XII, 5, 183: [ὅ]ρος Ὑπάτο· ἀ[τε]- / [λ]έστοι οὐ θέμ- / [ι]ς οὐδὲ γυναι- / [κ]ί.

128 G. Daux, «La Grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)», *BCH* 87, 1963, p. 603-634, col. A, l. 44-51; col. Δ, l. 34-40.

deux genres.[129] La loi callatienne nous amène cependant à constater que, dans certains cas, les femmes pouvaient être exclues de la participation au sacrifice et à la distribution de la viande dans le culte de Dionysos également. Ce serait donc une confirmation du point de vue que l'exclusion des femmes d'un culte doit être examinée dans la perspective d'un contexte concret et spécifique.

La loi sacrée callatienne témoigne aussi de ce que les rites et les sacrifices dont elle parle étaient accomplis par les initiés aux mystères à une fête annuelle au mois de *Dionysios* et non pas lors de la grande fête triétérique du thiase, mentionnée dans le décret sur la construction du temple. Les sacrifices avaient lieu dans le sanctuaire de Dionysos *Dasyllios*; cet endroit accueillait l'un des plus anciens cultes de la cité, faisant partie de l'héritage mégarien. Sur la base de l'utilisation du verbe ὁδοιπορεῖν à la l. 8, A. Avram suppose qu'il s'agissait d'un déplacement de longue haleine et que le *Dasylliéion* se trouvait en-dehors de la ville.[130] Cette interprétation est soutenue, à notre avis, par plusieurs exemples attestant la célébration des mystères dionysiaque πρὸ πόλεως.[131]

---

129 *Ibid.*, p. 188: «le dionysisme suffit à le justifier (*scil.* l'inversion des rôles) par la précellence des valeurs du monde féminin qui servent, ici comme ailleurs, une intention subversive.»; cf. F. Zeitlin, «Cultic models of the female: rites of Dionysos and Demeter», *Arethusa* 15 (1, 2), 1982, p. 129-157, sur la symétrie entre le caractère subversif des rites bacchiques et la vue de la nature féminine destructrice que les normes sociales sont appelées à contrôler.

130 *ISM* III, 47 comm., p. 342.

131 À propos des divinités vénéreés «devant la ville», parmi lesquelles Dionysos, v. L. Robert, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, t. I, Paris 1983, p. 171-176 (et *Id.*, *Études anatoliennes*, Paris 1937, p. 25, n. 2) qui préfère une traduction «devant la ville» au lieu d'«hors des murs», en démontrant que dans un certains nombre de cas la divinité *pro poléôs* était la divinité poliade, qui est à la tête de la ville et son sanctuaire se situait à l'intérieur des murs. Néanmoins, dans d'autres cas l'expression concernant des associations dionysiaques pourrait se référer à une célébration à l'extérieur de la ville: cf. Graf, *Nordionische Kulte*, p. 295, n. 95; Fol, *Le Dionysos thrace*, Livre II, *Sabazios*, p. 218 et I. Shopova, «Greek inscription of a σπείρη from Thracia», in: *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, II, Roma 1999, [1997], p. 320: l. 2 ἡ προπόλεως σπείρηι.

2. 3 Fêtes de Dionysos à Callatis et Mésambria

Les documents épigraphiques nous renseignent sur l'existence, à Callatis, d'une fête nommée τὰ Διονύσια τὰ ξενικά qui avait lieu pendant le mois de *Lykeios*. Le nom de la fête avait été interprété comme «fête en l'honneur de Dionysos spécialement réservée aux étrangers»[132], ou comme «fremde Dionysien in Kallatis»[133], mais D.M. Pippidi a démontré qu'il s'agissait de la fête pendant laquelle on accomplissait le ξενισμός de Dionysos[134], c.-à-d. au cours de laquelle le dieu était convié au banquet sacré préparé par le thiase.[135] Un décret honorifique du III^e^ siècle av. J.-C. nous apprend que pendant cette fête les citoyens et les proxènes étaient couronnés au théâtre. Dans un autre décret le bienfaiteur est couronné à l'occasion des *Dionysia*.[136]

Si la cité célébrait Dionysos chaque année pendant les Διονύσια τὰ ξενικά, le thiase bachique avait sa propre fête ἐν τριετηρίδι, se déroulant tous les deux ans pendant le mois de *Dionysios*.

Le monnayage autonome de Callatis confirme l'importance de Dionysos dans le panthéon de la cité. Sur les monnaies de bronze de la période suivant la mort de Lysimaque en 281 jusqu'au milieu du I^er^ siècle av. J.-C. sur le droit apparaît la tête de Dionysos imberbe avec une couronne de lierre et au revers figure une panthère en train de sauter, sa patte de derrière posée sur un épi, un thyrse et l'ethnique abrégé.[137] Le type de droit trouve des parallèles iconographiques avec l'image du jeune Dionysos sur des monnaies du IV^e^ siècle av. J.-C. de la métropole de Callatis, Héraclée du Pont.[138]

---

132 A. Aricescu, *Studii Classice*, t. V, 1963, p. 315-317 (*non vidimus*, cit. d'après D.M. Pippidi, «Ξενικὰ Διονύσια à Callatis», in: *Scythica Minora*, p. 138 et n. 1).

133 Nilsson, *GGR* II^2 1960, p. 358 n. 5 à propos du n^o 44.

134 Pippidi, *art. cit.* note 132, p. 138-141.

135 Cf. A.J. Festugière, *Grèce. Religion*, dans Gorce, M., Mortier, P. [éds.], *Histoire générale des religions* II, 1944, p. 400, n. 4.

136 *ISM* III, 3, l. 4-6: στεφανῶσαι δὲ αὐτὸν το[ῖς] /[Διονυ]σίοις τοῖς ξενικοῖς ἐν τῶι θεάτρωι τοὺς προ- / [βούλ]ους χ[ρυ]σέωι στεφάνωι ἀνδραγαθίας ἕνεκεν κτλ. «Que les *probouloi* le couronnent au théâtre à la fête d'accueil de Dionysos d'une couronne d'or pour son courage, etc»; *ISM* III, 5, l. 8-9: [--------] στε[φανῶσαι δὲ αὐτὸν ἐν τῶι] / [θεάτρωι τοῖ]ς Διον[υσίοις]. Cf. D.M. Pippidi, «Teatre grecesti în Dobrogea antica», *StudClas* 8, 1966, p. 231-232.

137 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 217 - 224a, Pl. I, 20, 21.

138 *SNG* IX, BMC, Pl. LVIII, n^{os} 1605 - 1612.

Parmi les témoignages du culte de Dionysos à Callatis aurait pu figurer un autre document qui était détruit avant qu'on puisse prendre connaissance de son contenu. Un papyrus était posé dans une tombe d'inhumation et le contexte archéologique permet de le dater au dernier tiers du IVe siècle av. J.-C., la date du papyrus de Derveni.[139]

Pour l'autre colonie mégarienne du Pont Gauche, **Mésambria**, un décret honorifique du IIIe siècle av. J.-C. nous apprend que le sanctuaire de Dionysos abritait des documents officiels de la cité et que, tout comme une grande partie des cités grecques, y avait lieu la fête des *Dionysia*, pendant laquelle les noms des bienfaiteurs et les honneurs décernés par la cité étaient annoncés dans le théâtre. La stèle n'a pas été trouvée *in situ*, mais remployée, de sorte que le site du sanctuaire reste inconnu[140]:

- - - - - - - - - - - - - -
[δεδόχθαι τῶι δάμωι στε]-
[φανῶσαι αὐ]τὸν χρυ̣[σέωι]
[στεφάν]ωι Διονυσίοις ἐ̣ν̣
[τῶι θ]ε̣άτρωι, τὸν δὲ κάρυ-
[κα ἀνα]γ̣γ̣εῖλαι· ’ὁ δᾶμος
[στεφα]νοῖ χρυσέωι στε-
[φάνωι] ’Α̣νταῖον Θεσσα-
[λοῦ, ὅτι] κ̣αλῶς καὶ δικαί-
[ως ἐτ]αμίευσε’, τὸν δὲ
[τα]μ̣ία[ν] ἀναγράψαντα τὸ
[ψάφι]σ̣μα τοῦτο ἀναθέ-
[μ]εν εἰς τ̣ὸ ἱερὸν
τοῦ Διονύσου.

«Il a plu au peuple de le couronner avec une couronne d'or au théâtre à l'occasion des *Dionysia*; que le hérault annonce: "le peuple décerne une couronne d'or à Antaios fils de Thessalos, puisqu'il a exercé de façon honnête et juste la fonction de trésorier." Après que le trésorier l'aura gravée, que ce décret soit dressé dans le sanctuaire de Dionysos.»

---

139 D.M. Pippidi, «În jurul papirilor de la Derveni si Callatis», *StudClas* 9, 1967, p. 203-210.

140 *IGB* I^2, 308 ter*. V. Velkov, «Antike Tempel in Mesambria Pontica», *Klio* 52, 1970, p. 465-468 figg. 1 et 2 propose une localisation possible du temple sur l'agora en rapport avec une inscription fragmentaire: - - - / -ΑΡΧ- - / [Δ]ιονύσ[ου vel ος vel ια / ἀγορὰ - -.

Le couronnement des bienfaiteurs pendant la fête des *Dionysia* dans le théâtre est connu par deux décrets honorifiques.[141]

Le collège des six stratèges de Mésambria et le secrétaire ont fait une dédicace à Dionysos *Éleuthéreus* au Ier siècle av. J.-C., inscrite sur une stèle de marbre ornée d'un relief représentant trois petits autels[142]:

Στραταγοί·

(Les noms des six stratèges et du *grammateus*)

Διονύσῳ Ἐλευθερεῖ

[φύ]λακες ἀμερινοί νυκτερινοί περίοδοι

ara *ara* *ara*

«À Dionysos *Éleuthéreus* / sentinelles de jour; (sentinelles) de nuit; patrouilles»

La cité se trouvait de toute évidence dans une situation dangereuse, ce dont témoigne la mention des gardes; il est probable que ce danger était causé par le roi des Gètes Byrébista, dont l'État était, vers le milieu du Ier siècle av. J.-C. en expansion et qui s'attaqua également aux cités grecques de la côte occidentale du Pont-Euxin.[143] Un Dionysos *Éleuthéreus* est connu à Athènes, où il était le dieu de la tragédie, son origine étant d'Éleuthères, à la frontière entre l'Attique et la Béotie.[144] Sous l'épiclèse *Éleuthérios* était vénéré surtout Zeus. À Olbia le culte de Zeus *Éleuthérios*, attesté au IVe siècle av. J.-C. et introduit, probablement, sous l'influence athénienne, était lié à la libération de la cité des Scythes et des tyrans, soutenus par eux.[145] Il est envisageable que Mésambria ait emprunté d'Athènes cette épiclèse de Dionysos. Dans cette dédicace, Dionysos *Éleuthéreus* est le destinataire de la reconnaissance ou de la prière de la part de la cité, représentée par ses magistrats; on implore l'aide du dieu en tant que protecteur de l'indépendance politique de la cité. Il nous semble

---

141 *IGB* I2, 307 (en l'honneur de Sadalas): στεφανῶσαι δὲ αὐτὸν χρυσ[έωι] στεφάνωι εὐε[ρ]γέταν ἐόντα τᾶς πόλιος / Διονυσίοις ἐν τῶι θεάτρωι; - - σ]τ[εφανῶσαι] / αὐτὸν χρυ[σέωι στεφά] / νωι ἐπὶ τᾶς ἐκ[φορᾶς καὶ Δι] / ονυσίοις ἐν τῶι θ[εάτρωι]· / τὸν δὲ κάρυκα ἀνα[γγεῖ]λαι κτλ.

142 *IGB* I2, 324.

143 Cf. *ibid.*, le commentaire de G. Mihailov.

144 Nilsson, *GGR* I3, p. 234, 712, 720.

145 Russjaeva, *Cultes*, 1992, p. 59, 60. À Olbia est attesté aussi le culte de Zeus *Sôtèr*. Les fonctions de Zeus, vénéré sous les épiclèses *Éleuthérios* et *Sôtèr*, étaient assez proches: cf. Benjamin, *RE* V, 1905, col. 2348, *s.v.* Eleutherios.

opportun de rappeler ici que nous avons noté ces mêmes éléments «politiques» dans le culte de Dionysos à Callatis.[146]

Des environs de Mésambria proviennent deux reliefs votifs représentant Dionysos à côté d'Héraclès; dans les deux cas, Dionysos a sa main droite posée sur les épaules de son demi-frère qui s'appuie sur sa massue. Sur le premier relief, les deux divinités sont seules, tandis que sur le deuxième, elles sont accompagnées par des figures du thiase dionysiaque: un Pan, un satyre et une panthère. L'association de Dionysos et Héraclès sur des monuments de l'art grec est connue dès l'époque archaïque[147]; il faut cependant situer les deux monuments des environs de Mésambria dans le groupe de nombreuses plaques votives datant surtout de l'époque romaine, et provenant des différentes régions de la Thrace, où les deux divinités sont représentées ensemble.[148] Les deux reliefs portent des dédicaces. L'un est dédié à Héraclès et date de l'époque romaine, comme le montre le nom du dédicant Ἰουλιανός[149], et l'autre est dédié à Dionysos Εὔκαρπος, et doit être rapporté sans doute à la même époque.[150] L'épiclèse exprime la fonction bien connue de Dionysos de divinité de la fertilité et rejoint le culte de Dionysos Καρποφόρος célébré à Istros à l'époque romaine.

3. Dionysos à Dionysopolis et Bizoné

Comme l'indique le nom même de la cité, Dionysos était la divinité principale de **Dionysopolis**, «fondateur de la cité», d'après une inscription d'époque romaine.[151] Chez Pseudo-Scymnos et Étienne de Byzance se retrouve la légende du changement de nom de la cité après qu'une statue du dieu y a été amenée par la mer. Le même récit de fondation est évoqué par Étienne de

---

146 Cf. le commentaire de G. Mihailov:*IGB* I^2, 324 avec référence à la dédicace de la même époque de la part des six stratèges à Athéna *Sotéira*, *IGB* I^2, 326; cf. *supra* p. 89-94 pour le rapports entre l'idéologie du thiase et celle de la cité.

147 J. Boardman, *LIMC* V, 1, p. 154 - 160.

148 K. Rabadjiev, «The triumph of Dionysos (and Herakles?)», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 201-206 avec bibliographie.

149 *IGB* V, 5128.

150 *IGB* I^2, 351: Δ̣ιόνυσον Εὐ---- / Ε̣ὔκαρπον Δειο---; pour Dionysos *Eucarpos* v. Ch. Picard, *RHR* 86. 1922, p. 140 et n. 7; 147 et n. 3.

151 *IGB* I^2, 15 bis*, l. 3-4: καὶ ἱερέα τοῦ κτί(σ)το(υ τῆς πό)λε[ως] / θεοῦ Διονύ(σ)ου κτλ.

Byzance pour Dionysopolis en Phrygie, fondée par les Attalides.[152] Cette fonction de fondateur des cités fait partie des fonctions de Dionysos en tant que divinité poliade et il est important de souligner qu'il était vénéré comme κτίστης notamment dans des cités d'Asie Mineure et de Thrace.[153]

La plus ancienne attestation d'un thiase bachique à Dionysopolis est une dédicace du III^e^ siècle av. J.-C. sur la base d'une statuette en marbre représentant Pan jouant de la syrinx[154]:

ʾΑπολλώνιος Δημοφῶντος ἱερώ-
μενος Διονύσου ὑπὲρ τῶν
βακχεαστῶν τῶν περὶ ʾΕράτωνα
Δημοφίλου Διονύσωι χαριστήριον.

«Apollonios fils de Démophôn, étant prêtre de Dionysos, (consacre cette statuette) à Dionysos au nom des membres du thiase bachique, les compagnons d'Eratôn fils de Démophilos. Action de grâce.»

Le titre d'Ératôn, d'après lequel est nommé le thiase, était probablement celui du prêtre, ἱερεύς, tandis qu'Apollonios était dans sa qualité de serviteur du culte public de Dionysos, un prêtre-éponyme de Dionysopolis.

L'importance du culte de Dionysos est attestée par le décret en l'honneur d'Acornion fils de Dionysios, daté autour de l'année 48 av. J.-C. Le titulaire du décret s'était distingué, d'une part par ses succès diplomatiques auprès des Gètes et des Romains, d'autre part, par sa grande générosité à l'égard de ses

---

152 Ps.-Scymnos, 751-775: Διονυσόπολις δ' ἣ πρῶτον ὠνομάζετο Κρουνοὶ διὰ τὰς ἐγγὺς ὑδάτων ἐκρύσεις· Διονυσακοῦ δὲ προσπεσόντος ὕστερον ἐκ τῆς θαλάττης τοῖς τόποις ἀγάλματος, Διονυσόπολιν λέγουσι κληθῆναι πάλιν.; Anonym. *Peripl. Ponti Eux.* 78-79; Étienne de Byzance, *s.v.* Dionysopolis, après avoir mentionné la légende de la statue trouvée dans la mer pour la cité du Pont: β' Φρυγίας, κτίσμα ʾΑττάλου καὶ Εὐμενοῦς ξόανον εὑρόντων Διονύσου περὶ τοὺς τόπους. Pour les monnaies, v. Quandt, *De Baccho* , p. 218.

153 Cf. Leschorn, «Gründer der Stadt», p. 365-6: Dionysos est fondateur (d'après les monnaies avec la légende κτίστης) de Bizye en Thrace; de Nicée (avec Héraclès); de Tios; cf. Quandt, *De Baccho,* p. 115-117 (Nicée); cf. la conclusion de L. Moretti sur la vitalité qui caractérise le culte dionysiaque, à l'époque hellénistique et romaine notamment, en Asie Mineure et Thrace, à la différence de la Grèce propre: «Il regolamento degli Iobacchi ateniesi», in: *L'Association dionysiaque*, p. 247-257.

154 *IGB* I^2^, 20.

concitoyens.[155] Après avoir exercé des prêtrises de *Théos Mégas* et de Sarapis, il avait accepté la prêtrise de l'éponyme de la cité à une époque difficile pour sa patrie. Pendant plusieurs années de crise, cette prêtrise, qui était de loin la plus importante de Dionysopolis, n'était pas exercée à cause des dépenses trop accablantes[156]:

13 τοῦ τε ἐπωνύ̣[μου]
[τῆς πόλεως Διον]ύσου οὐκ ἔχοντος ἱερῆ ἀφ' ἐτῶν πληόν̣[ων]
[παρακληθεὶς ὑ]π̣ὸ τῶν πολιτῶν ἐπέδωκεν ἑαυτὸν κ[αὶ κα]-
[τὰ τὴν Γαίου] Ἀντωνίου παραχειμασίαν ἀναλαβ[ὼν]
[τὸν στέφανο]ν τοῦ θεοῦ τάς τε πομπὰς καὶ θυσίας [ἐπε]-
[τέλεσε καλ]ῶς καὶ μεγαλομερῶς καὶ τοῖς πολίταις μ̣[ε]-
[τέδωκε κρε]ῶν ἀφθόνως, κτλ.

«Comme la prêtrise de l'éponyme de la cité Dionysos était restée vacante pendant plusieurs années, [invité] par les citoyens, il se proposa (pour la prêtrise) et, à l'époque où Gaius Antonius prenait ses quartiers d'hiver, après avoir accepté la couronne (de sacerdoce) du dieu, il a organisé des processions et des sacrifices beaux et somptueux et distribué aux citoyens de la viande copieusement; etc.»

Le bienfaiteur consistait recevait comme récompense de sa générosité une couronne d'or chaque année pendant les *Dionysia*.

43 δε[δό]-
[χθ]α[ι τῇ̣] βουλῇ̣ καὶ τῷ̣ δήμῳ ἐπ̣ηνῆσθαι μὲν ἐπὶ τούτοις Ἀκορνίων[α]
Διο̣ν̣[υ]σ̣ίου καὶ στεφανωθῆναι αὐτὸν ἐν τοῖς Διονυσίοις χρυσ̣[ῷ̣]
στεφάνῳ καὶ εἰκόνι χαλκῇ̣, στεφανοῦσθαι δὲ αὐτὸν καὶ εἰς τὸν λ̣[οι]-
[π]ὸν χρ[όν]ον καθ' ἕκαστον ἔτος ἐν τοῖς Διονυσίοις χρυσῷ̣ στε[φά]-
[ν]ῳ, δε[δό]σθαι δὲ αὐτῷ̣ καὶ εἰς ἀνάστασιν ἀνδριάντος τό-
πον τὸν ἐπιφανέστατον τῆς ἀγορᾶς.

«Il a plu au Conseil et au peuple qu'on accorde l'éloge à Acorniôn fils de Dionysios pour ces raisons et qu'on l'honore d'une couronne d'or et d'une statue en bronze à l'occasion des *Dionysia*; qu'on le couronne et dorénavant chaque année à l'occasion des *Dionysia* avec une couronne d'or; qu'on lui décerne l'endroit le plus en vue sur l'agora pour y ériger sa statue.»

Comme parmi la liste des noms des prêtres de Dionysos on a le nom du dieu lui-même (l. 5), L. Robert estime que c'est là une liste des magistrats éponymes de

[155] *IGB* I^2, 13.

[156] Cf. *ISM* I, 54: le décret en l'honneur d'Aristagoras.

Dionysopolis. On pourrait imaginer d'autres restitutions mais celle-ci paraît la plus plausible.

[Οἳ δε ἱέρην]ται Διονύσου μετὰ τοὺς ἱερησα-
μένους διὰ βίου·

«Ceux-ci étaient des prêtres de Dionysos après les sacerdoces à vie.»

Sur les plus anciennes monnaies autonomes de bronze de Dionysopolis, frappées vers la fin du III^e - début du II^e siècle av. J.-C., le type de droit présente la tête de Dionysos coiffée d'une couronne de lierre et le type de revers - une couronne de lierre autour d'une massue entre deux étoiles.[157] Sur une monnaie plus récente, au droit apparaît de nouveau la tête de Dionysos à couronne de lierre et au revers le nom de la cité dans une couronne de feuilles de vigne et de grappes.[158] La tête est pareille à celle des deux monnaies précédentes mais cette monnaie date de l'époque de Mithridate, ou plus probablement du début de l'époque impériale. Sur les monnaies impériales, Dionysos apparaît souvent[159], parfois représenté dans son temple. L'hypothèse d'A. Avram que la cité était fondée par un groupe des adorateurs du dieu à l'époque d'Alexandre le Grand s'appuie notamment sur cette prééminence de son culte à Dionysopolis.[160]

Une inscription des I^er-II^e siècles ap. J.-C. qui représente un catalogue des prêtres et des bienfaiteurs d'un thiase des dévots à Dionysos Ταῦρος nous renseigne sur l'existence probable du culte mystique de Dionysos à **Bizoné**[161]:

Τύχῃ ἀγα[θῇ].
[Θ]εογένης Σκύθο[υ ἰε]-
[ρ]εὺς Ταύρων,
Σκύθης Θεογέν[ου]
ἱερεὺς Ταύρων κ[αὶ εὐ]-
εργέτης, Πολέμ[αρ]-

---

157 Pick, *Münzen* I, 1, n^os 368, 369, Pl. II, 16. Les plus anciennes monnaies en bronze de Dionysopolis sont synchrones avec celles de Tomis; la plus grande partie des grands nominaux de Callatis se ressemblent beaucoup par leur style.

158 Pick, *Münzen* I, 1, n^o 370, Pl. II, 17.

159 Pick, *Münzen* I, 1, n^os 375, 380, 391; dans le temple: Pick, *op. cit.*, n^os 392, XX, 20; 393.

160 A. Avram, «Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin», p. 298.

161 *IGB* I^2 6. cf. Mihailov, *GSU-IF* 48, 1952 - 53, p. 222-233; Danoff, «Pontos Euxeinos», col. 1073.

χος Ποσειδήου [ἰε]-
ρεὺς Ταύρων, Θεά[γης]
Σκύθου ἱερεὺς Τα[ύ]-
ρων, Πρόκλος Σκύθ[ου]
ἱερεὺς Ταύρων, Μιν̣..
[’A]πολωνίου (sic) ἱερεύ[ς]
[T]αύρων, Χρύσιπο[ς] (sic)
[Δ vel M]αισίου ἱερεὺς T[αύ]-
[ρ]ων, Ποσιδώνι[ος]
Μόσχου (sic) εὐεργ[έ]-
της.

«À la bonne fortune! Théogénes fils de Scythès, prêtre des *Taureaux*, Scythès fils de Théogénes, prêtre des *Taureaux* et bienfaiteur, Polémarchos fils de Poseidéos, prêtre des *Taureaux*, Théagès fils de Scythès, prêtre des *Taureaux*, Proclos fils de Scythès, prêtre des *Taureaux*, Min... fils d'Apollonios, prêtre des *Taureaux*, Chrisippos fils de (D) ou (M)aisios, prêtre des *Taureaux*, Posidônios fils de Moschos, bienfaiteur.»

Dans les mystères bachiques, le sacrifice du dieu, incarné en taureau et déchiré dans un rite d'omophagie, occupe une place centrale. Pour cette raison, il est très probable que nous avons affaire à un thiase des mystes de Dionysos qui s'appelaient eux-mêmes Ταῦροι, comme le suppose G. Mihailov dans son commentaire, en relevant néanmoins la possibilité qu'il puisse s'agir des adorateurs de Poséidon *Tauros* dont le culte est attesté à Istros et à Tomis où ses adorateurs s'appelaient Ταυρεασταί.[162] Pour l'instant, nous ne sommes pas en mesure d'apporter de preuves décisives au profit de l'une ou de l'autre hypothèse; on peut relever, néanmoins, en faveur de la première, la place tenue par le culte de Dionysos dans la cité voisine de Dionysopolis et, comme un argument avec une portée moindre en faveur de la deuxième possibilité, que le nom d'un des membres du collège et le patronyme d'un autre sont des noms théophores liés à Poséidon. En ce qui concerne les caractéristiques du thiase de Bizoné, il est important de souligner qu'une partie de ces prêtres et bienfaiteurs appartenaient à la même famille: l. 2 Théogénes fils de Scythès; l. 4 Scythès fils de Théogénes; ll. 8-9 Théagès fils de Scythès; l. 10 Proclos fils de Scythès. Il s'agissait ici, sans doute, d'une famille sacerdotale dont le culte familial était celui

162 Pour Poséidon Ionien qui est vénéré à Istros et Tomis et qui est aussi Tauros, cf. Athen. X, 425c: οἰνοχοοῦντες ᾖθεοι τῇ τοῦ Ποσειδῶνος ἑορτῇ ταῦροι ἐκαλοῦντο.

du thiase. On connait d'ailleurs d'autres cas où le culte à mystères de Dionysos liait les membres d'une même famille.[163]

Un autel de calcaire portant une dédicace à Dionysos, datant de l'époque romaine, provient des environs de Bizoné.[164]

4. Le dionysisme dans la vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche

Dans le but d'expliquer notre point de vue concernant la position importante occupée par Dionysos dans les cités de la côte occidentale du Pont-Euxin, nous voudrions rappeler brièvement diverses opinions souvent débattues concernant son origine. Les aspects multiples de la divinité vénérée sous les noms de Dionysos, Bacchos, Zagreus, et sous différentes épiclèses, ont suscité de nombreuses théories dans les études de la religion antique qui concernent surtout le problème de son «arrivée» dans le panthéon grec. Ainsi la thèse de son origine thrace qui était admise par plusieurs historiens depuis E. Rohde, fut mise en cause et complètement rejetée à la lumière de nouvelles découvertes et interprétations. Les thèses principales revendiquent notamment que Dionysos est venu en Grèce de Thrace, de l'Asie Mineure (Lydie et Phrygie) ou de la religion créto-mycénienne pour laquelle on connaît des rites bachiques; le nom du dieu apparaît en outre sur des tablettes de Pylos.[165] En ce qui concerne cette dernière découverte, il nous semble important de souligner qu'à présent si on

---

[163] Cf. *IGB* III, 2, 1865 (de Malko Târnovo): Λυκομήδης Χρήστου ἱερεὺς βακχείου μεγάλοιο / ὑπὲρ ἐμῶν παίδῶν καὶ τειμῆς, ἧς λάχον αὐτός, / καὶ μυστῶν ἰδίων, οὓς σῶζε, μάκαρ Διόνυσε; Cf. aussi *IG* XII, 8, 387 (Thasos) et à propos du thiase d'Agripinilla de Torre Nova, regroupant l'ensemble ou une partie de la *familia*, au sens romain du terme avec les esclaves et les affranchis, des Pompeii et des Gauii, v. J. Scheid, «Le thiase du Metropolitan Museum», in: *L'Association dionysiaque*, p. 275-290.

[164] *IGB* I^2 , 11 (Bâlgarevo): Θεῷ Διονύσ[ῳ]/Αὐρ(ήλιος) Οὐαλέριο[ς]/Τερτιανοῦ ὑπὲρ ἑατοῦ (sic) καὶ ἰδίων / πάντων.

[165] V. l'exposé des différentes thèses chez E. Simon, *Die Götter der Griechen*, München 1969, p. 288-294. Sur les différentes interprétations modernes de l'«étrangeté» de Dionysos, d'une part, comme un dieu-étranger, ou, au contaraire, comme un dieu grec à qui est propre une étrangeté interne, incarnant le concept de «l'Autre» v. A. Heinrichs, «He Has a God in Him»: Human and divine in the Modern Perception of Dionysus», in: Th. Carpenter et Chr. Faraone, éds., *Masks of Dionysus*, Ithaca and London, 1993, p. 13-43, en particulier p. 31-36.

peut affirmer qu'il s'agisse d'un théonyme, on ne saurait rien conclure sur son culte, comme le remarque D. Musti.[166]

Dans la multiplicité d'opinions, nous préférons nous en tenir à la thèse d'A. Fol, selon laquelle il faut percevoir le Dionysos grec comme une synthèse finale de la pensée mythologique grecque et non pas comme un départ initial. Ainsi la question de savoir d'où cette divinité «est venue» en Grèce est écartée et on est tenté de déceler les différentes composantes de la personnification divine. La thèse qui exclue les composantes phrygiens (et thraces) dans le culte de Dionysos, désavoue d'une façon, nous semble-t-il, radicale et injustifiée la tradition relatée par Euripide.[167]

Parmi ces composantes, l'héritage des idées religieuses dont la patrie est la Thrace et l'Asie Mineure (Phrygie et Lydie) est, à notre avis, indéniable, et ce fait est important à relever quand on décrit le culte dionysiaque dans les cités grecques de la côte thrace.[168]

Le culte de Dionysos faisait incontestablement partie du patrimoine apporté par les premiers colons de Milet et Mégare, à l'opposé de l'opinion de F. Bilabel, qui pensait à un culte thrace, qui aurait pénétré dans ces cités.[169] Toutefois, il faut relever que les traditions religieuses du pays thrace furent particulièrement

---

166 D. Musti, *art. cit. supra* note 50, p. 108: «Ma à un fatto che le tavolette micenee non attestano più che *il* nome, anzi, con sicurezza *un* nome del dio; ma che sappiamo del suo contenuto religioso?».

167 Euripides, *Bacch.* 13-16: «J'ai quitté la Lydie aux champs féconds en or, les plaines de Phrygie pour les plateaux de Perse, tout brûlés du soleil, les villes emmurées de Bactriane, ainsi que le pays des Mèdes, glacé par les hivers — et l'Arabie heureuse, toute l'Asie, enfin gisant au long des flots salés, et ses cités aux beaux remparts, pleines de grecs mêlés à des races barbares. La première cité d'Héllas que je visite, est celle-ci!» (Paris 1961, texte ét. et trad. par H. Grégoire); cf. les arguments contre l'existence des traditions phrygiennes et thraces dans le culte de Dionysos, exposés par S.G. Cole, «Dionysiac Mysteries in Phrygia in the Imperial Period», *EA* 17, 1991, p. 41-49. Nous ne sommes pas encline d'admettre la dénégation par cet auteur de l'existence des similitudes entre Dionysos et la divinité phrygienne Sabazios; cf. pour ces affinités: Fol, *Le Dionysos thrace*. Livre II: *Sabazios* et l'article cité par S.G. Cole, M.P. Nilsson, «Dionysische Mysterien in Phrygien», *Eranos* 60, 1962 (*non vidimus*).

168 A. Fol, *Le Dionysos thrace*: Premier livre: *Zagreus*, p. 13 sq. et 331 sq. Pour cet auteur, *Politique et culture en Thrace ancienne*, Sofia 1990, Ch. I, p. 19 (en bulgare, résumés en russe et français), parler de «Dionysos thrace» c'est utiliser une «traduction-désignation» pour parler des divinités thraces anonymes et aniconiques; cf. G. Kazarow, «Thrake (Religion)», col. 488 sq.

169 Bilabel, *Kolonisation*, p. 115.

propices à la prépondérance dans ces colonies du culte grec bachique, qui leur était étroitement apparenté. La carte des associations dionysiaques, élaborée par A.-F. Jaccottet, démontre leur propagation particulière, mis à part le foisonnement remarquable et caractéristique pour l'Asie Mineure, notamment sur la côte occidentale de la Mer Noire et dans le pays thrace. Les observations de L. Moretti vont dans le même sens; l'épigraphiste italien souligne la remarquable vitalité des assocations dionysiaques en Thrace.[170]

En dehors des rites des mystères dionysiaques, Dionysos était vénéré dans les cités du littoral occidental du Pont-Euxin sous son aspect de distributeur de la fertilité et, en particulier dans les colonies mégariennes, comme divinité poliade, avec des fonctions de protecteur de la communauté. Son temple abritait des documents officiels à Mésambria, et la fête des *Dionysia* pendant laquelle étaient annoncés les honneurs décernés aux evergètes, est attestée dans la même ville ainsi qu'à Callatis.

---

170 Jaccottet, *Choisir Dionysos*, *passim* (cf. à la fin de ce chapitre la carte, élaborée par cet auteur); L. Moretti, «Il regolamento degli Iobacchi ateniesi», in: *L'Association dionysiaque*,, p. 255; cf. aussi L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, p. 114; F. Vian, in: *Histoire des religions* I. Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1970 p. 499: «c'est en Thrace qu'il faut chercher l'origine des symboles phaliques, du diasparagmos et de l'omophagie qui sont caractéristiques de la religion dionysiaque».

Carte des lieux où des associations dionysiaques sont attestées par des inscriptions (élaborée par A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, Thèse de doctorat, Lausanne 1997)

Région de la Thrace et de la Macédoine:

Abdère, Périnthe, Byzance, Malko Târnovo, Apollonia Pontica, Cirpan, Augusta Trajana, Cekancevo, Dionysopolis, Callatis, Tomis, Histria, Nicopolis ad Istrum, Pleven (Mârziva), Montanensium, Napoca

Dion, Beroia, Thessalonique, Lété, Stobi, Philippes, Thasos

Déméter et Koré

1. Déméter dans les colonies de Milet

Déméter est vénérée à Milet au moins dès l'époque classique sous l'épiclèse *Éleusinia*, à l'époque hellénistique on y célèbre les Thesmophories et à l'époque impériale est connue Déméter *Thesmophoros* et *Karpophoros*. Les attestations de son culte sont, néanmoins, peu nombreuses à ce jour.[1]

Dans les colonies ouest-pontiques de Milet la déesse semble avoir acquis une popularité considérable. À **Tyras**, le monnayage autonome prouve qu'on réservait à Déméter une place centrale dans le panthéon de la cité. Dès le IV^e^ siècle av. J.-C. le portrait de la déesse, couronnée d'épis et parfois voilée, prédomine sur les émissions d'argent et de bronze.[2] Une monnaie de bronze des III^e^ - II^e^ siècles av. J.-C. présente au droit la tête de la déesse vue de face et au revers, une ciste et l'ethnique[3]; la tête de Déméter, tournée vers la droite, couronnée d'épis et au revers une couronne d'épis et l'ethnique sont représentés sur une autre monnaie de bronze du British Museum de la fin des II^e^ - I^er^ siècles av. J.-C.[4] Ses attributs apparaissent séparément comme types de revers: une couronne d'épis entourant l'ethnique[5] et une tête de pavot dans un calathos, flanqué de deux épis.[6]

Le culte de Déméter à **Istros** est attesté par des inscriptions et par le monnayage. Notons que toutes les dédicaces dont on dispose jusqu'ici sont

---

1 Ehrhardt, *Milet*, p. 166-167.

2 Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 171-172, Planche XXVIII, 1-5, 9, 11, 13, 18 (Zograph met le début du monnayage hellénistique aux années 60 du IV^e^ s. av. J.-C.); *SNG*, BMC, IX, Pl. XII, n^os^ 334 - 336 (monnaies d'argent, datées de la deuxième moitié du IV^e^ s. av. J.-C.).

3 *SNG*, BMC, IX, Pl. XII, n^o^ 344.

4 *SNG*, BMC, IX, Pl. XII, n^o^ 347.

5 Zograph, *Ancient coinage* 2, Pl. XXVIII, 11, 18.

6 Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 174, Pl. XXVIII, 13 (la reproduction n'est pas très claire). Zograph rappelle que des têtes de pavots associées aux épis se rencontrent souvent sur des monnaies de la Grèce et de l'Asie Mineure à l'époque romaine en rapport avec le culte de Déméter.

faites par des femmes.[7] Une dédicace du IIe siècle av. J.-C. est faite par une citoyenne, sans aucun doute, noble et influente, puisqu'elle avait fait sa consécration après avoir exercé une magistrature. Il est certes difficile de préciser l'importance de la charge assumée par Apollonis; ce témoignage néanmoins mérite de trouver sa place parmi les documents épigraphiques qui mettent en lumière la participation des femmes dans la vie politique.[8] Un fragment d'autel en calcaire daté du IIIe siècle av. J.-C. porte une inscription dont seules sont conservées les lettres MHTPI ce qui est insuffisant pour pouvoir affirmer s'il s'agit d'une dédicace à Déméter ou à Cybèle comme le suppose le premier éditeur, V. Pârvan.[9]

Déméter et ses symboles figurent également sur les monnaies autonomes. Une monnaie de bronze avec un dauphin au droit et un épi au revers, est datée par B. Pick des alentours de 200 av. J.-C.[10] Les monnaies de bronze à la tête de Déméter au droit, voilée et couronnée d'épis, sont plus tardives; au revers figure l'emblème d'Istros, l'aigle sur dauphin, et un épi.[11] Sur une monnaie du même groupe la déesse porte simplement une couronne d'épis sans voile; il pourrait donc s'agir dans ce cas de Koré.[12]

Pour le culte de Déméter à **Tomis** à ce jour nous ne disposons que d'une inscription honorifique du Ier siècle av. J.-C. datée par la prêtrise-éponyme

---

7 *ISM* I, 109: Θαλωνὶς Ἀρτεμιδώρο[υ] / θυγάτηρ, Ἀρσίφρονος γυνή,/ ε⟨ὐχ⟩ὴν Δήμητρι / ἐπ' ἱέρε[ω] Ἰέρωνος τοῦ / Ἀντιάνακτος; *ISM* I, 125: Μοιρὼ Διονυσίου τοῦ Μενίσκου θυγάτ[ηρ] / Δήμητ[ρι εὐ]χὴ[ν - -].

8 *ISM* I, 120: [Ἀπο]λλωνὶς Διογέ[νους, γυνὴ] / [δὲ - - - Εὐαι]νέτου τοῦ Ἀθηνά[δου], / [Δήμ]ητρι ἄρξασα. «Apollonis fille de Diogénès, épouse d'Untel fils d'Euainétos, (dédie) à Déméter après avoir exercé une magistrature.»; cf. l'étude récente, basée sur des documents épigraphiques de R. van Bremen, *The limits of participation. Women and civic life in the Greek East in the Hellenistic and Roman periods*, Amsterdam 1996. D'ailleurs, la dédicace d'Apollonis d'Istros ne figure pas dans le catalogue des inscriptions, dressé par l'auteur. Par contre, l'étude débute (*ibid*. p. 9) avec le décret du IIe s. ap. J.-C. en l'honneur d'une autre Histrienne (cf. *infra* le chapitre *Cybèle*, p. 127-128); v. aussi W.W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, Paris 1936, p. 97.

9 *ISM* I, 115; cf. V. Pârvan, *Histria* IV, p. 682-683, n. 51.

10 Pick, *Münzen* I, 1, p. 152, no 471, Pl. III, 6: Pick compare cette image avec des représentations de Déméter ou Koré à Olbia: Koré est représentée sans voile et avec une couronne d'épis.

11 Pick, *Münzen* I, 1, p. 152, nos 472 - 476, Pl. III, 1, 2 = *SNG*, BMC, IX, no 261, Pl. IX.

12 Pick, *Münzen* I, 1, p. 152, n. 477, Pl. III, 3.

revêtue par la déesse.[13] De l'époque impériale date une dédicace, à Déméter et à Asclépios.[14]

Toutefois, la présence de l'image de Déméter et de ses symboles dans le monnayage autonome de Tomis ne laisse pas de doute quant à l'importance de son culte. Sur une série de monnaies de bronze, datées par B. Pick entre la fin du II^e^ siècle av. J.-C. et la fin de l'époque autonome, au droit est représentée la tête de Déméter, voilée et couronnée d'épis, tandis qu'au revers apparaît l'épi, flanqué par les étoiles des Dioscures.[15] Le portrait et les symboles de Déméter, l'épi ou deux torches, figurent également sur les monnaies de l'époque impériale.[16]

Le monnayage de l'époque autonome et impériale est de nouveau notre seul témoin de la présence de Déméter à **Odessos**. Des monnaies en bronze de l'époque hellénistique tardive ont pour type de droit les têtes de Déméter et Koré: Déméter est voilée et les deux déesses portent une couronne d'épis, alors qu'un ou deux épis apparaissent au revers.[17] Les portraits des deux déesses sont très fréquents sur les monnaies impériales d'Odessos.[18]

L'absence d'attestations épigraphiques de la vénération de Déméter à **Apollonia**, doit être attribuée, à nos yeux, à la pauvreté générale de la documentation dont on dispose actuellement. Néanmoins, il nous semble pertinent d'évoquer ici une inscription d'Apollonia de l'époque classique, des V^e^-IV^e^ siècles av. J.-C., mentionnant un sanctuaire de la déesse Gé *Chthoniè*, nommé μέγαρον.[19] Désignant chez Homère n'importe quel abri, habitation ou pièce à l'intérieur d'un bâtiment, chez Hérodote le terme *mégaron* devient synonyme de la partie la plus sacrée du temple, l'*adyton*. Dans l'ensemble, à partir de l'époque classique, le *mégaron* est particulièrement employé dans les

---

[13] *ISM* II, 36 (2): Ἱερωμένης Δήμητρος ἄρχο[ντες] κτλ.

[14] *ISM* II, 118 (3) (II^e^ s.): l. 5 -6: δίδομεν Ἀσκλη-/ πιῷ, Δήμη[τρι].

[15] Pick, *Münzen* I, 1, p. 597, IV groupe, n^os^ 2487, 2488, Pl. V, 14, 2489, 2490, 2491, Pl. V, 15, 2492. Le n^o^ 2493 présente sur le droit Zeus; sur le revers apparait l'épi entre deux étoiles. Sur l'importance des Dioscures à Tomis v. *infra* le chapitre *Dioscures*, p. 149 sq.

[16] Pick, *Münzen* I, 1, p. 597, V groupe, a) avant les Antonins: n^o^ 2496, Pl. VI 1 (tête d'une déesse voilée avec couronne murale, Cybèle ou Déméter); n^o^ 2497 Pl. V, 28; n^o^ 2498, V, 21; n^o^ 2511, VI, 4; 2512, XXI, 8; 2513, VI, 6.

[17] Pick, *Münzen* I, 1, p. 525 (fin du II^e^ - début du I^er^ s. av. J.-C.): n^os^ 2218, Pl. IV, 14; 2223; 2224; 2225, Pl. IV, 21.

[18] Pick, *Münzen* I, 1, n^os^ 2234; 2241; 2252; 2253; 2254; 2255; 2380; 2381; 2265; 2272 - 2276; 2303, Pl. IV, 26; 2304; 2305; 2321; 2322; 2334 - 2337; 2405.

[19] *IGB* I^2^, 398: Γῆς Χθονί[ης] / μέγαρο[ν].

cultes des divinités chthoniennes pour y accomplir des sacrifices appropriés: le terme de *mégaron* désigne des constructions souterraines et il est sémantiquement équivalent à *bothros*, fosse sacrificielle. Cependant, à la différence du *bothros*, simplement creusé dans la terre, le *mégaron* était une construction bâtie et stable. Pendant les Thesmophories à Athènes des femmes sacrifient à Déméter des porcelets en les jetant vivants dans des fossés appellés *mégara*. Selon M.-Chr. Hellman, *mégaron* pouvait s'appliquer à un bâtiment ou du moins à un enclos qui dissimulait des rites à mystères. Il s'agit à Apollonia d'un culte métroaque dans lequel le *mégaron* a sa place bien attestée.[20] Dans ce sens, les fonctions de Déméter (une Déesse Mère) et de Gé *Chthoniè* se recoupent parfaitement. Le nom de Déméter contient le mot μήτηρ et, selon une hypothèse citée par P. Chantraine, la première composante aurait été un vieux nom de la terre, *δᾶ. Même si l'existence du mot *δᾶ n'est pas assurée, l'étymologie populaire établissait un lien entre le nom de la terre et la déesse Dé (Gé) -méter[21]. Notons enfin qu'à Callatis Déméter était vénérée également sous l'épiclèse *Chthonia*[22] et que la réponse oraculaire du IIe siècle av. J.-C. mentionne un sanctuaire de la déesse Terre dans la même cité.[23]

Une statuette de terre cuite provenant de la nécropole d'Apollonia est identifiée avec Déméter par son éditrice Tz. Dremsizova. La statuette représente une figure féminine assise sur une chaise à dossier, vêtue de chiton longue; la tête est couverte de voile et porte un diadème. Une deuxième statuette représente deux femmes assises l'une à côté de l'autre et leur vêtement, chiton et *himation*, est commun; une voile couvre les têtes; les traits du visage, surtout le léger sourire, sont caractéristiques pour les sculptures

---

20 Cf. *LSJ*, *s.v.*; S. Lauffer, «Megaron», in: *Stélè*. Volume à la mémoire de Nikolaos Kontoléon, Athènes 1980, p. 208-215; pour les *mégara* des Thesmophories et dans les cultes chthoniens cf. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922, p. 123 sq.; pour la place du *mégaron* dans les cultes de la Grande Mère / Cybèle, Déméter, Dionysos, Mithra et les divinités égyptiennes cf. L. Robert, «Les inscriptions de Thessalonique» (compte rendu de *IG* X, pars II, fasc. 1), *RPhil*. 1974, p. 180-240 (= *OMS* V, p. 267-339); quant à l'aspect architectural cf. M.-Chr. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque d'après les inscriptions de Délos*, Paris 1992, p. 258-260; sur le sanctuaire de Déméter *Malophoros* à Sélinonte v. M. Dewailly, *loc. cit.*, fig. 5 et 8; pour les sacrifices chthoniens accomplis dans des *mégara*: A. Henrichs, «Μέγαρον im Orakel des Apollon Kareios», *ZPE* 4, 1969, p. 31-37.

21 Cf. Chantraine, *DE*, *s.v.*

22 V. ci-après «Déméter dans les colonies de Mégare».

23 *ISM* III, 48B, l. 10.

archaïques. Dremsizova y reconnaît avec raison Déméter et Koré; elle situe la statuette à la fin du Ve siècle av. J.-C.[24]

2. Déméter dans les colonies de Mégare

Le culte de Déméter est attesté dans presque toutes les cités du Pont occidental, mais il semble particulièrement important dans les colonies mégariennes. Déméter était une divinité ancestrale très vénérée à Mégare et, à en croire Pausanias, les Mégariens déduisaient le nom même de leur cité du *mégaron* sur l'acropole de Mégare, consacré à Déméter par le roi légendaire Car.[25]

Les sources épigraphiques et numismatiques démontrent que Déméter était parmi les divinités les plus honorées à **Callatis**. Les inscriptions ont révélé qu'ici la déesse portait l'épiclèse Χθονία. Un décret honorifique de la fin du Ier siècle av. J.-C. nous indique l'existence à Callatis d'un thiase des «banqueteurs» (θοινῶται) de Déméter Χθονία.[26]

---

[24] Tz. Dremsizova, «Terres-cuites de la nécropole d'Apollonia», in: Vénédikov et al., *Apollonia*, p. 275-284 , nos 801 et 803, Pl. 144 et 138.

[25] Paus. I, 39, 5: 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, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὀνομάσαι Μέγαρα. Οὕτω μὲν περὶ σφῶν Μεγαρεῖς λέγουσι· «C'est ainsi que les gens de Mégare changèrent leurs mœurs et leur dialecte pour devenir des Doriens. La ville, dit-on, prit ce nom au moment où Car, le fils de Phoroneus, régnait sur ce pays. Ce fut alors la première fois, dit-on, qu'ils eurent des lieux de culte de Déméter, et les gens donnèrent à la ville le nom de Mégare. Telle est la tradition des gens de Mégare sur eux-mêmes» (trad. J. Pouilloux); Paus. I, 40, 6: Ἐνταῦθα καὶ τῆς Δήμητρος τὸ καλούμενον μέγαρον· ποιῆσαι δὲ αὐτὸ βασιλεύοντα Κᾶρα ἔλεγον. «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.» (trad. J. Pouilloux); cf. Hannel, *Megarische Studien*, p. 50 pour les anciens liens de Mégare avec Éleusis dont témoigne le culte de Déméter; v. aussi S. Lauffer, «Megaron», in: *Stélè*. Volume à la mémoire de Nikolaos Kontoléon, Athènes 1980, p. 213-215; pour l'identification et la situation topographique du *mégaron* de Déméter à Mégare cf. Muller, «Mégarika», p. 83-89.

[26] *ISM* III, 40: ῎Εδοξε τοῖς θοινάταις τᾶς Δά- / ματρος τᾶς Χθονίας· κτλ. «Il a plu aux banqueteurs de Déméter Chthonienne, etc.»

Le nom de l'association est dérivé de θοίνη, le banquet sacré. À Callatis on connait également des banqueteurs, θοινᾶται, d'Héraclès *Alexikakos*[27] et à Odessos sont attestés les banqueteurs autour du culte de Ἥρως Μανιμαζος et de Ἥρως Καραβασμος.[28] Le rôle central du banquet sacré dans le culte de Déméter est démontré par plusieurs règlements sacrés qui font connaître la fonction d'une θοιναρμόστρια, chargée de l'organisation du repas.[29] Il est possible qu'un autre décret dont le bénéficiaire est Aristôn fils d'Aristôn, ait été promulgué par la même association des banqueteurs de Déméter Chthonienne, mais l'état fragmentaire de l'inscription ne permet pas d'en être certain.[30]

D'après l'éditeur des inscriptions de Callatis, A. Avram, l'épiclèse seule Χθονία pourrait se trouver dans la liste des divinités de l'inscription oraculaire du IV^e^ siècle av. J.-C. dont on conserve, à la l. 5 les deux premières lettres: on lit clairement **X** suivi probablement de **Θ**. (cf. la reproduction de la stèle ici: **Planche V, *fig.* 1**) Le X figure à côté du nom d'Artémis mais A. Avram doute à juste titre qu'il soit question d'une épiclèse de cette déesse; il est difficile, pour l'instant, de proposer une meilleure reconstitution pour cette ligne. L'ancienneté et l'importance du culte de Déméter *Chthonia* est ainsi confirmée par sa position à côté de Dionysos *Patroôs*, *Bakcheios* et *Dasyllios*, d'Aphrodite, Artémis, Peithô et Kronos, des divinités les plus importantes de la cité et, sans aucun doute, remontant à l'héritage mégarien.[31]

---

[27] *ISM* III, 68.

[28] *IGB* I[2] 77 et 78 ter: θυνεῖται et θοινεῖται, respectivement. Comme le signale dans son commentaire A. Avram, la forme θοινάτας (θοινήτης) est plus rare que le mot θοινάτωρ (ou θοινατήρ) dans les sources littéraires (cf. *LSJ*, *s.v.*). Le fait qu'on la rencontre dans les quatre inscriptions de Callatis (dont la première est du III^e^ s. av. J.-C.) et les deux d'Odessos, pourrait être un symptôme des affinités culturelles entre les cités du Pont Gauche.

[29] *Syll.*[3], 736 (= *LSCG* 65, l. 30-31): le réglement des mystères de Déméter d'Andania (92 av. J.-C.); *LSCG*, 66 (règlement de Messénie, II^e^ s. av. J.-C.), l. 6-8; *LSS*, 29 A, l. 3 (règlement de Sparte, II^e^ s. ap. J.-C.); *SGDI*, 4650 = *LSCG*, 64 (calendrier de culte de Messénie, 191 av. J.-C.), l. 12; cf. Graf, *Nordionische Kulte*, p. 275.

[30] *ISM* III, 41, l. 4 (extrême fin du I^er^ s. av. J.-C.): [τε]ιμο[ν ποτὶ τὸν] θεὸν εἰς TI[- -] / [- -] καὶ τοῦ λοιποῦ ὀπόταμ[ν - -] / [ ]NEXOI μηδὲν ἐνλείπων [εὐνοί]-/[α]ς ANA[- -]AIXPH[-]MTΩIΠEN̤Θ̣[-] / [.]E[μενοι] οἱ θοινᾶται τὰς [-] / [. . . . ’Αρίστ]ων[ο]ς τοῦ εὐεργέ[τα δι]- / [ὰ] τὸ τὰν εὔνοιαν τετηρῆσ[θαι] / [τ]ὰν ποτὶ τὰν σ[ύνοδ]ον· κτλ. (« - - - généreux (?) envers le dieu (ou la déesse?) - - - lorsque - - - ne négligeant rien pour montrer son zèle (?) - - - les banqueteurs de - - - d'Aristôn, le bienfaiteur, grâce au zèle qu'il conserve envers l'association.» (trad. A. Avram)

[31] *ISM* III, 48A. Cf. *supra* le chapitre *Dionysos*, p. 84.

Le culte de la déesse Gé à Callatis est connu uniquement par la réponse oraculaire du IIe siècle av. J.-C. Il est difficile d'en déduire des détails quelconques sur la base de la seule mention de son sanctuaire; c'était un culte sans doute très proche à celui de Déméter *Chthonia*.[32]

Pausanias rapporte qu'à Mégare Déméter était vénérée sous l'épiclèse *Malophoros*.[33] Une telle épiclèse n'est pas attestée à Callatis mais elle est attendue, d'autant plus que ce culte est présent à Mésambria. L'existence dans le calendrier callatien d'un mois nommé *Malophorios* n'en constitue pas un argument suffisant, puisque le calendrier avait été apporté par les colons d'Héraclée du Pont, repris tel quel de Mégare.[34]

À l'époque impériale, Déméter portait à Callatis l'épiclèse de *Ploutodoteira*, «Dispensatrice de richesse», correspondant à sa fonction de divinité de l'agriculture.[35]

La floraison du culte de Déméter à Callatis est confirmée par les plus anciennes monnaies d'argent et de bronze, datant du IVe siècle av. J.-C., où l'épi apparaît régulièrement comme type de revers à côté des armes d'Héraclès.[36] La tête de Déméter et son symbole, l'épi, tout comme le portrait d'Athéna, étaient les trois types de contremarque de Callatis figurant sur les monnaies d'Alexandre et de Lysimaque.[37] Sur les monnaies de bronze de

---

[32] *ISM* III, 48 B, l. 10; cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 60: Γᾶς ἱερόν.

[33] Paus. I, 44, 3: 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 θρέψαντες Δήμητρα ὀνομάσαι Μαλοφόρον, καταρρυῆναι δὲ τῷ ἱερῷ τὸν ὄροφον τεκμαίροιτο ἄν τις ὑπὸ τοῦ χρόνου. «Quand on descend vers le port, qui s'appelle encore de notre temps Nisaia, on trouve un sanctuaire de Déméter *Malophoros*. 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*; mais on pourrait conjecturer que c'est le temps qui a fait s'effondrer le toit du sanctuaire.» (trad. J. Pouilloux).

[34] *ISM* III, 38 (deuxième moitié du Ier s. av. J.-C.): Ἐπὶ βασιλέος Ἀγαθοῦ Δαίμονος μηνὸς Μαλοφορίου κτλ «Sous l'éponymie d'*Agathos Daimôn*, au mois de Malophorios, etc.»; pour la restitution du calendrier de Callatis cf. *ISM* III, Étude introductive, p. 110-115; Hanell, *Megarische Studien*, p. 190-204; cf. *infra* l'Appendice 3.

[35] *ISM* III, 259 (époque des Antonins): [Δ]ήμητρι Πλου[τοδοτείρᾳ]. Sur l'épithète Πλουτοδότειρα associée à Déméter, v. Kruse, *RE* XXI 1, 1951, col. 990, *s.v.* Πλουτοδότης.

[36] Pick, *Münzen* I, 1, p. 87: «Als das besondere Zeichen von Kallatis aber offenbart sich die Ähre, welche ausser den Waffen des Heracles fast ragelmässig nur auf den Münzen dieser Stadt erscheint.», no 196, Pl. I, 17 - no 203 (en argent), nos 205, 207, Pl. I, 18, 208 (en bronze).

[37] Pick, *Münzen* I, 1, p. 88, nos 209 - 215, Pl. I, 19.

l'époque autonome l'épi est très souvent présent au revers.[38] Comme type de droit d'une monnaie du même groupe figure le portrait de Déméter, voilée et couronnée d'épis.[39] Le fait que Déméter était une divinité principale est démontré aussi par le monnayage impérial où la déesse apparaît fréquemment, voilée et couronnée d'épis, tandis qu'à côté de son portrait ainsi qu'à côté de ceux d'Héraclès et d'Athéna, deux cultes qui remontent au traditions de Mégare et d'Héraclée du Pont, on trouve la **K** de l'ethnique.[40]

Des fragments de figurines, reliefs et appliques en terre cuites, représentant une déesse de type matronal et hiératique, ont été découverts dans un site du territoire de Callatis, du lieu-dit Albesti. Les pièces sont mises par leurs éditeurs en parallèle avec des monuments représentant Déméter et provenant de la région pontique, surtout d'Olbia, Kerkinitis et Chersonèse; elles sont datées du III^{e} siècle av. J.-C.[41]

Mentionnons enfin qu'Étienne de Byzance propose une étymologie, sans aucun doute fausse, du nom de la cité qui serait dérivé du κάλαθος, le panier utilisé dans les rites des Thesmophories. Il est cependant probable qu'une pareille explication ait pu rencontrer un écho favorable à Callatis en tant que reflet d'une réalité religieuse et que des Thesmophories y étaient effectivement célébrées.[42]

Dans l'autre colonie mégarienne du Pont Gauche, **Mésambria**, on retrouve le culte de Déméter *Malophoros*. L'épiclèse est attestée jusqu'à présent seulement dans une inscription d'Anchialos, le φρούριον voisin, fondé par Apollonia, qui

---

38 Pick, *Münzen* I, 1, p. 90 (ce groupe est daté par B. Pick entre 281 av. J.-C. et 72 av. J.-C. ou de la mort de Lysimaque à la prise de Callatis par M. Lucullus): n^{os} 225, I, 22; n. 226; 228, 229, 230, Pl. I, 23, 231, 232, 233, 234 I, 24, 234a; 235 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 247, Pl. I, 25. Cf. également *SNG* IX, BMC, Pl. VIII: n^{os} 201 -204 (argent); n^{os} 205, 207, 208, 211; n^{os} 212, 213: sur le revers apparraît une couronne d'épis; 215, 216.

39 Pick, *Münzen* I, 1, n^{o} 225, I, 22; n^{o} 226.

40 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 279, Pl. II, 8 - 288, Pl. II, 16 (n^{os} 279.80.86.88 avec **K** de l'éthnique à côté du portrait de Déméter).

41 A. Radulescu, L. Buzoianu, M. Barbulescu, N. Cheluta-Georgescu, «Reprezenturi figurate in asezerea de epoca elenistica de la Albesti», *Pontica* 28-29, 1995-1996, p. 23-71, n^{o} 14-20 du catalogue, Pl. III-IV. Une applique en terre cuite est la mieux conservée: *ibid.*, Pl. IV. **(Planche X, *fig.* 1)**

42 Steph. Byz. *s.v.* Κάλλατις. ὡς κάλαθος εὑρέθη ἐοικὼς τοῖς θεσμοφοριακοῖς. Le culte des déesses *Thesmophoroi* est attesté à Mésambria: v. plus bas.

pendant certaines périodes était occupé par les Mésambriens.[43] Étant donné que sous cette épiclèse Déméter était vénérée exclusivement à Mégare et ses colonies, il est hors de doute que le culte de *Malophoros* était originaire de Mésambria ou même qu'il était imposé à Anchialos par les Mésambriens. Déméter *Malophoros* était vénérée à Sélinonte, colonie de Mégare Hyblaea, où son sanctuaire a été retrouvé. Le mois *Malophorios* est attesté à Byzance et à Callatis. L'épiclèse a été interprétée dans le sens de «Celle qui apporte les moutons» ou «Celle qui apporte des pommes».[44]

Une stèle funéraire de Mésambria est érigée pour une prêtresse des déesses Θεσμοφόροι (ou τὼ Θεσμοφόρω), Déméter et Koré.[45] Ce culte, comme celui de *Malophoros*, faisait également partie des traditions mégariennes; Pausanias nous renseigne qu'à Mégare il y avait un sanctuaire consacré à Déméter Θεσμοφόρος.[46] Un autre décret de Mésambria de la fin du IV^e^ - début du III^e^ siècles av. J.-C. honore une prêtresse de Déméter et Koré.[47]

ΑΝ - - ΕΜΙΣ - - - - - - - - - [ἐν τοῖς και]- -
ροῖς εὔνουν καὶ πρό[θυμον ἑαυτ]ὸν [πα]-
ρείχετο πρά[σσ]ω[ν] ἀκόλουθα τοῖς πο -
τὶ τὸν δᾶμον ἑαυτῶι διὰ προγόνων
ὑπάρχουσι φιλανθρώποις ὄλβιά τε
τὰ τε ποτὶ τοὺς ἄνδρας ἑαυτᾶς κα-
[λ]ῶς καὶ σωφρόνως ἐβίωσε καὶ π-
οτὶ τοὺς πολίτας ἀνέγκλητον ἑαυ-
τὰν παρέ⟨ι⟩σχετο, γενομένα τε τᾶς Δάμα-

---

[43] *IGB* I[2], 370 bis*: Ἀγαθῆι τύχη[ι]. / Φιλήτη θεᾷ / Μαλοφόρῳ / εὐχαριστήριον («À la bonne fortune! Philétè (a consacré) à Malophoros en action de grâce.» Pour l'occupation d'Anchialos: cf. *IGB* I[2], 388 bis, l. 14-15: τό τε φρούριον τὸ ἐν Ἀγχιάλωι ἀπηλλοτριώμενον καὶ κατεχόμενον ὑπὸ τῶν πολεμίων (= Μεσημβριανῶν).

[44] Paus. I, 44, 3; Hanell, *Megarische Studien*, p. 174-177; Kruse, *RE* XIV, 1930, col. 919, *s.v.*; Déméter *Malophoros* était vénérée à Sélinonte, colonie de Mégare, où son sanctuaire est connu. Cf. *Syll.*[3], 1122, l. 5, 6: καὶ διὰ Μαλοφόρον καὶ διὰ Πασικρά[τ]ειαν; sur le sanctuaire à Sélinonte cf. M. Dewailly, *Les statuettes aux parures du sanctuaire de Malophoros à Sélinonte*, Naples 1992, p. 1-40; E. Mantzoulinou-Richards, «Demeter Malophoros: the divine Sheep-Bringer», *Ancient World* 13, 1986, p. 15-22.

[45] *IGB* I[2], 342: Χαῖρε ἱερέα / Θεσμοφόρων / Ἀγησίλα / [Πλο]υτίωνος. («Salut, prêtresse des déesses Thesmophores, Agésila fille de Ploutiôn.»)

[46] Paus. I, 42, 6: Ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἱερὸν Θεσμοφόρου.

[47] *IGB* V, 5095.

10 τρος καὶ Κόρρας ἱέρεια τῶν τε ἱερῶν κα-
[λῶς καὶ] ὁσίως προέστα καὶ τῶμ πολ[ι]-
τᾶν θετος (?) ἐπιμελου - - - - - - - - - - - -

«... dans ces circonstances elle s'est montrée bienveillante et zélé, en accomplissant des actions généreuses qui imitaient les bienfaits déjà existants à l'égard du peuple, accomplis par ses ancêtres, et (en accomplissant des actions nobles) à l'égard de ses maris[48], (elle) a vécu d'une façon belle et sage, et s'est montrée irréprochable à l'égard des citoyens, devenue prêtresse de Déméter et de Koré, elle a présidé d'une façon belle et pieuse les sacrifices, ….»[49]

Il est à noter la phrase remarquable et énigmatique louant le noble comportement de la prêtresse «à l'égard de ses maris»; on s'interroge inévitablement sur la nature des bienfaits accomplis.[50] Pour l'instant une réponse, même en guise d'hypothèse, nous semble impliquer trop de spéculations.

À part ces deux documents, le culte de Koré à Mésambria est attesté aussi par une dédicace.[51]

Une émission de bronze de la cité présente au revers le portrait de Déméter, voilée et tournée vers la droite, et au revers une couronne d'épis entoure les lettres ΜΕΣΑ de l'ethnique.[52]

3. Déméter à Dionysopolis

De **Dionysopolis** provient un autel en calcaire portant une dédicace du III^e^ siècle av. J.-C. faite par un certain Callicratès au nom de sa mère qui a été

---

48 Cf. *LSJ, s.v.* ἀνήρ qui dans un sens étroit désigne spécifiquement «homme marié» et «mari».

49 Le genre masculin des formes du pronom et du participe aux ll. 2-4, reste pour l'instant un mystère pour nous.

50 G. Mihailov, *IGB* V, 5095, rapporte l'oppinion du premier éditeur V. Velkov, *GSU-IF* 77, 2, 1984 [1985], p. 441-444 (*non vidimus*), que l'expression «ses maris» pourrait faire référence au rite annuel d'hiérogamie, mais hésite à juste titre, selon nous, à l'accepter.

51 *IGB* I^2, 327 a) Ἀπολλοφάνιον Κόρραι et b) FOIOY AON/KOPPAI. Les inscriptions sont perdues et G. Mihailov cite l'opinion des premiers éditeurs d'après laquelle a) et b) sont identiques: Μαργαρίτης Κωνσταντινίδης, Ἡ Μεσημβρία τοῦ Εὐξείνου, τ. 1. Athènes 1945, n. 13 (*non vidimus*).

52 *SNG*, BMC, IX, n^o^ 288, Pl. X.

ζάκορος de Déméter.[53] Le ζάκορος étant un prêtre subalterne, préposé au service d'un temple, on aura ici un indice pour l'existence d'un sanctuaire de Déméter à la même époque.

Le portrait de la déesse constitue un des types principaux du monnayage de Dionysopolis à l'époque impériale.[54]

4. Une Grande déesse locale vénérée sous le nom de Déméter?

Le culte de Déméter était particulièrement fleurissant à l'époque hellénistique dans les colonies grecques de la rive septentrionale de la Mer Noire, comme l'illustrent les inscriptions, les monnaies et les peintures dans les tombes d'Olbia, Panticapée, Chersonèse et Phanagoréia.[55] Rostovtzeff débusqua les racines de cette popularité dans le brassage des éléments grecs et locaux et voyait en Déméter, vénérée en Russie de Sud et dans les cités pontiques en général, une Grande déesse chthonienne locale. Pour le savant russe, la Grande déesse scythe était, au fond, identique à la Grande déesse vénérée en Thrace.[56]

Partageant partiellement les vues de M.I. Rostovtzeff, nous admettons que dans la région du Pont Gauche, à l'analogie du littoral septentrional, Déméter revêtait la nature d'une grande divinité chthonienne, d'une Grande déesse Mère, ce qui explique sa place centrale dans les panthéons de ces cités. Ses fonctions de protectrice de l'agriculture ne représentaient qu'un aspect secondaire.[57] Néanmoins, il nous semble que nous ne disposons pas

---

53 *IGB* I^2, 21: Καλλικράτης Ταύριος / ὑπὲρ τῆς μητρὸς Γ(λ)υκέρας / ζακορευούσης Δήμητρος.

54 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 371, Pl. II, 18; 374 , Pl. XIV, 9; 379; 387; 388; 389.

55 Cf. Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*, p. 3-4; *Id.*, *Peinture décorative de Russie de Sud*, p. 223-226; pour Olbia: *Russjaeva*, *Cultes*, p. 84-87.

56 Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*, *loc. cit.*; *Id.*, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922, p. 33, 73, 81, 179, en particulier p. 72: «In religion purely Greek cults are replaced by various forms of native cults, particularly that of the Great Goddess»; pour l'analogie entre la Grande déesse scythe et thrace: Rostovtzeff, *Skythien und der Bosporus*, *Band II*, p. 155: «Die Göttin dieser bulgarischen Denkmäler ist sicherlich die lokale "Grosse Mutter" in der Substanz die gleiche wie auch in Südrussland.»

57 Cf. la remarque de Farnell, également en ce sens , *Cults* III, p. 64-65 et n. 50: «Pursuing this cult accross the sea, we find it at Paros, where the state-religion included Demeter Thesmophoros among the Θεοὶ Χθόνιοι; and in the private temenos excavated by Newton at Cnidos, there is unmistakable testimony that the cult was chthonian rather than agrarian.»

d'arguments suffisants pour mettre tous les témoignages dont nous avons fait état en ce chapitre sous l'étiquette «déesse locale vénérée sous les traits de Déméter». À nos yeux, il faut plutôt considérer que le culte, célébré dans les métropoles, tenait son prestige dans les colonies en partie de sa proximité au culte de la Grande déesse chez les Scythes et chez les Thraces.

Cybèle

1. Cybèle dans les colonies de Milet

À Milet Cybèle est attestée par quelques inscriptions et par des fragments de statuettes et de reliefs en terre cuite dès l'époque archaïque.[1]

Les représentations de Cybèle provenant des cités ouest-pontiques s'inscrivent pour la plupart dans le cadre d'un type iconographique bien connu: nous y retrouvons une déesse assise sur un trône, habillée en chiton long et *himation*, tenant dans sa main droite étendue une patère et dans sa main gauche un *tympanon*; son visage est encadré par deux tresses qui tombent sur les épaules et un *polos*, plus rarement une couronne murale, orne parfois sa tête. Le lion, un élément caractéristique de l'iconographie de Cybèle, apparaît sur certains monuments reposant dans son giron et sur d'autres, plus grand, à côté du trône. Sur les reliefs, l'image de la déesse est souvent située dans le cadre d'un *naïskos*. Sur un des monuments, à côté de Cybèle, est représentée une adoratrice à genoux et bras levés qu'on ne retrouve pas sur d'autres monuments pontiques.[2] Les deux acolytes de la déesse, Hermès-Kadmilos et la

---

[1] Naumann, *Die Ikonographie der Kybele*, p. 126-127; Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle», p. 261, dresse une liste des représentations archaïques de Cybèle de Grèce de l'Est, y compris deux monuments de Milet, et ajoute, p. 263, deux figures féminines assises, provenant de Milet (K. Blümel, *Die archaisch-griechischen Skulpturen*, Berlin 1964, n° 55, fig. 152-153 [*non vidimus*]) et de Didymes (N. Himmelmann-Wildschütz, *MDAI* (I), 1965, p. 24 sq., Pl. 3). Étonnamment, Ehrhardt, *Milet*, ne parle pas de Cybèle dans la partie consacrée aux cultes de la cité ionienne.

[2] N° 4 du catalogue à la fin du chapitre. Sur les éléments «spécifiques» du schéma iconographique de Cybèle cf. A. Hermary, «De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque», *BCH* Suppl. 38, 2000, p. 193-203; Graf, *Nordionische Kulte*, p. 109 sq.: l'iconographie des Naiskoi est proprement grecque et provient d'un sanctuaire concret de la Mère de l'Ionie de Nord ou d'Éolie de Sud; cependant, ce point de départ est encore inconnu. De l'Ionie de Sud nous connaissons une autre tradition iconographique selon laquelle la déesse est représentée debout et non trônante (Ephèse, Milet, Aphrodisias); cf. aussi Ph. Borgeaud, *La mère des Dieux*, Paris 1996, p. 26 et n. 31.

porteuse de torche, apparaissent sur une plaque de terre cuite du IIIe siècle av. J.-C.[3]

La Grande Déesse Mère anatolienne était parmi les divinités les plus vénérées dans les cités du Pont Gauche. Son culte est attesté surtout par des monuments de l'époque hellénistique et romaine mais il remontait à l'époque archaïque, comme le suggère une statuette de Cybèle découverte à **Istros**. Il s'agit d'une statuette en terre cuite dont l'iconographie la range parmi les représentations de la fin de l'époque archaïque. La pièce est attribuée par M. Alexandrescu-Vianu au début du Ve siècle av. J.-C. sur la base de son style et par le contexte de la découverte.[4] À l'exception de cette statuette, tous les autres monuments représentant Cybèle datent d'époques plus tardives. Une statuette en marbre est datée du IVe siècle av. J.-C. par G. Bordenache[5] et une série de statuettes et reliefs en marbre, plus ou moins bien conservés, sont plus généralement à attribuer à l'époque hellénistique tardive.[6] Deux plaques d'argile fragmentées avec la représentation de la déesse sont datées du IIIe siècle av. J.-C.[7] Une statuette en terre cuite, datée du IIIe siècle av. J.-C., provient d'un site éloigné à 10 km d'Istros où C. Domaneantu a supposé l'existence d'un sanctuaire, probablement de Déméter.[8] Une statuette en terre cuite est datée du IIe siècle av. J.-C.[9]

Un graffite sur un canthare, daté du troisième quart du IVe siècle av. J.-C., trouvé dans un nécropole du territoire d'Istros, transmet la dédicace suivante: Αἰγύπτιος Μητρί.[10]

Une série de reliefs, de statuettes[11] et d'inscriptions, témoignent de la continuité du culte de la déesse anatolienne à Istros à l'époque impériale. Un

---

3 No 17.

4 No 1 du catalogue à la fin du chapitre; M. Alexandrescu-Vianu, «Nouveaux documents concernant le culte de Cybèle à Istros», *Dacia* N. S. 34, 1990, p. 219-222, en particulier p. 221, fig. 2/1, définit la pièce comme appartenant à la série des statuettes archaïques d'Asie Mineure, du cercle ionien (Samos-Milet); cf. *LIMC* VIII, 754-755, n. 55, 56, 56a; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 41 et n. 127.

5 No 2. **(Planche XI, *fig.* 1)**

6 Nos 3-8 et 10.

7 No 17.

8 No 18a.

9 No 18.

10 P. Alexandrescu, in: *Histria* IV, Bucarest 1978, no 576; Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle», p. 264 (le canthare est trouvé près du lieu-dit Murighiol).

11 Nos 12-16.

décret du IIe siècle ap. J.-C. honore une prêtresse de la Mère des Dieux, Aba fille d'Hékataios, qui s'était distinguée par sa générosité à l'égard de différentes associations religieuses et professionnelles.[12] L'inscription souligne, suivant le style des décrets honorifiques, qu'Aba appartenait à une famille éminente. Aba a donc respecté les traditions familiales d'accomplir des actes de bienfaisance à l'égard de la cité. La situation relativement aisée de la famille semble la désigner pour l'exercice des sacerdoces et magistratures; le mari d'Aba, Hérakôn fils d'Aristomachos, était prêtre de Dionysos *Karpophoros*, tandis que le père de Hérakôn était membre de la gérousie.[13] Le nom de la prêtresse, étant bien répandu en Anatolie[14], pourrait éventuellement indiquer des liens de sa famille avec l'Asie Mineure; toutefois, les noms de son père et son grand-père ne corroborent pas cette hypothèse. La décoration de la stèle représente la déesse dont le sacerdoce était exercé par Aba: au centre du fronton figure Cybèle trônant avec une patère dans la main droite et un *tympanon* dans la main gauche; dans chacun des deux acrotères un lion tient la tête d'un taureau entre ses pattes. De la même époque proviennent les dédicaces à la Mère des Dieux sur deux bases de statues[15] et un autel en marbre[16]. Des statuettes en marbre ou de calcaire de l'époques romaine, représentent la déesse suivant le schéma iconographique conventionnel.[17] Les monnaies d'Istros nous renseignent aussi sur le type iconographique de Cybèle à l'époque impériale: la déesse est assise sur un trône, tournée à gauche, avec une couronne murale sur la tête, tenant de sa main droite une patère et de sa main gauche, posée sur le *tympanon*, un sceptre; deux lions flanquent son trône.[18]

Des monuments de l'époque archaïque d'**Apollonia** démontrent l'ancienneté de la vénération de la Mère des Dieux dans cette cité: sur une stèle

---

12 *ISM* I, 57, l. 16-17: ... ἱερ[ωσύ]νην Μητρὸς θεῶν αὐτεπάγγελ[τος ἀν]αλαβοῦσα. «... après avoir reçu, en se proposant elle-même, la prêtrise de la Mère des Dieux».

13 *ISM* I, 193 (138 av. J.-C.), l. 45: Ἀριστόμαχος Ἡρακ[ῶ]ντος; 198 (deuxième moitié du IIe s.), l. 7-8: Ἡράκων Ἀριστομάχου; Pippidi suppose, à juste titre, qu'Aristomachos, le membre de la gérousie, était probablement père d'Hérakôn, le prêtre de Dionysos *Karpophoros*: cf. A. Avram, M. Marcu, «Monument épigraphique inédit d'Histria» (à paraître).

14 L. Zgusta, *Kleinasiatische Personenname*, Prague 1964, *s.v.*

15 *ISM* I, 126 (Ier - IIe s.): Ἀλέξανδρος Ἡγησαγόρ- / ου Μητρὶ Θεῶν κατ' εὖ-/ χην; *ISM* I, 128: Ἥλιος Μητρὶ Θεῶν / χαριστήριον. L'absence de patronyme porte l'éditeur à supposer que le dédicant était un esclave.

16 *ISM* I, 127 (IIe s.?): ----ς Φιλίνου/--- Μητρὶ Θεῶν.

17 Nos 11-14 .

18 Pick, *Münzen* I, 1, nos 495, 496, 500, 512 (Pl. XVIII, 14), 517.

de calcaire, conservée dans le musée de Burgas, est sculptée une figure féminine voilée, assise sur une banquette qui tient dans sa main droite une patère et l'objet rond qu'on aperçoit à côté d'elle est probablement un *tympanon*. Alexandrescu-Vianu date le monument d'Apollonia du VIe siècle av. J.-C. sur la base des parallèles provenant de Milet et Didymes.[19] L'historienne roumaine attribue au VIe siècle av. J.-C. deux autres statuettes provenant du nécropole d'Apollonia.[20] Nous y ajouterons une statuette fragmentaire en terre cuite (seulement la partie inférieure depuis la taille est conservée) que nous avons vue dans le Musée de Sozopol et qui a été trouvée dans une couche culturelle du Ve siècle av. J.-C., représentant une figure féminine assise, vêtue d'un chiton et d'un *himation*, avec les traces d'un petit lion dans son giron.[21] **(Planche XI, *fig.* 2)**

À **Tomis**, le plus ancien document concernant le culte de la déesse anatolienne serait un relief en marbre; sa provenance n'est pourtant pas assurée. Seul le buste est conservé; la déesse est représentée dans le cadre d'un *naïskos*, avec un *polos* sur la tête et des traces d'un *tympanon* à côté d'elle. À gauche est visible la tête d'un dieu barbu et à droite, une autre figure. G. Bordenache reconstruit le relief sur la base des objets votifs du sanctuaire de Cybèle à Ephèse, où la déesse apparaît debout dans le cadre d'un *naïskos*, entourée de lions, avec patère et *tympanon* dans ses mains, alors qu'à sa gauche est représenté Zeus et, à sa droite - Hermès. Les nombreux reliefs votifs de ce type à Ephèse datent du IVe siècle av. J.-C., d'où la proposition de Bordenache de dater le relief tomitain vers la fin du même siècle.[22] Deux reliefs, l'un en calcaire et l'autre en marbre, qui suivent le schéma iconographique conventionnel, ainsi qu'une statuette en marbre fragmentaire sont datés plus généralement de l'époque hellénistique.[23]

Une inscription hellénistique qui transmet deux décrets du Conseil et de l'Assemblée est particulièrement éloquente pour le culte de la déesse anatolienne à Tomis. Le premier décrit la situation précaire dans laquelle se trouvait la cité, entourée par des ennemis, déchirée par la maladie et la

---

[19] N° 36; cf. Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle» avec les références cités dans la note 1 pour les monuments de Milet et Didymes.

[20] Nos 37, 38.

[21] Musée de Sozopol, inv. N° 1573. Nous sommes reconnaissante à M. D. Nedev, collaborateur au musée, pour ces renseignements. Le N° 1574 représente également une statuette de Cybèle (la datation n'est pas indiquée).

[22] N° 19.

[23] Nos 20-22.

pauvreté, anxieuse pour sa défense, et stipule la constitution d'un corps de garde dont les commandants recevaient des prérogatives exceptionnelles. Le deuxième décret, gravé au-dessous, a été promulgué après que les graves dangers ont été écartés; il honore les volontaires qui ont assuré la défense de la cité et offre, à cette occasion, des sacrifices à la Mère des Dieux et aux Dioscures[24]:

II. Ἐφ' ἱέρεω Θεοφίλου τοῦ Νουμηνίου, ἄρχοντες εἶπαν. ἐπε[ι-]
δὴ αἱρεθέντες ὑπὸ τοῦ δήμου ἡγημόνες κατὰ ψήφισμα
ἐφ' ἱέρεω Σαραπίωνος τοῦ Διοσκουρίδου Ἀπολλοῦς Νικη-
ρ́ατου καὶ Ποσειδώνιος Γέροντος καὶ καταγράψαντ⟨ε⟩ς
ἄνδρας ἐπιλέκτους τεσσαράκοντα καὶ πᾶσαν εἰσενεγ-
κ́αμενοι φιλοπονίαν ἐφημερεύοντες ἐπὶ τῶν πυλῶν καὶ
τ́ὰς νύκτας παρ[α]κ́οιτοῦντες καὶ ἐφοδεύοντες
διεφύλαξαν τ[ὴν πό]λ́[ιν ἕω]ς τοῦ ἀποκατασταθῆνα[ι]
τὸν δῆμον εἰς βελτ[ε]ίονας ἐλπίδας καὶ δοθὲν ἑαυτοῖ[ς]
εἰς ἀπαρχὴν παρὰ τῆς πό[λ]εω[ς] αὐξήσαντες καθ' ἕκα[σ-]
τον ἐνιαυτὸν θύουσιν ὑπὲρ τῆ[ς] τοῦ δήμου σωτηρία[ς]
Μητρί θεῶν καὶ Διοσκόροις· κτλ.

«Sous la prêtrise de Théophilos fils de Nouménios; proposition des archontes: attendu qu'Apollous fils de Nikératos et Poséidonios fils de Géron ont été élus commandants par le peuple selon le décret de l'année du prêtre Sarapiôn fils de Dioscouridès et, après qu'ils avaient inscrit 40 hommes d'élite qui, ayant démontré un grand zèle comme gardiens des portes pendant la journée et dans la surveillance de la ville pendant la nuit, avaient veillé sur la cité jusqu'au moment où le peuple regagna de meilleures espoirs et, après avoir augmenté (l'argent) donné de la part de la cité pour le sacrifice, chaque année sacrifient pour le salut du peuple à la Mère des Dieux et aux Dioscures, etc.»

---

[24] *ISM* II, 2 (= *Syll.*[3], 731). Les opinions sur la datation de l'inscription divergent en fonction de l'identification des événements évoqués par le décret. D'après Dittenberger, les dangers dont parle le premier décret étaient liés aux attaques du roi gète Byrébista vers le milieu du I[er] s. av. J.-C. Son opinion est contestée par M.I. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic world* II, Oxford 1941, p. 764 -765, qui inclut la situation difficile évoquée par le décret dans un contexte plus large de malheurs ayant affecté les cités grecques de la côte occidentale et septentrionale de la Mer Noire au II[e] s. av. J.-C., en soulignant que le nom de Byrébista n'apparaît pas dans l'inscription. I. Stoian préfère la datation de Rostovtzeff.

Les Jumeaux divins étaient parmi les divinités les plus vénérées à Tomis et leurs fonctions de Σωτῆρες, ceux qui apportent le salut dans des situations critiques, sont caractéristiques de leur culte. Remarquable dans ce décret est leur célébration ensemble avec la Mère des Dieux. L'association des Dioscures avec une Déesse de caractère matronal se voit également dans le monnayage de la cité de l'époque impériale. Une émission de bronze porte au droit le portrait d'une déesse voilée avec une couronne murale qui permet de l'identifier à Cybèle ou à Déméter, tandis que sur le revers figurent les bonnets des Dioscures.[25]

M. Nilsson explique la jonction des Dioscures et Cybèle, révélée par l'inscription de Tomis, par une confusion avec les Grands Dieux de Samothrace. Il souligne que seulement à l'île des Grands mystères, une déesse, identifiée parfois à Cybèle, aurait été vénérée ensemble avec deux divinités masculines, assimilées vers la fin de l'époque hellénistique aux Dioscures, en alléguant qu'ailleurs les «Dioscures au service d'une déesse» n'étaient pas spécifiquement des assesseurs de la Mère des Dieux.[26] H. Hemberg, en outre, discerne une assimilation entre le Cavalier thrace, le *Théos Mégas* d'Odessos et les Dioscures / Dieux de Samothrace, par laquelle il explique l'association de toutes ces divinités avec une déesse.[27]

À l'époque romaine le culte de la Mère des Dieux est connu pour Tomis grâce aux monuments épigraphiques et figurés. Une dédicace de l'époque de Septime Sévère à la famille impériale et au gouverneur de la province est faite par des *dendrophoroi*. Le nom de cette association vouée au culte de Cybèle dérive d'un rituel où un arbre sacré était porté dans une procession religieuse.[28]

---

25 Pick, *op. cit.*, n. 2496, Pl. VI, 1; n^{os} 2500, 2501, 2502, Pl. XXI, 7 (avant l'époque des Antonins).

26 Nilsson, *Gr. Feste*, p. 421: «In jener Zusammenstellung tritt die Verschmelzung mit den Kabiren hervor, an deren Spitze eine der Götermutter ähnliche Göttin stand»; cf. aussi Hemberg, *Die Kabiren*, p. 228, qui approuve l'opinion de Nilsson. À propos de la confusion progressive des Dieux de Samothrace avec les Dioscures pendant les derniers siècles avant notre ère cf. Chapouthier, *Les Dioscures*, p. 156 sq, en particulier p. 173.

27 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 226 sq., en particulier p. 228: «Auch in Tomismünzen zeigen den mit Füllhorn ausgestatteten thrakischen Reiter, den wir in Odessos kennen lernten und der einen übergang bildet einerseits zum Theos Megas, andererseits zu den Dioskuren - den samothrakischen Göttern.»

28 *ISM* II 83. À Rome le collège des *dendrophoroi*, «les porteurs de l'arbre sacré», a été fondé en relation avec la réorganisation du culte de Magna Mater par l'empereur Claude et c'est à eux que revenait le rôle de porter l'arbre décoré symbolisant le mort Attis dans une grande procession, le 22 mars, le jour du solstice de printemps. Les associations des *dendrophoroi*, liées

L'inscription tomitaine nous renseigne sur l'organisation interne du thiase dont les dignitaires sont cités: une μήτηρ δενδροφόρων (l. 14), un ἱερεύς (l. 15), un πατήρ (l 16), deux ἀρχιδενδροφόροι (ll. 17-18), une ἀρχιραβδούχισα, «chef des porteurs des baguettes» (l. 15-16). Dans une dédicace latine du II^e siècle ap. J.-C., gravée sur un autel, le dédicant porte le titre d'*archidendroph(orus)*.[29] De Tomis sont connues encore deux dédicaces en latin à la Mère des Dieux.[30] Une dédicace en grec de la même époque était gravée sur un *naïskos* en marbre avec la déesse trônante et un lion représenté à sa gauche.[31] De l'époque romaine datent deux statuettes en marbre[32] ainsi qu'une stèle avec la déesse trônante, avec un petit lion dans son giron; une figure dans la partie inférieure du relief est identifiée par G. Bordenache comme Attis.[33] Pour deux monuments l'identification n'est pas assurée: une statuette en marbre figure une déesse assise sur un trône, habillée d'un chiton et d'un *himation*, mais il manque les attributs typiques pour les statuettes de la région[34] et une statuette en marbre représente la déesse assise sur un trône, accompagnée de deux garçons.[35]

Les monuments de Cybèle d'**Odessos** datent en majorité de l'époque romaine. À l'époque hellénistique sont attribuées seules une statuette de calcaire à la représentation de la déesse trônante, habillée de façon conventionnelle, avec un petit lion dans son giron[36] ainsi qu'une statuette en terre cuite figurant Attis.[37]

Deux statuettes en marbres d'Odessos à la représentation habituelle de la déesse sont datées de l'époque romaine.[38] Une dédicace aux empereurs

---

au culte de la Mère des Dieux et Attis, apparaissent dans les inscriptions latines, surtout d'Italie et des provinces latinophones, dès la fin du I^er s. ap. J.-C., mais l'adoption d'un nom grec ainsi que l'existence du rituel de l'ἀρχιδενδροφορία dans plusieurs cultes grecs suggèrent que des pratiques rituelles similaires accompagnaient le culte de Cybèle encore en Asie Mineure: cf. Cumont, *RE* V, 1905, *s.v.* dendrophori, col. 216-219 et R. Gordon, *Neuer Pauly* III, *s.v.* dendrophoroi.

29 *ISM* II 119 (4).

30 *ISM* II 144 (29): règne de Dioclétien (293 - 305) et *ISM* II 145 (30): II^e - III^e s.

31 *ISM* II 146 (31), II^e - III^e s: [?Μητρὶ] ἐπηκόῳ καὶ / [πάν]τ̣ω̣ν̣ δ̣εσπο[ίνᾳ].

32 Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 53, Pl. XXXII et 54, Pl. XXXIII.

33 Bordenache, 36, n. 56, Pl. XXV (= Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 55).

34 N^o 28.

35 N^o 29.

36 N^o 30.

37 N^o 31.

38 N^o 32, 33.

Septime Sévère et Caracalla est ornée d'un relief de Cybèle, qui est représentée dans une niche, assise sur un trône, accompagnée à gauche par un grand lion, et, probablement, par un autre à droite.[39] Une stèle fragmentaire en marbre est ornée d'un relief dont la partie inférieure gauche est conservée: on voit que la déesse est assise sur un trône et tient une patère dans sa main gauche, tandis qu'à gauche figure Héraclès debout, appuyé sur sa massue. Au-dessous du relief se trouve une dédicace aux deux divinités.[40]

2. Cybèle dans les colonies de Mégare

Les documents les plus anciens liés au culte de Cybèle, découverts à présent à **Callatis**, sont deux moules pour des statuettes en terre cuite ainsi qu'une statuette en terre cuite, datées du IV^e^ siècle av. J.-C.[41] Le schéma iconographique de ces œuvres est conventionnel. Le premier moule, qui est mieux conservé, et la statuette appartiennent au type pergaménien: la déesse est assise sur un trône, vêtue d'un chiton et d'un *himation* et porte un *polos* sur la tête, ses cheveux sont ordonnés comme d'habitude en deux tresses symétriques, dans sa main droite elle tient une patère et dans la gauche porte *tympanon*, un petit lion repose dans son giron.[42] Deux statuettes fragmentaires en marbre[43] et une tête en marbre, identifiable par les deux tresses symétriques qui entourent le visage et le *polos*[44] datent de l'époque hellénistique. De la même époque datent des fragments de statuettes en terre cuite représentant une déesse ainsi qu'un bas-relief en terre cuite, où la déesse porte une couronne murale; l'absence d'autres attributs, à cause de l'état fragmentaire de ces monuments, rend l'identification moins assurée.[45] Deux têtes masculines en

---

[39] N^o^ 34.

[40] N^o^ 35 *IGB* I^2^, 81: πρώτως γενοίμενοι (*sic*)- - - / εὐχαριστήριον Μητρί [καὶ ʽH-] / ρακλεῖ. (= Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II 20, qui date le monument à l'époque romaine).

[41] N^os^ 39-41. **(n^o^ 41: ici Planche XII, *fig.* 1)**

[42] F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele*, p. 270; C. Domaneantu, *art. cit.*, p.11, compare la statuette de Callatis avec la statuette en terre cuite représentant Cybèle, trouvée lors de fouilles du sanctuaire hellénistique près d'Istros et trouve qu'elles sont presque identiques et pourraient être sorties du même moule.

[43] N^os^ 42, 43.

[44] N^o^ 44.

[45] N^os^ 45, 46.

terre cuite coiffées de bonnet phrygien sont datées de la même époque et on pourrait y reconnaître Attis.[46]

À l'époque romaine la Mère des Dieux continuait d'être vénérée à Callatis; une dédicace des II^e^-III^e^ siècles[47] confirme ce constat, et surtout le monnayage de la cité[48] ainsi qu'une série de monuments figurés de la même époque.[49] Trois statuettes en marbre de Cybèle assise sur un trône, reconnaissable par les attributs habituels, le *polos*, le *tympanon* et la patère, sont datées du II^e^ siècle ap. J.-C.

Le culte de la déesse anatolienne est attestée également à **Mésambria** dès l'époque hellénistique. Une statuette en marbre de Cybèle trônante, datante probablement de l'époque hellénistique, est exposée dans le Musée de Nésébâr.[50]

3. Cybèle à Dionysopolis et Bizoné

De **Bizoné** est connue une dédicace à la Mère des Dieux gravée sur un autel.[51] De **Dionysopolis** provient une statuette en calcaire, représentant la déesse assise sur un trône avec un *polos* bas sur la tête, avec une patère dans la main droite, un *tympanon* dans la main gauche et un petit lion dans le giron.[52]

---

46 N^os^ 47, 48.

47 *ISM* III, 247: *Matri Deorum [Magnae]*.

48 Pick, *Münzen* I, 1: sur des monnaies en bronze de l'époque impériale avec sur le droit l'image d'Héraclès, dont le culte était très important à Callatis, sur le revers apparaît Cybèle assise sur un trône: n. 292, II, 12 et n. 293-295, ainsi que sur des monnaies avec les portraits de l'empereurs: n^os^ 298, 313, 347. Pick, *ibid.*, p. 96, suppose qu'à l'époque impériale le culte des Dioscures et de Cybèle deviennent assez important, pareillement qu'à Tomis et il lie l'apparition fréquente du serpent comme type monétaire notamment au culte de la Mère des Dieux: :n. 311, 329, 334, 346, 361, 362, 367.

49 N^os^ 24, 25, 27, 29.

50 N^o^ 60. Dans le Musée de Néssébâr nous avons vu également une dédicace, qui n'est pas encore publiée: K?λεύσις /'Αθαναίωνος /Ματρί /Κυβελείαι.

51 *IGB* I^2^, 8: 'Αγαθῆι τύχηι / Μητρὶ θεῶν / Λεωνᾶς ανε / --- πε Mihailov. (Λεωνᾶς ἀνέ / [θηκε ?]).

52 N^o^ 52.

4. Cybèle avec le Cavalier thrace

Une particularité régionale qui différencie certains monuments de la déesse anatolienne, est son association avec une divinité thrace, le Cavalier. Sur une tablette en marbre des environs d'Istros du II^e^ siècle ap. J.-C., l'image traditionnelle de la déesse occupe la partie droite du relief; derrière on voit, en partie conservé, un arbre autour duquel s'enroule un serpent, et le Cavalier thrace est représenté sur la partie gauche du relief.[53] Sur une autre tablette en marbre, la déesse, assise sur un trône, tient dans sa main gauche un récipient dans son giron et dans sa main droite, la bride du cheval du Cavalier thrace, représenté dans la partie gauche du relief.[54] Trois reliefs votifs de Tomis associent la Mère des Dieux au Cavalier. Le troisième relief en marbre comporte une dédicace au Cavalier, nommé «le dieu Karios»: Γλυκονανὸς Λυσονίου / θεῷ Καρίῳ εὐχήν.[55] Sur deux monuments de **Callatis** nous revoyons la déesse associée au Cavalier thrace.[56]

L'association de Cybèle avec le Cavalier reflète les représentations religieuses de la population thrace. Une déesse est représentée sur les reliefs votifs du Cavalier provenant des différentes régions de la Thrace.[57] Dans les monuments originaires d'un milieu vénérant la divinité thrace, cette déesse a adopté l'iconographie de la Déesse-Mère anatolienne adorée dans les colonies. Les habitants thraces dans les colonies et leur *chora* avaient reconnu dans le culte de la déesse anatolienne les fonctions de sa Grande Déesse et s'étaient approprié son iconographie pour certains de leurs *ex-voto*. Une certaine alternance dans le schéma iconographique, l'absence des attributs habituels de la Déesse, la patère, le *tympanon* et les lions, démontre qu'il ne s'agit pas dans ses monuments du culte anatolien, mais précisément d'un emprunt iconographique.

***

Ces reflexions concernant l'image de la déesse associée au Cavalier nous suggère une explication possible de la popularité du culte de Cybèle dans les

---

[53] N^o^ 53.

[54] N^o^ 54. **(Planche XIII, *fig.* 1)**

[55] N^os^ 55-57.

[56] N^o^ 58 **(Planche XII, *fig.* 2)**, 59.

[57] Cf. le chapitre *Cavalier thrace.*

cités du Pont Gauche dès l'époque archaïque et classique. Cette popularité remarquable de la Mère des Dieux révèle des traditions religieuses communes liant ces cités avec l'Asie Mineure, en particulier avec la Phrygie. D'autre part, nous sommes encline à attribuer cette place importante, comme précédemment pour le culte de Déméter, à l'assimilation avec une Grande déesse indigène.

Un parallèle intéressant à l'égard de l'ancienneté et la popularité de Cybèle dans les cités du Pont Gauche, livrent les monuments de Thasos où le culte de la déesse anatolienne est le mieux attesté et les plus anciens vestiges remontent au VIe siècle av. J.-C.[58] B. Holtzmann attribue cette popularité à des liens de la colonie parienne avec la côte nord-ouest de l'Asie Mineure. Il nous semble, cependant, que les traditions du pays thrace voisin ont également contribué à l'importance du culte. Holtzmann rappelle que la déesse n'est attestée à Paros que par trois reliefs de l'époque hellénistique et impériale. Aussi n'est-il pas significatif que le quatrième monument, un relief rupestre du troisième quart du IVe siècle av. J.-C. provenant de la grotte des Nymphes à Paros et représentant Cybèle en compagnie de Bendis, des Nymphes, d'Acheloos, de Pan et des Corybantes, est dédié par un Thrace, l'Odrysse Adamas?[59]

---

58 Cf. B. Holtzmann, *La sculpture de Thasos. Corpus des reliefs* I. Reliefs à thème divin, Paris 1994, p. 132- 133 et nr. 60-77, Pl. XLIV-XLVII.

59 *LIMC* VIII 1, *s.v.* Kouretes, Korybantes 8 (= Acheloos 203 = Bendis 2a = Kybele 128); cf. la dédicace dans *IG* XII, 5, 245: Ἀδάμας Ὀδρύσης Νύμφαις; J. Larson, *Greek Nymphs*, Oxford 2001, p. 179-181, fig. 4.11. Un noble Odrysse, adversaire du roi Kotys I (383 - 360 av. J.-C.) et connu par un passage d'Aristote (*Pol.* V, 1311 b, 20-23), porte le nom Adamas: cf. Bosnakov, *Antiquité thrace*, p. 198, avec la référence à Aristote.

Catalogue des statuettes et reliefs de Cybèle et Attis*

Istros

1. Statuette acéphale en terre-cuite
M. Alexandrescu-Vianu, «Nouveaux documents concernant le culte de Cybèle à Istros», *Dacia* N. S. 34, 1990, p. 221, fig. 2 / 1

La déesse, assise sur un trône dans le cadre d'un *naïskos*, est vêtue d'un chiton qui forme des plis parallèles entre les genoux. Sur l'épaule gauche, un manteau plissé couvre le bras gauche jusqu'au coude, sur la poitrine on reconnaît les extrémités des mèches de cheveux qui encadrent le visage; la déesse tient de ses mains dans son giron un petit lion.
Datation: V^e s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

2. Statuette en marbre (ici Planche XI, *fig.* 1)
Bordenache, *Sculture*, p. 31, n^o 39, Pl. XX; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 57; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 44, n^o 18, Pl. 11 a

Cybèle trônante, coiffée d'un *polos*, vêtue d'un chiton et *himation*; sur ses genoux est couché un petit lion; la main gauche tient un *tympanon* et la main droite une patère.
Datation: IV^e s. av. J.-C. (Bordenache); I^er s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

3. Statuette acéphale en marbre.
Bordenache, *Sculture*, p. 32, n^o 41, Pl. XXI; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 59, Pl. XXXIII; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 43, n^o 16, Pl. 8 d

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*; le bras gauche s'appuie sur un *tympanon*; un lion est couché dans son giron.
Datation: Époque hellénistique tardive (Bordenache); seconde moitié du II^e s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

4. Statuette en marbre.
Bordenache, *Sculture*, p. 32, n^o 42, Pl. XXI; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 60; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 42, n^o 14, Pl. 8 a

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; un lion repose sur ses genoux; aux pieds de la déesse est représentée une adorante agenouillée, le bras droit levé

---

* Cette liste a pour but d'éviter les répétitions dans le chapitre consacrée à Cybèle, ainsi que de mettre en évidence les éléments qui apparaissent fréquemment dans les monuments de la région. Les descriptions sont très sommaires et les premières éditions ne sont pas toujours consultées et citées.

Datation: Époque hellénistique (Bordenache); III^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

5. Fragment d'une statuette en marbre.
Bordenache, *Sculture*, p. 34, n^{o} 50, Pl. XXIII; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 62; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 42, n^{o} 15, Pl. 8 d

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; un lion à sa droite
Datation: Époque hellénistique (Bordenache); seconde moitié du II^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

6. Statuette acéphale en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 43, n^{o} 17, Pl. 8 c

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*; un lion repose dans ses genoux
Datation: Seconde moitié du II^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

7. Statuette acéphale en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 44, n^{o} 19, Pl. 9 d.

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*; un lion repose sur ses genoux
Datation: Seconde moitié du II^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

8. Fragment d'une statuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 44, n^{o} 20, Pl. 9 c.

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; un lion était adossé au côté droit du trône
Datation: Seconde moitié du II^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

9. Statuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 45, n^{o} 21

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; à droite adossé au trône se trouve un lion; à gauche il y a un *tympanon* façonné séparément.

10. Satuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 45, n^{o} 22, Pl. 9 b

Cybèle trônante; les cheveux, partagés en deux tresses tombent sur les épaules; vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*; le bras gauche soutient un *tympanon*
Datation: I^{er} s. av. J.-C. ou l'époque impériale (Alexandrescu-Vianu)

11. Satuette en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 35, nº 54, Pl. XXV; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 69; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 46, nº 23, Pl. 9 a

Cybèle trônante, coiffée d'un polos; vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*; flanquée des lions de part et d'autre; la déesse tient dans la main gauche un *tympanon* et dans la droite une patère.
Datation: IIe-IIIe s. ap. J.-C. (Bordenache, Alexandrescu-Vianu)

12. Statuette acéphale en marbre,
Bordenache, *Sculture*, p. 33, nº 43, Pl. XXI; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 60; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 46, nº 24, Pl. 11 b

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; le *tympanon* que la déesse tient dans la main gauche a été façonné séparement et a été fixé avec des clues en fer
Datation: Époque hellénistique (Bordenache); époque impériale (Alexandrescu-Vianu)

13. Fragment d'une statuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 46, nº 25, Pl. 10 b

Cybèle trônante
Datation: Travail de série de l'époque impériale (Alexandrescu-Vianu)

14. Fragment d'une statuette en marbre.
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 47, nº 26, Pl. 10 a

Buste de Cybèle, vêtue d'un chiton; les mèches parotides tombent sur les épaules
Datation: Époque impériale

15. Fragment d'une statuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 47, nº 27, Pl. 10 d

Cybèle trônante; un lion repose dans ses genoux

16. Fragment d'une statuette en marbre
Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 47, nº 28, Pl. 10 c

Cybèle trônante

17a. Fragment d'une plaque d'argile
M. Alexandrescu-Vianu, «Nouveaux documents concernant le culte de Cybèle à Istros», *Dacia* N. S. 34, 1990, p. 221, fig. 1/1 (la photo ne permet pas de percevoir certains détails, décrits par l'auteur)

Plaque A: Cybèle trônante, représentée dans le cadre d'un *naïskos*; son corps est tourné légèrement vers la droite; la tête est vue de face, les pieds sont posés sur un tabouret. Le bras gauche de la déesse s'appuie à un petit tympanon; la déesse tient une phiale en sa main droite tendue; un lion repose dans son giron. À gauche et à droite du trône on distingue deux autres lions. Au premier plan deux colonnettes encadrent la scène; près de celle de droite, figure un adorant, de profil, les mains levées dans le geste de prière; au fond du *naïskos* sont représentés les deux servants de Cybèle, une jeune fille avec une torche et un garçon avec *oinochoè*. Au-dessus du trône est représenté le croissant de la lune.
Datation: III^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

17b. Fragment d'une plaque d'argile
M. Alexandrescu-Vianu, «Nouveaux documents concernant le culte de Cybèle à Istros», *Dacia* N. S. 34, 1990, p. 221, fig. 2 (photo de très mauvaise qualité)

Plaque B: Cybèle trônante dans le cadre d'un *naïskos*; sur le fronton est représenté un buste, Hélios? (Alexandrescu-Vianu), entre deux lions; la déesse est coiffée d'un *polos*; à droite figure le croissant de la lune et à gauche une ciste; à droite, l'éditrice a distingué un fragment de la torche et de la tête de la porteuse.
Datation: III^{e} s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

18. Statuette en terre cuite
M. Coja, *Dacia* N.C. 5, 1961, p. 215, n^{o} 1, fig. 3-4; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 63

Cybèle trônante
Datation: II^{e} s. av. J.-C. (Coja)

18a. Statuette en terre cuite
C. Dom'nean]ı, «Un sanctuaire hellénistique du site de Nunta[i II (comm. d'Istria, dép. de Constan]a)», *Dacia* N.S., 37, 1993, p. 59-78, p. 69, n^{o} 41, fig. 7

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; coiffée d'un *polos* (*stéphané*, selon Dom'nean]u); dans son giron repose un petit lion; le bras gauche est plié du coude et tenait un *tympanon*, qui n'est pas conservé; le bras droit manque (il tenait probablement une patère). La représentation de Cybèle tenant un lion sur les genoux, le tympanon dans sa main gauche et la phiale dans la droite appartient au type «pergamien» (Dom'nean]u, *ibid*., avec référence à Naumann, *Die Iconographie der Kybele*, p. 270).
Datation: III^{e} s. av. J.-C. (Dom'nean]u)

Tomis

19. Fragment d'un relief en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 38, nº 59, Pl. XXVI; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 41

Dans un édicule est représentée Cybèle entre deux parèdres: à gauche un dieu barbu; à droite restent les traces d'une autre image; conservé est seulement le buste de la déesse, ses cheveux tombent sur les épaules en deux tresses simétriques, un *polos* orne sa tête.
Datation: IVe s. av. J.-C. (Bordenache)

20. Relief en calcaire
Bordenache, *Sculture*, p. 34, nº 52, Pl. XXIV;
Provenance non-assurée: Tomis? (Bordenache); Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 44

Dans le cadre du *naïskos*, la déesse est assise sur un trône, vêtue de manière conventionnelle d'un chiton et d'un *himation*, tenant dans sa main droite une patère et dans sa main gauche un *tympanon*, portant un *polos* bas sur sa tête; un petit lion repose dans son giron
Datation: Époque hellénistique (Bordenache)

21. Relief en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 35, nº 53, Pl. XXIV; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 45

Cybèle trônante; représentée dans le cadre d'un *naïskos*; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; coiffée d'un *polos*; tenant un tympanon dans la main droite et une patère - dans la gauche.
Datation: Époque hellénistique (Bordenache)

22. Statuette acéphale en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 34, nº 47, Pl XXII; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 41

Cybèle trônante; un petit lion repose dans son giron (à présent difficilement reconnaissable); façonné à part il y avait un grand *tympanon* dont les trous de fixation subsistent dans le bras droit de la déesse
Datation: Époque hellénistique (Bordenache)

23. Statuette en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 34, nº 49, Pl. XXIII

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; probablement sa main droite tenait une patère (Bordenache)

24. Statuette en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 37, nº 57, Pl. XXVI

Cybèle trônante; sa tête est voilée avec le *himation;* dans la main gauche tient une patère; un petit tympanon se trouve sous la main gauche.
Datation: IIIe s. ap. J.-C. (Bordenache)

25. Statuette en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 53, Pl. XXXII

Cybèle trônante, sa tête est coiffée d'un polos; dans la main droite tient une patère
Datation: II^{e}-III^{e} s. ap. J.-C. (Tacheva)

26. Statuette acéphale en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 54, PL XXXIII

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*

27. Relief en marbre fragmentaire
Bordenache, *Sculture*, p. 36, n^{o} 56, Pl. XXV; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 55

Cybèle trônante; un petit lion repose dans son giron; dans la partie inférieure il y a une figure dont subsiste seulement les traces d'un *himation* (Attis? Bordenache)
Datation: Époque romaine (Bordenache)

28. Statuette en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 34, n^{o} 49, Pl. XXIII; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 96, Pl. XXXVII

Déesse trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*
En absence des attributs typiques de la déesse — patère, *tympanon*, lion — Tacheva-Hitova hésite à suivre l'identification avec Cybèle proposée par Bordenache.

29. Statuette en marbre
Bordenache, *Sculture*, p. 39, n^{o} 61, Pl. XXV; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 97

La déesse est habillée comme d'habitude, elle tient un fruit dans chaque main, une couronne murale orne sa tête (maintenant disparue). Certains motifs contredisent l'identification de Bordenache: le tabouret sur lequel reposent ses pieds est décorés de feuilles de vignes et dans sa main gauche, la déesse tient un rhyton; deux têtes mobiles, sans et avec couronne respectivement.
Datation: III^{e} s. ap. J.-C. (Bordenache)

Odessos

30. Statuette acéphale en calcaire
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 17.

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; le bras gauche repose sur un *tympanon*; un petit lion repose sur ses genoux

Datation: Époque hellénistique (Tacheva-Hitova)

31. Statuette représentant Attis
M. Mir»ev, *IVAD* 10, 1956, nº 32, fig. 32; Ts. Dremsizova et G. Ton»eva, *Terres cuites*, nº 96; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 18, Pl. XXIV

Attis assis sur le tronc d'un arbre, des pieds croisés; vêtu d'un chiton court et d'une chlamyde, coiffé de bonnet phrygien; il tient une syrinx devant son menton; le *pedum* est posé à gauche de lui
Datation: Époque hellénistique (Mir»ev)

32. Statuette acéphale en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 15, Pl. XXIII.

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; petit lion repose dans son giron; dans sa main droite tient une patère; la main gauche appuie un *tympanon*

33. Statuette acéphale en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 16, Pl. XXIII

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; un petit lion repose dans son giron; dans la main droite elle tenait probablement une patère; la main gauche tenait un *tympanon*.

34. Relief en marbre avec dédicace
IGB I^2, 90; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 19 = II 133, Pl. XXV

Cybèle trônante est représentée dans une niche, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; dans sa main droite la déesse tient une patère; à sa droite il y a un lion qui presse avec sa pâte un bélier
Dédicace aux empérieurs Septime Sévère et Caracalla.
Datation: Règne conjoint de Septime Sévère et Caracalla (198-211)

35. Relief avec dédicace
IGB I^2, 81; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 20, Pl. XXVI

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; dans la main droite tient une patère; à droit de la déesse est représenté Héraclès, nu, avec son bâton et la peau de lion couvrant son épaule gauche
Dédicace aux deux divinités.
Datation: Époque romaine (Tacheva-Hitova)

Apollonia

36. Relief en calcaire
M. Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle», p. 262, fig. 1; I. Gâlâbov, in: *Studia in memoriam K. ´korpil*, Sofia 1961, p. 226-227 (*non vidimus*); I. Vénédikov, *L'Art thrace*, Sofia 1973, nº 53

Stèle en calcaire, avec un fronton triangulaire, dans le cadre d'un *naïskos* est représentée une figure féminine, assise sur une banquette; une voile lui couvre les cheveux, descend sur les épaules et retombe en plies. Un *himation* la revêt jusqu'aux chevilles; dans sa main droite il y a une patère. A gauche se trouve un objet rond, exposé de profil qui ressemble à *tympanon*, selon Alexandrescu-Vianu. D'après I. Vénédikov il s'agit d'une stèle funéraire.
Datation: Dernier tiers du VIe s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

37. Figurine en terre cuite
Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle», p. 263; I. Gâlâbov, in: *Studia in memoriam K. Skorpil*, Sofia 1961, p. 226 (*non vidimus*)

Une femme assise sur une banquette dans le cadre d'une niche
Datation: VIe s. av. J.-C.

38. Figurine en terre cuite
Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle», p. 263; I. Gâlâbov, in: *Studia in memoriam K. Skorpil*, Sofia 1961, p. 226 (*non vidimus*)

Une figure féminine, représentée dans un *naïskos*, tient sur ses genoux deux lions affrontés.
Datation: VIe s. av. J.-C. (Alexandrescu-Vianu)

Callatis

39. Moule pour statuette en terre cuite
M. Mir»ev, *IVAD* 10, 1956, n 120, fig. 120; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 23, Pl. XXVII

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation;* coiffée d'un *polos*, dans son giron il y a un petit lion, dans la main droite tient une patère, de la main gauche tient un grand *tympanon*
Datation: IVe s. av. J.-C. (Tacheva-Hitova)

40. Fragment de moule pour statuettes en terre cuite
Canarache, *Masques et figurines*, n. 1, fig. 1; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 24

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton ionien; coiffée d'un *polos*; un lion (Bordenache), une panthère (Canarache) repose dans son giron
Datation: Deuxième moitié du IVe s. av. J.-C. (Canarache)

41. Statuette en terre cuite (ici Planche XII, *fig*. 1)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 25, Pl. XXVII

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*, coiffée d'un polos; un petit lion repose sur ses genoux
Datation: Milieu du IV^e^ s. av. J.-C. ou III^e^ s. av. J.-C.

42. Statuette fragmentaire en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 27, Pl. XXVIII

Cybèle trônante, habillée de façon conventionnelle, avec patère dans la main droite et *tympanon* dans la gauche, avec un petit lion sur les genoux
Datation: Époque hellénistique (Tacheva-Hitova)

43. Statuette fragmentaire en marbre
Z. Cova»eff,*Pontica* 5, n. 2, fig. 2; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 28

La déesse est assise sur un trône, tenant une patère et, probablement, un *tympanon*
Datation: Époque hellénistique

44. Tête en marbre
Bordenache, *Sculture*, 32, n. 40, Pl. XX; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* II, 26.

Datation: Époque hellénistique

45. Statuette fragmentaire en terre cuite
Canarache, *Masques et figurines*, 58, n^o^ 23, fig. 23; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 89

La moitié antérieure de la tête d'une déesse à couronne murale.
Datation: Époque hellénistique (Tacheva-Hitova)

46. Fragment en terre cuite
Canarache, *Masques et figurines*, 58, n^o^ 24; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 90

Fragment d'un relief en terre cuite: la tête d'une déesse à couronne murale
Datation: Époque hellénistique (Tacheva-Hitova)

47. Tête masculine en terre cuite
Canarache, *Masques et figurines*, 68, n^o^ 49, fig. 49

Tête de jeune homme à longs cheveux frisés, coiffé d'un bonnet phrygien: Attis, dadophore? (Canarache)

48. Tête masculine en terre cuite
Canarache, *Masques et figurines,* nº 51, fig 51

Tête de jeune homme à longs cheveux frisés, coiffé d'un bonnet phrygien: Mithra, Attis, dadophore? (Canarache)

49. Statuette en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 29, Pl. XXVIII.

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*; coiffée d'un *polos*; un petit lion repose dans son giron
Datation: IIe s. ap. J.-C.

50. Statuette en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 30

Cybèle trônante; sa main gauche repose sur le trône, dans sa main droite tient une patère
Datation: IIe s. ap. J.-C.

51 Statuette en marbre
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 31

Similaire à la précédente
Datation: IIe s. ap. J.-C.

Dionysopolis

52. Statuette en calcaire

G.Ton»eva, «Des monuments de culte non-publiés du Musée de Varna»,*IVAD*, 11, 1956, p. 75, n. 2 (en bulgare); Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* II, 21, Pl. XXVI

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*, coifée de *polos*; un petit lion repose dans son giron
Datation: Époque romaine (Ton»eva); époque hellénistique (Tacheva-Hitova)

Cybèle avec le Cavalier thrace

53. Fragment d'un relief en marbre (des environs d'Istros)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 75.

Dans la partie droite est représentée Cybèle trônante, vetue d'un chiton long; sa main droite est levée au-dessus d'un autel rectangulaire et probablement tient une patère; derrière elle on voit une partie du serpent qui s'enroule autour un arbre (non conservé); dans la partie gauche est représenté le Cavalier thrace

Datation: II^e s. ap. J.-C.

54. Relief en marbre (des environs d'Istros)**(Planche XIII, *fig.* 1)**
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 74

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; avec sa main gauche elle tient un récipient dans son giron et avec la main droite, la bride du cheval du Cavalier thrace; l'arbre et le serpent sont absents
Datation: III^e s. ap. J.-C.

55. Relief en marbre (de Tomis)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 55 a, Pl. XXXIV: époque romaine

Dans la partie droite est représentée Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*; une couronne murale orne sa tête; dans sa main gauche elle tient un tympanon et dans sa main droite une patère; la déesse est entourée de deux lions. À gauche de la déesse il y a un arbre autour duquel s'enroule un serpent et le Cavalier thrace en pas vers la déesse
Datation: Époque romaine (Tacheva-Hitova)

56. Fragment d'un relief en marbre (de Tomis)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 56

Dans la partie gauche il y a *naïskos* à deux colonnes et à côté un arbre autour duquel s'enroule un serpent; dans la partie droite du relief figure un autre *naïskos* dans lequel est représentée la déesse trônante, entourée par deux lions, tandis qu'entre les colonnes à gauche est représenté le Cavalier thrace.
Datation: II^e-III^e s. ap. J.-C.

57. Relief en marbre (de Tomis)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 82

Cybèle trônante; sa main droite repose sur un petit *tympanon*, et dant sa main gauche tient une patère de laquelle boit un serpent; dans la partie gauche le Cavalier thrace est tourné vers la droite, il tient une double hache dans sa main gauche.
Dédicace au Cavalier: Γλυκονανὸς Λυσονίου / θεῷ Καρίῳ εὐχὴν.
Datation: fin du II^e-début du III^e s. ap. J.-C.

58. Relief en marbre (de Callatis) **(Planche XII, *fig.* 2)**
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 39, Pl. XXX

Cybèle est assise sur une chaise, habillée d'un chiton et d'un *himation* qui couvre la tête; dans sa main droite la déesse tient une patère au-dessus d'un autel en flammes et dans la gauche un objet rond (un petit *tympanon* selon Tacheva-Hitova). La partie gauche du relief est occupée par l'image du Cavalier thrace tourné vers la droite, au galop, à la chasse d'un sanglier. Au mileu, derrière l'autel, est représenté Pan (Priape?) portant une courbeille avec des fruits; derrière Pan il y a un arbre autour duquel grimpe un serpent.

Datation: II^{e}-III^{e} s. ap. J.-C.

59. Relief en marbre (des environs de Callatis)
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, II, 40.

Cybèle trônante, vêtue d'un chiton et d'un *himation*, sa tête est voilée. Derrière la déesse il y a un arbre autour duquel s'enroule un serpent; dans la partie gauche est représenté le Cavalier thrace
Datation: III^{e} s. ap. J.-C.

Mésambria

60. Statuette en marbre
I. Vénédikov, J. ″imbuleva, M. Lazarov, *Guide de Nessebâr* (en bulgare), Sofia 1970 [*non vidimus*, nous devons l'information à Mme Stojanka Dimova du Musée du Nésébâr)
Musée archéologique de Nésébâr, inv. N^{o} 510

Cybèle trônante; vêtue d'un chiton et d'un *himation*, coiffée d'un *polos*; depuis le *polos* le *himation* tombe jusqu'à les pieds de la déesse; deux tresses descendent sur les épaules; le visage arrondi; un petit lion repose dans son giron; le bras droit était plié et tenait probablement une patère
Datation: IV^{e} s. av. J-C. (l'écriteau du musée)

Dioscures

Le culte des Dioscures occupait une place importante en particulier à **Tomis**, dont témoignent deux documents épigraphiques et, surtout, le monnayage de la cité.

Un décret du II^e^ siècle av. J.-C. prévoit l'institution des sacrifices à la Mère des Dieux et aux Dioscures.[1] Un deuxième document, une dédicace de la fin du II^e^ - début du III^e^ siècle ap. J.-C. faite par la tribu de *Boreis*, nous apprend que les Dioscures sont vénérés en tant que «fondateurs de la cité», une appellation suffisamment éloquente pour l'ancienneté et l'importance de leur culte à Tomis: [Δ]ιοσκόρους κτίστ[ας τῆς πόλεως τῇ φυ]- / λῇ Βορέων ἀνέ̣[θηκεν], . . .ος ’Ασκληπιωδ̣[ώρου ---].[2] Cette appellation est d'autant plus remarquable qu'à ce jour elle n'accompagne pas les Dioscures dans les documents d'une autre cité.[3]

Les Dioscures ou leurs symboles apparaissent au revers de plusieurs émissions de monnaies de bronze tomitaines dès le milieu du III^e^ siècle av. J.-C. et sont fréquentes jusqu'au milieu du I^er^ siècle avant notre ère. Sur une émission de bronzes autonomes le portrait d'Hermès figure au droit tandis qu'au revers apparaît le caducée entre les bonnets des Dioscures.[4] Une série présente au revers les protomés de deux chevaux, certainement ceux des Dioscures; sur une des monnaies, entre les têtes des chevaux, apparaît une étoile.[5] Le droit d'une émission en bronze représente les têtes des Dioscures avec *piloi* et au revers figurent leurs montures au pas vers la droite; une autre affiche les protomés des deux chevaux et deux étoiles au-dessus de leurs têtes.[6] Au revers d'une monnaie à portrait de Zeus, sont représentés les bonnets des Dioscures entre deux étoiles.[7] Une série à l'image de Déméter et une monnaie à la tête de Zeus au droit, présentent au revers l'épi, flanqué des étoiles des

---

1 Cf. *supra* le chapitre *Cybèle*, p. 129-130.

2 *ISM* II, 122 (7).

3 Cf. Leschorn, «Gründer der Stadt», p. 367.

4 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2436.

5 Pick, *Münzen* I, 1, n^os^ 2440 - 2454, n^o^ 2444: avec une étoile.

6 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2460, Pl. V, 17; n^os^ 2461, Pl. V, 10 - 2469 (datées au II^e^ s. av. J.-C.).

7 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2470.

Dioscures.[8] Sur deux émissions au portrait d'un dieu barbu et à celui d'Apollon, au revers apparaît aussi un épi entre deux étoiles.[9]

L'association des Dioscures avec une déesse de type matronal, représentée voilée ou avec *corona muralis* — qu'on pourrait identifier soit avec Déméter soit avec Cybèle — caractérise les monnaies de l'époque impériale.[10] Sur une des émissions Déméter couronnée d'épis figure au droit et au revers — les Dioscures chevauchant des montures au galop, leur chlamyde flottant au vent, coiffés de *piloi* et armés de javelots.[11] Les Jumeaux divins ou leurs symboles sont présents sur d'autres émissions impériales également.[12]

A. Avram évoque l'importance particulière du culte des Dioscures à Tomis en appui de sa supposition d'une re-fondation de Tomis par Istros dans la deuxième moitié du III^e^ siècle av. J.-C. Cet auteur rappelle à ce propos que les Dioscures «Sauveurs» étaient vénérés à Istros[13]. L'absence d'attestations de leur culte à Milet étaye également cette hypothèse.[14]

Les Dioscures étaient vénérés à **Istros** sous leur aspect de sauveurs des marins. Un relief du III^e^ siècle av. J.-C. leur fut dédié de la part du stratège istrien et des soldats de la flotte ayant prêté de l'aide à Apollonia. Sur le relief figurent les Dioscures, habillés d'un chiton court et d'une chlamyde, à cheval au galop vers la droite, tandis que se dressent devant eux deux hommes aux bras levés en geste d'imploration: [Καλλικ]ράτης Καλλικράτου καὶ οἱ στρατιῶ[ται π]επλευκότες ἐπὶ βοήθεια[ν] / [’A]πολλωνιαταῖς Διοσκόροις σωτῆρσι. «Kalliktratès fils de Kallikratès et les soldats qui se sont rendus (par mer) au secours des Apolloniates (ont dédié) aux Dioscures Sauveurs».[15] Une dédicace aux

---

8 Pick, *Münzen* I, 1 quatrième groupe des monaies autonomes: n^os^ 2487 - 2492; n^o^ 2493, Pl. V, 12.

9 *SNG* , BMC IX, 1: Pl. XI, n^o^ 305 et n^o^ 306 (II^e^ s. av. J.-C.)

10 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2496, Pl. V, 1 et n^os^ 2500, 2501, 2502.

11 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2498, Pl. VI, 21.

12 Pick, *Münzen* I, 1, n^o^ 2499, Pl. VI, 8: Apollon au droit; n. 2503-2504, Pl. VI, 8: avec un dieu barbu au droit (Le Grand Dieu d'après Pick); n^o^ 2615: la déesse Roma au droit.

13 Avram, «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine» et *ISM* I, 112.

14 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 187.

15 *ISM* I, 112. Cf. E.Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955; Hemberg, *Die Kabiren*,p. 230-231; D.M. Pippidi, *Studii de istorie a religilor antice*, Texte si interpretari, Bucuresti 1969, p. 57-59. À propos des événements qui ont sollicité l'intervention des Istriens, on ne peut faire que des suppositions: Celtes, Thraces ou une autre cité pontique auraient attaqué Apollonia? Les Istriens se sont rendus au secours des Apolloniates, attaqués par Mésambria, comme nous apprend le decret en l'honneur du navarque Hégésagoras, daté dans la première moitié du II^e^ s. av. J.-C.: *IGB* I, 388 bis.

Dioscures des IIe - Ier siècles av. J.-C. est gravée sur une stèle de marbre à relief qui est perdu aujourd'hui.[16]

Une série de monnaies d'argent d'Istros du IVe siècle av. J.-C. présente au droit deux têtes de jeunes gens imberbes, positionnées tête-bêche. H. Hemberg a identifié sous cette image les Dioscures, en expliquant l'absence des attributs typiques, les bonnets pointus et les étoiles, par la reprise d'une ancienne iconographie.[17] L'absence d'attributs caractéristiques a néanmoins suscité plusieurs autres interprétations. B. Pick a proposé d'y distinguer des divinités des Vents ou du Vent; J.G.F. Hind y a vu des esclaves gètes que la cité «exportait» et dont le commerce constituait une de ses importantes sources de revenu; d'autres savants ont vu le soleil au lever et au coucher ou encore les courants d'Istros.[18] **(Planche XIV, *fig.* 2)**

Le culte des Dioscures à Istros à l'époque impériale est attesté par une inscription du IIIe siècle ap. J.-C., datée par la prêtrise éponyme, que les Tyndarides détenaient pour la quatrième fois.[19]

À **Callatis** les Dioscures apparaissent jusqu'à présent seulement sur des monnaies de l'époque impériale.[20]

De **Bizoné** provient une dédicace aux Dioscures «Sauveurs» du IIe siècle av. J.-C. gravée sur un autel de calcaire. La consécration était faite par Antigonos fils de Hérakleitos, Macédonien de Stuberia, pour le salut du roi scythe Sariakos: ᾽Αντίγονος ῾Ηρακλείτου Στυβερ- / ραῖος Μακεδὼν ὑπὲρ βασιλέως / Σαριακου Διοσκούροις σωτῆρσιν.[21] Les images des Dioscures et les attributs de leur culte apparaissent parfois sur les monnaies des rois scythes de Dobrudja. M. Lazarov rappelle dans un article consacré à ce monument que les rois

---

16 *ISM* I, 123: [῾Ο δεῖνα] Μενεχάρ[μου] / [φύσει δὲ . . .]ου Διοσκόροις / [εὐχαριστ]ήριον.

17 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 230.

18 Cf. l'aperçu des différentes hypothèses chez Preda - Nubar, *Descoperirile monetare*, p. 29-31; J.G.F. Hind, «Istrian faces and the River Danube», *NC* 10, 1970, p. 7-17.

19 *ISM* I, 142.

20 Pick, *Münzen* I, 1, nos 279-286, Pl. II, 9 (une émission à la tête de Déméter sur le revers); nos 312, 337, 364.

21 *IGB* V, 5003. (*SEG* XXV, 821: «upper part of limestone altar», mais dans *IGB* V: «tabulae marmoreae pars superior»?). M. Lazarov, «Une nouvelle inscription faite par Antigonos pour le roi scythe Sariakos», *VDI* 3, 1985, p. 47-51 (avec photo où on voit un autel en calcaire!) (en russe), propose d'identifier le dédicant avec Antigonos, ami et général de Philippe V qui, d'après Tite-Live, XL, 57-58, avait été envoyé en 179 par le roi pour amener un contingent de Bastarnes du Danube sur les frontières de la Macédoine et qui, après la mort de Philippe, était au service de Sariakos.

scythes empruntaient souvent les types monétaires des cités grecques et on serait par conséquent tenté de supposer que dans le cas des Dioscures, ils avaient subi une influence de la part de Tomis; toutefois, l'inscription de Bizoné invite à corriger une telle vue: il est plausible que le culte des Jumeaux divins avait des adeptes parmi les rois scythes.[22]

Quelques dédicaces aux Dioscures proviennent d'**Odessos**. Un relief en marbre des II^e^-I^er^ siècles av. J.-C. représente l'adorant devant les Dioscures en cavaliers.[23] Sur un autre relief de marbre figurent les Dioscures à cheval, au galop vers la droite, vêtus d'un chiton court et coiffés de *piloi*. Un autel se trouve devant eux, juste au-dessous des pieds levés du premier cheval, et le dédicant lève son bras en signe d'imploration. L'inscription est endommagée: [Διοσκόρ]ους ἐπιφανεῖς / [- - - δ]ωρος Ἕ(λλ)ηνος / - - - - ἑ̣τ̣ο̣υ.[24] L'épiclèse ἐπιφανεῖς, désignant la capacité d'apparition miraculeuse des dieux, en particulier dans des circonstances critiques, se réfère de nouveau aux fonctions des Dioscures comme des sauveurs dans les périls. **(Planche XIV, *fig.* 1)**

Une stèle en marbre comporte un relief dont la partie gauche est conservée; un des Dioscures est à cheval au galop vers la droite, habillé d'un chiton court et d'une chlamyde flottant au vent; au-dessus est gravée une dédicace.[25] Un fragment de relief de marbre représente deux cavaliers au pas vers la droite, identifiés par G. Kazarov comme des Cavaliers thraces et par G. Mihailov comme les Dioscures. La seconde interprétation nous paraît plus probable, si l'on se réfère aux autres attestations des Tyndarides à Odessos et au fait que le Cavalier thrace n'est habituellement pas dédoublé sur ses représentations provenant des cités du Pont Gauche. Seule une partie de la dédicace est conservée.[26]

Un décret honorifique à **Mésambria** du III^e^ siècle av. J.-C., émane du collège des *Vingt*, qui pourrait éventuellement être lié au culte des Dioscures[27]:

3 - - - - - - σ̣ε Πυθοδω-
[ρο- - - -]ε̣ τοῖς ἱκαδεῦσι
- - - - - - ἑκατόν· δεδό-

---

22 M. Lazarov, *art. cit.*, p. 48 avec référence à l'article de J. Juroukova, «Nouvelles données sur la chronologie des rois scythes en Dobroudza», *Thracia* 4, 1977, p. 107 (*non vidimus*).

23 *IGB* I^2^, 82 bis: Ἀρτέμων Ἀρτέμωνος Διοσκόροις.

24 *IGB* I^2^, 83.

25 *IGB* I^2^, 84: Διοσκόροις (ἐ)ὐχα[ριστήριον].

26 *IGB* I^2^, 85: [- - - - ἀν]έθηκεν.

27 *IGB* I^2^, 308 septies* (= *IGB* V, 5091).

[χθαι τοῖ]ς ἱκαδεῦσι στεφανῶ-
[σαι] αὐ̣τοὺς τοῖς Διοσκου-
[ρίοις] καὶ δίδομεν αὐτοῖς με-
- - - - - μαν καθ᾽ ἕκαστα Διοσ-
[κούρια δ]ιὰ βίου, τοὺς δὲ εὐ-
[- - - - - τ]οὺς περὶ Μάτρωνα
[τὸν - - - -]ωνος ἀναγρά-
[ψαι τὸ ψ]ά̣φ̣ι̣σ̣μ̣α̣ τ[οῦτο]
- - - - - - - - - - - - - - -

« - - - Pythodôros - - - - au collège des *Vingt* - - - - cent. Il a plu au collège des *Vingt* qu'on les couronne pendant la fête des *Dioscuria* et qu'on leur donne à vie (une partie du l'animal sacrifié?[28]) à chaque fête des Dioscures, et que les *eu*- - - [29] autour du Matrôn inscrivent ce décret - - -»

Le collège des Vingt[30], ἱκαδεῖς, apparaît dans une autre inscription de Mésambria des III^e^ - II^e^ siècles où il est question de sacrifices. À cause de son état fragmentaire, il est difficile d'établir quel est le rapport des *Vingt* avec ce sacrifice.[31] G. Mihailov note dans son commentaire la possibilité de comprendre les fonctions de ce collège mésambrien en relation avec les *Sept* d'Olbia[32], connus par la formule de l'intitulé de quelques décrets, οἱ ἄρχοντες καὶ οἱ ἑπτὰ εἶπαν, des monnaies olbiennes à la légende OI ΕΠΤΑ ainsi que par un règlement religieux mentionnant sept noms de citoyens auxquels, après avoir fait partie du collège des *Sept*, ἑπταδεύσαντες, était confiée la gestion d'un trésor sacré.[33] Dans un décret honorifique olbien des 250 - 225 av. J.-C. figure aussi le participe aoriste ἑπταδεῖσας, «après avoir été membre du collège des *Sept*».[34] La documentation épigraphique suggère que le collège olbien remplissait des

---

28 Au sujet du privilège, octroyé aux bénéficiaires du décret, J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1972, n. 298, proposent de compléter με[ρίδα -], «une partie de la victime».

29 «Collegium incertum» Mihailov.

30 Dérivé de (ϝ)ικάς, -άδος, en dorien pour εἰκάς, une vingtième: cf. *LSJ*, *s.v.*; Ed. Schwyzer, *Griechische Gramatik* 1, München 1939, p. 591; de la même façon est formé le mot ἐναδεῖς «novemviri» (*IGB* I, 314 b: cf. *ibidem* le commentaire de G. Mihailov).

31 *IGB* I^2, 308 octies*: - - - μ̣ μὴ θύωντι τοὺς / [- - - - τοῦ] βωμοῦ ΟΥΙ ΙΛΑΝ / [- - - - ἀρ]γύριομ πᾶμ καὶ / [- - - - το]ὺς ἱκαδεῖς ἐν / ---- υ̣σι ταῦ̣τα.

32 *IGB* I, 314b, le commentaire.

33 Dubois, *IGDOP*, 88, l. 1.

34 *SEG* XXXIV, 758, l. 3 et 47 et l. 52.

fonctions politiques mais que, le cas échéant, il exerçait aussi une charge d'administration religieuse.[35] Un collège de vingt magistrats n'est pas attesté, jusqu'ici, à Mésambria et, par conséquent, nous ne pouvons que supposer à partir de l'analogie avec les *Sept* d'Olbia, que les *Vingt* avaient exercé des fonctions politiques et aussi, en même temps ou après la fin de leur mandat, des fonctions religieuses. Il est difficile d'établir un lien entre les *Vingt* et le culte des Dioscures uniquement à partir de ce document fragmentaire. Les personnages honorés devaient être couronnés pendant la fête en l'honneur des Dioscures et devaient recevoir à vie, à chaque fête consacrée aux Dioscures, une partie de la victime.

***

En conclusion de la revue de cette poignée de témoignages, il s'ensuit que le culte des Jumeaux divins est attesté dès l'époque hellénistique dans les cités pontiques occidentales où prévaut leur aspect de dieux sauveurs dans les perils, en particulier dans les vicissitudes de la navigation.[36] Insistons enfin sur un trait caractéristique des monuments figurés provenant de l'aire thrace: leur représentation toujours en cavaliers. F. Chapouthier et H. Hemberg avaient déjà noté des similitudes iconographiques entre les Dioscures et le Cavalier thrace; et la moindre n'est pas l'association dans le culte avec une déesse de type matronal.[37] F. Chapouthier souligne surtout la confusion entre les Dieux de Samothrace et les Dioscures au cours des derniers siècles avant notre ère; il cherche l'origine de la «triade des Grands Dieux» de Samothrace en Anatolie, et plus particulièrement en Phrygie, pour expliquer l'apparition fréquente des Dioscures — confondus avec les Korybantes, Dactyles et Cabires — auprès de Déméter ou Cybèle.[38] Cependant, selon nous, les cités du Pont n'ont pas confondu les Dioscures avec les divinités samothraciennes qui y avait, comme on verra, leur propre culte.

---

[35] Dubois, *IGDOP*, p. 140.

[36] La fonction de protéger et sauver dans des malheurs personnels, surtout dans les périls de la mer, est spécifique pour les Dioscures: cf. *Hymn. Hom.* 33; Alcée, frg. 34.

[37] Chapouthier, *Les Dioscures*, p. 281 sq., souligne le rôle du cheval dans les représantations des Dioscures en Thrace et Macédoine: «Un pays où jamais les Dioscures n'apparaissent comme dieux de la lumière, mais où, par contre, ils semblent inséparables de leur cheval, c'est la région thraco-macédonienne.»; Hemberg, *Die Kabiren*, p. 226-227; v. *infra* le chapitre *Cavalier thrace*.

[38] Chapouthier, *Les Dioscures*, p. 156 sq., en particulier p. 173 et 237.

Zeus, Héra

1. Zeus dans les colonies de Milet

Les documents attestant le culte de Zeus à **Istros** datent de l'époque hellénistique et romaine; il appartient cependant à la couche des cultes milésiens établis dès la fondation. À Milet et à Didymes, Zeus était vénéré sous des épiclèses diverses dès l'époque archaïque. D'après une tradition mythologique milésienne, c'est à Didymes qu'eut lieu l'union de Zeus et de Léto, d'où sont nés Apollon et Artémis. La famille divine était vénérée à Milet dans le temple d'Apollon *Delphinios*.[1] Parmi les colonies milésiennes, Olbia a livré le plus grand nombre de documents se rapportant au culte de Zeus et plusieurs épiclèses y sont attestées: *Sôtèr*, *Éleuthérios*, *Basileus*, *Olympio*s, *Poliarchès*, *Olbios*.[2]

En tant que dieu protecteur de la communauté civique, Zeus est vénéré à Istros sous le nom de Πολιεύς. Devant son autel dans le *témén*os de la cité étaient exposés des décrets votés par le Conseil et le peuple, selon le témoignage d'un décret du III^e^ siècle av J.-C. en l'honneur des ambassadeurs istriens auprès du roi gète Zalmodegikos, qui réussirent à libérer des citoyens retenus comme otages et à obtenir d'autres concessions de la part des Thraces[3]:

21 ἀναγράψαι δὲ τοὺς ἡγεμόνας τὸ ψή-
φισμα εἰς [στήλας δ]ύο καὶ στῆσαι τὴμ μὲν
[ἐ]ν τῆι ἀγορ[ᾶι πρ]ὸ τῆς στοᾶς, τὴν δὲ πρὸ τοῦ
[β]ωμοῦ τοῦ Δι[ὸς] τοῦ Πολιέως.

«Que les *hègémone*s fassent graver le décret sur deux stèles et qu'ils dressent l'une sur l'agora devant le portique, et l'autre devant l'autel du Zeus *Polieus*.»

Aristagoras fils d'Apatourios, l'éminent bienfaiteur de la cité et bénéficiaire du décret honorifique du I^er^ siècle av. J.-C., avait exercé deux prêtrises, sans doute les plus prestigieuses, celles de Zeus *Polieus* et d'Apollon *Iètros*.[4]

---

1 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 165.

2 Cf. Russjaeva, *Cultes*, p. 55-65.

3 *ISM* I, 8.

4 *ISM* I, 54, fr. A, 18-20: καὶ προαγόμενος εἰς τὸ θεοσεβεῖν ὡς ἔπρεπεν αὐ- / τῷ πρῶτον μὲν ἐτείμησεν τοὺς θεούς, Διὸς τοῦ Πολιέως ἀναλαβὼν / στέφανον κτλ.

L'emblème d'Istros, qu'on retrouve également sur les monnaies, orne le fronton de la stèle sur laquelle est gravé le décret pour Aristagoras. L'aigle et le dauphin sont les animaux sacrés des deux divinités poliades d'Istros dont la vénération commune était indubitablement héritée de la cité mère.[5] L'effigie de Zeus n'apparaît pas sur des monnaies d'Istros.

Zeus trônant figure sur un relief en marbre d'Istros au milieu de plusieurs divinités, datée par M. Alexandrescu-Vianu du I^er^ siècle av. J.-C.; la scène est interprétée par son éditrice comme représentation des noces d'Aphrodite et Arès.[6] **(Planche XV, *fig.* 2)**

Un document de l'époque impériale est daté par la prêtrise éponyme de Zeus *Polieus*, exercée par le dieu pour la treizième fois.[7] Une dédicace à Zeus Ὄμβριμος de l'époque impériale émane de la part de la tribu *Argadeis*.[8] Zeus *Ombrimos* à Istros a été mis en rapport par S. Lambrino avec *Hyétios* attesté à Didymes.[9]

Dans l'autre cité milésienne de Scythie Mineure, **Tomis**, le monnayage autonome témoigne aussi de la vénération dont était objet Zeus. Sur une émission de bronze du II^e^ siècle av. J.-C., le type de droit représente le portrait du dieu, barbu, avec des cheveux longs et une couronne de chêne.[10] L'image de Zeus barbu et couronné de chêne figure également sur une série plus tardive, datée par B. Pick et K. Regling entre la fin du II^e^ siècle av. J.-C. et 72 av. J.-C. (la prise des cités ouest-pontiques par M. Lucullus Varron).[11] En ce qui concerne le type avec un dieu barbu, un bandeau dans les cheveux au droit des plus anciennes monnaies autonomes de Tomis, datées du III^e^ ou la première moitié du II^e^ siècle av. J.-C., l'identification avec le Grand Dieu, proposée par B. Pick et K. Regling, ne nous paraît pas convaincante. L'aigle, entouré d'une couronne de chêne, les deux symboles immanquablement liés au culte du Zeus, qui

---

5 Cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 37.

6 Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 124.

7 A. Avram, M. Marcu, «Monument épigraphique inédit d'Histria» (à paraître): Ἀγαθῆι τύ[χηι] / ἐπὶ ἱέρεω Διὸς Π[ολιέως] / [τὸ ι]γ' οἱ ἱερεῖς θεοῦ μ[εγάλου- -]. Un autre document du III^e^ s. est daté par la prêtrise du dieu: *ISM* I, 222, l. 2: Ἐπὶ ἱέρεω Διὸς Π[ολιέως] κτλ.

8 *ISM* I, 334: Ἀγαθῇ Τύχῃ / Διὸς Ὀμβρίμου / φυλῆς Ἀργαδέων.

9 S. Lambrino, *Istros* I, 1934, p. 118-121 (première publication de l'inscription; *non vidimus*, cit. d'après Ehrhardt, *Milet*, p. 156); pour cette épiclèse cf. Schmidt, *RE* VIII 1, 1939, col. 350, *s.v.* Ombrios.

10 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2461, Pl. V, 10, 2462, XXI,4. 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, Pl.V,13, 2468, Pl. XXI, 5, 2469, 2470, Pl. V, 11.

11 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2493, Pl. V,12, 2505, Pl. VI, 3, 2506 - 2509, Pl. VI, 8 et 10.

constituent le type de revers de cette série, rend à nos yeux l'identification avec Zeus plus probable.[12] **(Planche XV, *fig.* 1)** Le dieu barbu, avec un bandeau dans les cheveux, comme type de droit d'une série où au revers apparaissent les protomés des chevaux des Dioscures, est identifié par B. Pick et K. Regling avec le Grand Dieu. Il nous semble, toutefois que, vu l'absence de témoignages indépendants pour le culte du Grand Dieu à Tomis, l'identification avec Zeus ne peut pas être écartée.[13] Le même problème d'identification concerne des monnaies de l'époque impériale où le dieu barbu avec une bandeau dans les cheveux est assimilé par les numismates allemands avec le Grand Dieu; l'aigle qui apparaît entre les bonnets des Dioscures au revers, rend l'identification avec Zeus très probable, d'autant plus que sur une des monnaies le dieu porte une couronne de chêne.[14]

À la différence de ses cités soeurs d'Istros et d'Olbia, **Apollonia** n'a pas fourni jusqu'ici de documents attestant une place importante de Zeus dans son panthéon.

Une seule dédicace à Zeus Πάτριος du I^er^ siècle ap. J.-C. provient d'Apollonia; la dédicante est Leontô, épouse du stratège d'Anchialos Apollonios fils d'Eptakeinthos et fille d'Aulozénos.[15] Le stratège est connu par une série de dédicaces faites à un Apollon local.[16] Son épouse, d'origine thrace également, fait une dédicace à un Zeus «Ancestral». À nos yeux, il est peu probable qu'il s'agisse d'un des cultes «ancestraux» de la colonie milésienne Apollonia; il faudrait penser plutôt à un dieu vénéré par la famille de la dédicante, par ses ancêtres, qui était assimilé au Maître de l'Olympe.

Un autel de marbre d'**Anchialos** a été consacré à Zeus Ὕψιστος[17] et un autre à Zeus Ὀλύμπιος.[18] Quelques dédicaces à un *Théos Hypsistos* proviennent de

---

12 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2407 - 2424, Pl. V, 7; *SNG* XI, Pl. XIII.

13 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2440 - 2454, Pl. V, 8. Le n^o^ 2455, Pl. V, 9 comporte au droit la tête du dieu barbu et au revers, un épi.

14 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^o^ 2503, 2504; le dieu avec la couronne de chêne: 2504, Pl. VI, 3.

15 *IGB* I^2, 402 (cf. *IGB* I^2, 378; 399 comm. et *IGB* II, 743): Λεοντὶ (*sic*) / Ἀπολλωνίου / στρατηγοῦ σύμ- / βιος, Αυλουζενε-/ος δὲ θυγάτηρ / Διὶ πατρίωι εὐξα-/ μένη καὶ ἐπιτυ- / χοῦσα χαριστή- / ριον. «Leontô, épouse d'Apollonios le stratège, fille d'Aulozènos, (a dédié) à Zeus *Patrios*, maintenant que sa prière a été exaucée. Action de grâce.»

16 Cf. *IGB* I^2, 378; 399 comm.; *IGB* II, 743 et *supra* le chapitre *Apollon*, p. 56 sq.

17 *IGB* I^2, 371: Διὶ ὑψίστῳ δεσπο[ό]./ τῃ Πολυ . ρος ὑ[πὲρ] / [τ]ῶν τέκνων καὶ ἑ-/ αυτοῦ εὐχαριστή-/ ριον. «Poly. ros (a consacré) au seigneur Zeus Suprême pour ses enfants et lui-même en action de grâce.»

18 *IGB* I^2, 372: Διὶ Ὀλυμ-/πίῳ.

Thrace; un *Théos Hypsistos* est vénéré dans un sanctuaire près de Serdica (Sofia).[19] Le qualificatif *Despotès* est attesté en Thrace encore pour Apollon et le Cavalier thrace.[20]

Des environs d'**Odessos** proviennent quatre reliefs de marbre avec Zeus et Héra. Sur trois d'entre eux, il y a une dédicace.[21] Zeus apparaît au revers des monnaies de bronze d'Odessos de l'époque de Gordien III (avec le Grand Dieu au droit).[22]

2. Zeus dans les colonies de Mégare

L'indice le plus ancien du culte de Zeus à **Callatis** est un graffite sur le fond d'un bol attique, daté du début du IV^e^ siècle av. J.-C. selon des particularités paléographiques: il s'agit d'une dédicace à Zeus Σωτήρ.[23]

À Callatis, Zeus était aussi vénéré avec l'épiclèse Πολιεύς, d'après la restitution très probable dans une inscription de l'époque hellénistique tardive.[24] En tant que protecteur de la cité contre ses ennemis, Zeus Ὑπερδέξιος serait peut-être vénéré à côté d'Athéna Ὑπερδέξια, selon la restitution proposée par A. Avram et F. Lefèvre dans la réponse oraculaire de l'Apollon de Delphes du II^e^ siècle av. J.-C.[25] La restitution de Zeus *Hyperdexios* à côté d'Athéna,

---

19 *IGB* IV, 1941-1946 (dédicaces à Théos Hypsistos du sanctuaire près de Serdica); *IGB* V, 5678 (*addenda* vers *IGB* IV, avec une discussion sur l'épiclèse); 2111; *IGB* III 1, 937; 1431 (= *IGB* V, 5529; 5647).

20 Cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 221-222 et n. 5-10, avec exemples épigraphiques attestant cette épithète pour Zeus; en Macédoine - pour Plouton et en Thrace - pour Apollon et le Cavalier thrace.

21 *IGB* I^2^, 259: [Διὶ καὶ Ἥρᾳ - -]ε̣νίδης Διογένους εὐχαρ- / [ιστήριον ἀνέθηκ]ε̣ν.; 270: Stèle de marbre cassée en trois parties, ornée d'acrotères et du fronton, dans lequel sont représentés la Méduse et des piliers parmi lesquels figure un relief de Zeus et Héra; 277; 302: [Ἀγ]αθῇ τύχ[ῃ]./ . . ω Διὶ καὶ Ἥ[ρᾳ] / [χ]αριστήριον̣; cf. aussi *IGB* V, 5041: fragment d'un relief de marbre représentant Zeus et Héra.

22 Pick, *Münzen* I,1, n^os^ 2325 - 2328, XIII, 15.

23 *ISM* III, 254: Διὸς Σωτῆρος Βαδίσκου **.**

24 *ISM* III, 22 (II^e^ - I^e^ s. av. J.-C.), l. 5: Διὶ Πολ[ιεῖ - -].

25 *ISM* III, 49, 8-9: Ὁ θεὸς ἔχρησε [λόϊογ καὶ ἄμεινον εἶμεν] / Ἀθάναι Ὑπερδ[εξίαι, Διὶ Ὑπερδεξίωι, Ἀπόλλω]- / [ν]ι Ἀποτροπα[ίωι] κτλ. «Le dieu a répondu qu'il était meilleur et

qualifiée par la même épiclèse, est dictée aux éditeurs par plusieurs parallèles épigraphiques où les deux divinités Ὑπερδέξιοι, «qui tendent leur main droite au dessus de la cité pour la protéger», sont citées ensemble. Étienne de Byzance indique *s.v.* Ὑπερδέξιον l'endroit de leur culte conjoint à Lesbos.[26] Il est à noter que Zeus *Hyperdexios* est attesté dans l'autre colonie mégarienne du Pont Gauche, Mésambria; c'est un argument complémentaire qui appuie la restitution proposée.

En rappelant le témoignage de Pseudo-Démosthène concernant également une réponse oraculaire[27], où le nom de Zeus Ὕπατος suit celui d'Athéna Ὑπάτη, A. Avram propose de restituer cette épiclèse de Zeus Ὕπατος, «le Suprême», dans une autre réponse oraculaire de la même époque.[28] Dans une inscription du I^er^ siècle ap. J.-C. est mentionnée la fête Διόμβρια.[29] Il s'agit, sans aucun doute, des célébrations en l'honneur de Zeus Ὄμβριμος, comme le confirmer la découverte de la dédicace à cette divinité à Istros ainsi que celle l'autre latine en provenance des environs de Tropaeum Traiani.[30] Il est possible que cette fête est plus ancienne que l'époque impériale; le culte d'un Zeus le «Pluvieux», comme on l'a déjà suggéré, pourrait être liéée à la séchèresse de Dobroudja.[31] Dans le calendrier de Callatis est attesté le mois Μαχανεύς, qui est

---

préférable de sacrifier avec de bons auspices à Athéna Hyperdexia, [Zeus Hyperdexios, Apollon] Apotropaios etc.» (trad. A. Avram)

[26] V. les exemples chez Robert, *Hellenica* X, p. 62-66 et 295-296.

[27] *ISM* III, 48 B, col. b, comm. avec référence à Ps.-Démosthène, XLIII 66: περὶ τοῦ σημείου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ γεμομένου θύοντας καλλιερεῖν Διὶ Ὑπάτῳ, Ἀθήνᾳ Ὑπάτῃ, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι Σωτῆρι. et les exemples réunis pour Zeus *Hypatos* par Graf, *Nordionische Kulte*, p. 202-203.

[28] *ISM* III, 48 B, col. b, l. 8-9: Ὑπὲρ τᾶς λε[ιτουργίας ?- - - - - - - - - Διί Ὑπάτωι,] / Ἀθάναι Ὑπάτα[ι θύειν καὶ καλλιερεῖν ὁ θεὸς ἔχρησε].

[29] *ISM* III, 31, l. 14 (milieu du I^er^ s. av. J.-C.): καὶ Κεσαρείοις καὶ παναγύρι καὶ Διομβρίοις καὶ δαμοθοινίες. (on couronnera le bénéficiaire du décret à l'occasion des «*Césaréia*, de la panégyrie, des *Diombries* et de tous les banquets publics.» [trad. A. Avram]).

[30] Cf. *supra* note 8 et A. Barnea, «Trei altare inedite de la Tropaeum Traiani», *SCIVA* 20, 1969, 4, p. 595-609, n^o^ 3 (*non vidimus*, cit. d'après *ISM* III, 31, p. 276). En ce qui concerne les *Diombria*, A. Avram adhère à l'opinion d'A. Wilhelm, *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde* (1895-1951) II, Leipzig 1974, p. 127 (= *AAWW* 59, 1922, p. 75), qui avait déjà remarqué contre l'assertion du premier éditeur (V. Pârvan, «Gerusia din Callatis», *Analele Academiei Române. Memoriile sectiunii istorice*, Bucarest, seria II, 39, 1920, p. 51-90 [*non vidimus*, cit. d'après *ISM* III, 31, p. 270 et Wilhelm, *ibid.*]) que le nom de la fête Διόμβρια ne provient pas de Γῆ δίομβρος mais de Zeus Ὄμβριμος à l'instar de Δι(ι)πόλια, Δι(ι)σωτήρια.

[31] Cf. *ISM* III, 31, p. 276.

à l'origine liée au culte de Zeus Μαχανεύς; cepenandant, à défaut des attestations directes, il est difficile de conjecturer sa vénération à Callatis.[32]

À **Mésambria** Zeus Ὑπερδέξιος se rangeait parmi les divinités poliades, comme en témoigne la dédicace du III^e^ siècle av. J.-C. faite par le magistrat-éponyme de la cité, le *basileus* qui exerçait en même temps la charge de gymnasiarque.[33] Dans un *bothros* contenant des fragments de céramique du V^e^ au III^e^ siècle av. J.-C., provient une dédicace à Zeus gravée sur une coupe cantaroïde: ΔΙΟΣ; la conclusion de l'éditeur qu'un sanctuaire de Zeus et Héra se trouvait probablement non loin de cet endroit exige encore une confirmation.[34]

---

[32] *ISM* III, 12 (ca. 230-215 av. J.-C.): [μηνὸς Μαχαν]έος δεκάται. L'éditeur relève à l'appui de la restitution que Μαχάνειος est le seul des mois mégarien à admettre également une forme en -ευς. Sur Zeus *Machaneus* cf. Kruse, *RE* XIV, 1930, col. 141-141, *s.v.* Mechaneus.

[33] *IGB* I, 322bis*: Βασιλεύων / καὶ γυμνασιαρχῶν / Λάιος Βοιωτοῦ / Διὶ Ὑπερδεξίωι.

[34] L. Ognenova, «Les fouilles de Mésambria», *BCH* 84, 1960, p. 221-232, en particulier p. 229, fig. 6. L'auteur mentionne qu'un graffite identique était inscrit sur un autre fragment (Id., *Hesperia* 24, 1955, p. 176-7).

Artémis, Hécate, Phosphoros

La proximité de ces trois déesses, qui va dans certains cas jusqu'à l'identification parfaite et qui se traduit par des similitudes iconographiques, est connue, et les documents de la côte occidentale du Pont-Euxin l'illustrent bien.[1]

1. Artémis dans les colonies de Milet

Le nom et l'image d'Artémis n'apparaissent pas souvent dans les documents épigraphiques et numismatiques des colonies pontiques occidentales; son culte, pourtant, était l'un des plus anciens et le nombre élevé des noms théophores atteste de sa popularité. À cet égard le contraste avec Olbia, où Artémis était vénérée depuis l'époque archaïque sous plusieurs épiclèses, est frappant, et probablement significatif; les noms théophores y sont cependant très rares.[2] Un tableau provisoire, mais qui ne subira certainement pas beaucoup de changements, rend compte de la popularité des noms théophores liés à Artémis dans les cités nord-pontiques et conduit aux mêmes conclusions. Il nous a été a été communiqué par M. R. Catling, collaborateur au *Lexicon of Greek Personal Names*.[3]

L'indice le plus ancien du culte d'Artémis est un graffite sur le fragment d'un vase de couleur noire, provenant d'**Apollonia**: il s'agit d'une dédicace archaïque à cette déesse, qualifiée par l'épiclèse de *Pythiè*: Καβιρὶς Ἀρτέμι

---

1 Heckenbach, *RE* VII, 1912, col. 2769-2782, *s.v.* Hekate; H. Sarian, *LIMC* VI, 1 (Add.), *s.v.* Hekate, notamment p. 1016-1018; Chr. Habicht, *Altertümer von Pergamon*, Bd. VIII 3, 1969, p. 132, n° 119 avec bibliographie.

2 Cf. *infra* l'Appendice 2, le nombre des noms théophores liés à Artémis: autour de 150, dont la majorité est attestée à Istros (70) et à Odessos (68); pour le culte d'Artémis à Olbia voir Russjaeva, *Cultes*, p. 106-107: on dispose d'attestations d'Artémis *Brauronis*, *Ephesia*, *Delphinia*, *Pythia*, *Agrotéra*, *Parthénos*. Pourtant, les noms théophores d'Olbia, liés à Artémis sont, pour l'instant, au nombre de 6 à l'époque hellénistique (Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 639-640 [sur une vase]; Dubois, *IGDOP*, 104, 105, 106; *IOSPE* I^2, 201; II, 29) et de 4 à l'époque romaine (*IOSPE* I^2, 142, 10; 176; 97; 135, 4).

3 Chersonesos: 13; Hermonassa: 3; Panticapée: 5; Gorgippia: 2; Tanais: 1; Maiotai: 1. Nous sommes reconnaissante à M. R. Catling de son obligeance.

Πυθείᾳ.[4] L'appartenance d'Artémis *Pythiè* aux traditions apportées par les colons milésiens ne suscite pas de doutes. Ce culte est attesté à Didymes depuis le III^e^ siècle av. J.-C., mais il remonte à l'époque archaïque, comme le prouvent les documents d'Olbia et de Cyzique et cette dédicace d'Apollonia. Le sanctuaire d'Artémis *Pythiè* était identifié au nord-ouest du *Didymeion*, à côté de la voie sacrée.[5]

Un graffite des V^e^-IV^e^ siècles av. J.-C. de **Tyras** offre également une dédicace à Artémis.[6]

À **Istros,** une inscription du III^e^ siècle av. J.-C. atteste la célébration des *Thargélia*, la fête ionienne d'Apollon et Artémis, connue également à Milet.[7] De la même époque date une dédicace à la déesse de la part d'une prêtresse, Apollonis fille d'Harmidès, conservée sur un fragment de marbre noir trouvé dans le *téménos*.[8] L. Moretti a proposé des restitutions pour trois inscriptions fragmentaires du corpus d'Istros; il s'agit notamment de dédicaces à Artémis datées de l'époque hellénistique.[9]

L'origine milésienne du culte d'Artémis se laisse percevoir dans la composition d'un relief istrien où la déesse figure aux côtés de Zeus et Apollon. La quatrième divinité de la «famille sacrée» de Milet, soit Léto, étant aussi

---

4 *SEG* III, 557. Cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 226.

5 Pour ce culte à Didymes, v. Ehrhardt, *Milet*, p. 148 et nn. 574 - 576; W. Günther, «"Vieux et inutilisable" dans un inventaire inédit de Milet», in: D. Knoepfler (éd.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque.* Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de J. Tréheux, Neuchâtel 1988, p. 215-237, en particulier p. 216 et n. 8 (avec référence à K. Tuchelt, *MDAI* (I), 34, 1984, p. 193-234, notamment 225-234 pour l'identification de l'*Artémision* [*non vidimus*]) et p. 234 et n. 111; cf. aussi Russjaeva, *Cultes*, p. 106-107: l'épiclèse *Pythia* est attestée à Olbia par un graffite du VI^e^ s. av. J.-C.

6 V.P. Jailenko, «Les graffites de Tyras», in: *Studia in honorem Georgii Mihailov*, Sofia 1995, p. 245-260 (en russe): Καλλίχορος ’Αρτέμιδι.

7 *ISM* I, 65, l. 30. Cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 43.

8 *ISM* I, 172.

9 L. Moretti, «Su alkune iscrizioni greche di Histria», *StudClas* 24, 1986, p. 71-75, notamment p. 73: *ISM* I, 243 (IV^e^-III^e^ s. av. J.-C.): [῾Η Δεῖνα τοῦ Δεῖνος] / [’Απο]λλοδώρου γυ[νὴ] / [’Αρτ]έμ[ιδ]ι; *ISM* I, 256 (III^e^ s. av. J.-C.): Με[δ]ίας ὑ[π]ὲρ τῆς θυγατρὸς Μι[--] / [ἱερησα]μένης [’Αρτέμι]δ̣[ι]; *ISM* I, 266 (II^e^ s. J.-C.): ’Αγὼ ῾Ηγη̣[σαγόρου ?] / ’Αρτέμ[ιδι εὐχήν ?].

présente à Istros, on retrouve ainsi dans la colonie toute la famille cultuelle vénérée à Milet et à Didymes.[10]

Pour l'autre colonie milésienne, **Odessos**, le nombre élevé de noms théophores est le témoignage le plus éloquent de la popularité d'Artémis dans la sphère privée.[11] Sur des bronzes autonomes de la fin du IIe - début du Ier siècle av. J.-C., le portrait de la déesse apparaît comme type de droit, son carquois et sa ceinture comme type de revers.[12] Notons également l'existence du mois d'*Artémisiôn* dans le calendrier de la cité.[13]

2. Artémis dans les colonies de Mégare

Le culte d'Artémis est ancien à Mégare et des décrets honorifiques étaient exposés dans son sanctuaire au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle av. J.-C.[14]

À **Callatis**, le culte de la déesse-chasseresse fut apporté par des colons arrivés d'Héraclée du Pont, puisqu'elle figure au nombre des divinités citées par une inscription du IVe siècle av. J.-C., dont l'ancienneté est prouvée par les parallèles avec les cultes mégariens.[15] Deux autres documents hellénistiques attestent la vénération d'Artémis. Le premier est une épitaphe du IIIe siècle av. J.-C. d'une prêtresse d'Artémis, où la déesse est invoquée comme «la Vierge, fille de Léto».[16] Le deuxième est une *hiera trapeza* de marbre du IIe siècle av. J.-

---

10 Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria», p. 359-362 et n. 5; Ehrhardt, *Milet*, pour Apollon: p. 129-133; pour Artémis: p. 148-149; pour Zeus: p. 155-157; pour Léto: p. 158-159.

11 Cf. *supra* note 2.

12 Pick, *Münzen* I, 1, 2218 et 2218a, Pl. IV, 20.

13 *IGB* I2, 39 (IIIe-IIe s. av. J.-C.).

14 Paus. I, 40, 2: Τῆς δὲ κρήνης (*scil*. τοῦ Θεαγένους) οὐ πόρρω ταύτης ἀρχαῖόν ἐστιν ἱερόν, εἰκόνες δὲ ἐφ' ἡμῶν ἑστᾶσιν ἐν αὐτῷ βασιλέων Ῥωμαίων καὶ ἄγαλμα [τε] κεῖται χαλκοῦν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Σωτείρας. «Non loin de cette fontaine, il y a un antique sanctuaire; de notre temps il s'y dresse des portraits d'empereurs romains, et en outre y est consacrée une statue en bronze d'Artémis surnommée *Sôteira*.» (trad. J. Pouilloux); cf. Hannel, *Megarische Studien*, p. 95; Muller, «Mégarika», p. 222-225.

15 *ISM* III, 48A, l. 5; cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 59-60.

16 *ISM* III, 132: Ἡρακλείδα παῖδα φίλαν θ'ἱερ[άν τε γενῶσαν] / Νικασὼ Λητοῦς παρθένω[ι εἰσάμεθα] / τέκνα, καλὸν φιλότατος ἵν' ἀ[υυ-υυ-υ] / [μ]ατρὶ γέρας, μνάμα θ' ἅδε γ[ένοιτο βάσις] / [κυδ]αίνοις, Λητωΐ, φίλους Ἡ[ρακλείδαο (?)] / [παῖδα]ς, ἀεί δὲ καλὸν ΤΩ[υυ-υυ-] «La fille chérie d'Hérakleidas, qui fut prêtresse, Nikasô, nous avons dédié (sa statue) à la Vierge,

C., consacrée à Artémis également par sa prêtresse Kathara fille de Dionysios.[17] Dans le commentaire de cette inscription, A. Avram suggère que Kathara, signifiant «la Pure, la Chaste», était un nom liturgique, lié à la charge sacerdotale et évoquant la nature virginale et chaste de la déesse.[18] Le nom d'Artémis «la Chaste» est restitué dans un troisième document de Callatis.[19] À ces quelques attestations s'ajoute la présence du mois *Artémitios* dans le calendrier.[20] En ce qui concerne le monnayage de la cité, l'image et les attributs de la déesse ne s'y retrouvent que rarement.[21]

Une base de Callatis, conservée au Musée de Constantza, représente Artémis qui, tournée vers la gauche, terrasse un cerf en tenant de la main droite sa ramure vers le sol. Dans la main gauche levée, la déesse tient une arme qui n'est pas représentée de manière plastique, mais qui était sans doute une lance, et s'apprête à transpercer sa victime.[22]

Un relief de marbre de **Naulochos,** le *polichnion* fondé par **Mésambria**, présente Artémis montée sur un cerf, habillée en tunique courte, avec arc et carquois sur le dos, tenant dans sa main droite une torche et dans sa main gauche un lièvre. La stèle est dédiée à la déesse, appelée *Hagnè* par Artémisia fille d'Artémôn.[23]

C'est à une date tardive, probablement à l'époque romaine, qu'il faut rapporter l'unique monument artémisiaque de **Dionysopolis**, un relief grossièrement élaboré représentant Apollon et Artémis. La déesse-chasseresse,

---

fille de Létô, nous ses enfants, afin que cette [base] soit pour notre mère la récompense et le mémorial de son amour. Daigne glorifier, fille de Létô, les chers enfants d'Hé[rakleidas], et [donne-leur] toujours - - - ». (trad. J. Bousquet)

17 *ISM* III, 78: Καθαρὰ Διονυσίου τοῦ Δάμωνος / ἱερατεύσα Ἀρτέμιτι «Kathara fille de Dionysios, le fils de Damôn, (consacra la table) à Artémis à la sortie de la charge sacerdotale.»

18 *ISM* III, 78 comm. Cf. *IGB* I^2, 306 (Naulochos): [ἁ]γνῇ θεᾷ.

19 *ISM* III, 32, l. 11-12: [τὸ] ἱερόν τε / [*e.g.* Ἀρτέμιδος τῆς ἁγν]ῆς θεᾶς.

20 *ISM* III, 6, l. 1- 2: μηνὸς Ἀρτεμιτίου τετράδι ἐπὶ δέκα.

21 Pick, *Münzen* I, 1 (troisième groupe de monnaies autonomes: de la mort de Lysimaque à la conquête romaine): n^{o} 224a avec contremarque: buste d'Artémis à carquois et arc, n^{os} 250-252: au droit apparaît le portrait d'Artémis et au revers un carquois et une ceinture.

22 G. Bordenache, *Dacia* 4, 1960, 497-498, fig. 10; Pippidi, *Greci*, fig. 49.

23 *IGB* I^2, 306 (il n'y a pas de photo): [Ἁ]γνῇ θεᾷ Ἀρτέμι[δι] / Ἀρτεμεισία Ἀρ[τέμ]ωνος/- - - - [ἀνέ]θηκεν. Mihailov ne propose pas de datation.

arc et carquois sur le dos, tient une longue torche dans sa main gauche, et s'y appuie.[24] **(Planche VII, *fig.* 2)**

3. Hécate

Un relief de marbre de la fin du II^e^ - début du I^er^ siècle révèle la place centrale du culte d'Hécate comme déesse poliade à **Mésambria**, du moins à cette époque. Le relief représente le collège des principaux magistrats de la cité, les six stratèges, accompagnés du secrétaire, le *grammateus* (à l'extrémité gauche, en plus petit), rangés en ligne et vus de face, vêtus d'un chiton et d'un *himation*, s'apprêtant à accomplir un sacrifice sur un autel rond qu'occupe le centre de la scène. Les deux stratèges de droite portent l'épée. À gauche de l'autel on voit la figure plus petite d'un jeune homme en chiton court qui mène la victime, un bélier. À l'arrière-plan, à l'extrémité gauche, figure un plus petit autel rond sur lequel est posé un casque. Toujours à l'arrière-plan, au centre, dans un édicule, on voit deux figures masculines plus petites, allongées sur une *klinè*, celui de droit tenant un rhyton. À leur gauche figure la statuette de la triple Hécate sur une base quadrangulaire qui porte l'inscription: Ἰσίων. À droit du petit édicule est représenté un casque, deux cnémides et une cuirasse; au dessus, sur le bord, on voit les extrémités de six boucliers. Sous le relief sont visibles des restes d'inscription: Στραταγήσαντες Οἰνία[ς] Α̣ΛΩ̣ΝΟΣ̣- - -.[25] L'éditeur du monument, I. Vénédikov émet l'hypothèse que le collège des stratèges sacrifie aux deux hommes allongés sur la *klinè* derrière l'autel d'Hécate, qui auraient été tués à la guerre et ensuite héroïsés. Van Straten, pour sa part, suppose que les destinataires du sacrifice sont des héros.[26] **(Planche XXVI, *fig.* 1)**

---

[24] V. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 66.

[25] *IGB* V, 5102 (photo); Goceva, *loc. cit.*, n^o^ 4 (L'inscripton sur la base de la statuette de Hécatè est rapportée d'une façon erronée: ΙΣΙΔΙ); cf. les reliefs avec les stratèges et le secrétaire: *IGB* V, 5103, 5104 .

[26] *SEG* XXX, 702 (avec les observations exprimées par F.T. Straten: p. 214); I. Vénédikov, *Vekove* Sofia 6, 1972, p. 62-64 et p. 68-71, n^o^ 1 fig. 1, et *Id.*, «Trois reliefs surprenants de Mésambria», in: *Nessebre* 2, 1980, p. 81-85, fig. 1-2; Vénédikov compare ce monument avec *IGB* I^2^, 335 septies (cf. *IGB* V, 5111): fragment de relief en marbre représentant un homme assis et deux boucliers avec dédicace: - - - -Δ̣ιοσκουρίδα ἥρωσι. G. Mihailov, *Philologia* 8-9, 1981, p. 101-102 n. 1, soutient qu'il s'agit d'hommes héroïsés. Pour l'héroïsation des morts à l'époque

4. Phosphoros

L'image d'Hécate-Artémis Phosphoros apparaît sur un relief de marbre d'**Odessos** des IIe - Ier siècle av. J.-C., accompagnée de la dédicace: Ἀριστομένης Αἰόλου / Φωσφόρωι κατ'ἐνύπνιον. «Aristoménès fils d'Aiolos à Phosphoros à la suite d'un songe». La déesse porte un carquois sur le dos, une patère dans la main droite et deux torches dans la gauche, à sa droite figure un dédicant et à sa gauche, un chien.[27] Sur un autre relief d'Odessos, Hécate apparaît dans un édicule surmonté d'un arc à deux colonnes; la déesse est vêtue d'un long chiton, elle est doublement ceinturée et coiffée d'un *kalathos*. Dans sa main droite, elle tient une torche courte tournée vers le bas et dans sa main gauche un enfant; à sa droite figure un chien et à sa gauche peut-être une biche, dont il ne subsiste que des traces. L'image suggère que le dédicant s'adresse ici à la déesse dans son aspect de protectrice des enfants, κουροτρόφος, fonction que souligne également l'épiclèse par laquelle la déesse est invoquée: Ἑκάτῃ ἐπηκόῳ, «À Hécatè qui prête l'oreille».[28] D'Odessos provient aussi une plaque votive du Ier siècle av. J.-C., avec l'image de la déesse représentée debout de face, vêtue d'un chiton long, doublement ceinturée et coiffée d'un *kalathos*, tenant dans sa main droite une phiale au-dessus d'un autel et, dans la gauche, une torche; à sa droite figure un chien (Cerbère).[29]

Un document remarquable de l'époque romaine à **Mésambria**, lié au culte d'Hécate, apporte autant d'informations précieuses que de difficultés d'interprétation. Il s'agit d'une stèle funéraire de marbre sur laquelle figure un relief en quatre registres; une épigramme est gravée au milieu. Au-dessus, sur le fronton de la stèle, est représentée la déesse Hécate, avec deux chiens et deux

---

hellénistique et romaine par leur famille ou, dans le cas des bienfaiteurs reconnus, par la communauté: cf. D.D. Hughes, «Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods», in: R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, p. 167-175, notamment p. 170-171 avec bibliographie.

[27] *IGB* I^2, 88 bis (cf. *IGB* V, 5034).

[28] *IGB* I^2, 89 (photo); Goceva, *art. cit.*, la présence de l'enfant est omise dans la description. La fonction de *kourotrophos*: cf. H. Sarian, *LIMC* VI, 1 (Add.), *s.v.*; Hes. *Theog.* 411-452; *Hymn. Orph.* à Hécate, 8; *Hymn.Orph.* à Artémis: κουροτρόφος.

[29] Goceva, *LIMC* VI, 1 *Addenda*, *s.v.* Hecate (in Thracia), no 1 (sans photo).

aigles à ses côtés.[30] Sur le deuxième relief apparaît une figure féminine avec deux torches dans chaque main, qui pourrait être interprétée d'une part comme Hécate-Phosphoros, et d'autre part comme la défunte, Ioulia fille de Nikios, identifiée à la déesse; à sa gauche une petite fille tient un miroir et une femme (une adoratrice? une dévote à Hécate?) tient dans ses mains une corbeille (trousse féminine, selon G. Mihailov) et un autre objet. Dans la troisième scène, la déesse — ou la défunte identifiée à Hécate — est assise dans un char, avec deux torches dans ses mains levées, à côté et derrière le char il y a deux figures masculines. Sur le dernier relief, deux chiens chassent un lièvre.[31] **(Planche XXVII, *fig*. 2)**

ʾΕνθάδε ἐγὼ κεῖμε ʿΕκάτη θεὸς ὡς ἐσορᾷς.
ἤμην τὸ πάλαι βροτός, νῦν δὲ ἀθάνατος καί ἀγήρως·
ʾΙουλία Νεικίου θυγάτηρ μεγαλήτορος ἀνδρός,
Μεσεμβρία (*sic*) δέ μυ (*sic*) πατρὶς ἀπὸ [M?]έλσα καὶ βρία·
ζήσασα ἔτη ὅσα μοι στήλη κατέχει·
τρὶς πέντε δὲ [ε]ἴκοσι καὶ δέκα πέντε.
εὐτυχεῖτε, παροδῖται.

«Ici je gis, Hécate la déesse, comme tu le vois. Avant j'étais mortelle, maintenant je suis immortelle et sans vieillesse, Ioulia, fille de Nikios, l'homme magnanime; ma patrie est Mésembria, nom formé de Melsa et *bria*. J'ai vécu autant d'années que la stèle comporte: 3 fois 25 et 15. Bonne chance à vous, passants.»

Le premier relief représente la déesse dans sa qualité de Πόθνια θηρῶν, «Maîtresse de la nature sauvage», fonction qu'elle partage avec Artémis. Le dernier relief avec la scène de chasse exprime le même aspect de la déesse. La scène avec le char représente, d'après l'interprétation de G. Mihailov, que nous jugeons pertinente, l'ascension d'Ioulia, devenue Hécate, comme le montrent

---

30 *IGB* I^2, 345 (cf. *IGB* V, 5119). Mihailov évoque l'association avec Artémis: «Diana (quae et Hecate est)»; H. Sarian, *LIMC* VI, 1, 325: Artémis entre un chien et un cerf, un aigle à chaque angle; Goceva, *ibid.*, 5: deux chiens et deux aigles; v. Pfühl-Möbius, *Grabreliefs* II, p. 502, n^o 2088, Pl. 301.

31 Cf. Mihailov, *ibid.*: «In anaglypho secundo mortua Iulia Niciae f. ut Hecate utraque manu taedam tenens, puella speculum urceolumque et femina corbem de utensilibus muliebribus et quiddam aliud tenentes exhibitae sunt, in anaglypho tertio Hecate (selon G. Kacarov, *ÖJh*. 26, 1930, 111 sq. [*non vidimus*]) vel potius mortua ut Hecate taedas duas tenens et in curru, quo ad deos ascendit, sedens ficta est, in anaglypho quarto canes duo leporem exagitant.» Le miroir dans les mains de la petite fille est visible sur la photo, mais pas le cruchon.

les torches dans ses mains, vers le monde des immortels. Les images et l'épitaphe révèlent une idée religieuse remarquable: la défunte, peut-être une prêtresse d'Hécate, est devenue immortelle, et en outre, elle est Hécate elle-même. R. Lattimore, cité par G. Mihailov dans le commentaire, énumère quelques exemples d'épitaphes d'après lesquelles les défunts ont atteint l'immortalité, mais G. Mihailov relève, selon nous à juste titre, que les parallèles évoqués ne correspondent pas au cas d'Ioulia de Mésambria. Selon une épitaphe d'Égypte, une jeune fille noyée devait se joindre aux Nymphes immortelles; Mihailov estime qu'il faut y voir plutôt une divinisation qu'une assimilation à une divinité.[32] Dans une autre épigramme, il est dit qu'une prêtresse a acquis après la mort des pouvoirs oraculaires, mais elle ne devient aucunement égale à une divinité.[33] Dans une autre, un jeune homme défunt est déclaré «pareil en tout» aux Dioscures, ce qui, nous semble-t-il, ne signifie pas qu'il est un des Dioscures.[34] À nos yeux, les exemples cités par Lattimore n'expriment pas la même conception d'équivalence entre la divinité et son adorateur.

S'agirait-il dans l'épitaphe de Mésambria d'une myste d'Hécate qui, après avoir passé l'initiation, espérait atteindre après sa mort un nouveau statut, à savoir l'identification parfaite avec la divinité?[35] Il est impossible d'affirmer que les objets dans les mains de la petite fille et de la femme-adoratrice du deuxième

---

[32] R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin epitaphs*, Urbana 1962, p. 100 sq. (= *SEG* VIII, 473-475); Mihailov, *IGB* I^2, 345 comm.: «virgo dea facta est, nempe nympha, sed nymphae numero multae sunt et una plus minus nihil nocet, ergo de deificatione, non de assimilatione cum deo quidam agitur, etc». D'ailleurs, il n'est pas dû au hasard que la jeune fille devienne justement une Nymphe. L'épitaphe, à notre avis, marque de façon métaphorique le passage vers le statut de *numphè* que la jeune fille aurait atteint avec son mariage, mais qui a été remplacé par la mort. Sur le statut de *numphè*, «jeune mariée», et l'association entre le mariage et la mort des jeunes filles, cf. Cl. Calame, *L'Éros dans la Grèce antique,* Paris 1996, p. 142-143 et p. 161 et n. 24 avec bibliographie.

[33] R. Lattimore, *loc. cit.*

[34] R. Lattimore, *loc. cit.*: κοῦρος ἐγὼ καλέω σε θεῷ φίλος, οὐκέτι θνητός, / ἠίθεος κούροι[σ]ιν ὁμηλικίῃ πανόμοιος / πλωτ[ήρ]ων σωτῆρσιν, ’Α[μυ]κλαίοισι θεοῖσιν, κτλ.

[35] Cf. Burkert, *Ancient mystery cults*, p. 23-4: «In a more general way initiation is a change of status, and it might seem natural that this should be reflected in a better status after death.»; F. Graf, «Textes orphiques et rituel bachique. À propos des lamelles de Pélinna, in: *Orphisme et Orphée.* En l'honneur de J. Rudhardt, Genève 1991, p. 89; cf. aussi les lamelles orphiques de Thurii: G. Zuntz, *Persephone*, Oxford 1971, p. 301, lamelles A1-3, l. 8: «ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ’ ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο.»; p. 329, lamelle A4 , l. 4: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

relief de la stèle, notamment le miroir et la corbeille, ont un quelconque lien avec des rites d'initiation. Toutefois, il nous semble, eu égard au message de l'épigramme, que cette possibilité est à envisager. L'absence d'autres témoignages nous empêche malheureusement de démontrer l'existence des mystères d'Hécate à Mésambria ou d'affirmer qu'Ioulia avait participé aux rites de ce type ailleurs. Ces deux possibilités ne peuvent pourtant pas être écartées. D'après Pausanias, des mystères d'Hécate, fondés selon la tradition locale par «Orphée le Thrace», étaient célébrés à Égine.[36]

Phosphoros est connue dans la métropole d'Odessos: un sanctuaire de la déesse, *Phôsphorion*, est attesté dans les comptes de Didymes à la fin du III^e^ siècle av. J.-C.[37], et une dédicace du I^er^ siècle av. J.-C. à Phosphoros provient du *Delphinion* à Milet.[38] Toutefois, il faut considérer la popularité de la déesse dans la région de la Thrace comme une cause au moins aussi importante que les traditions des métropoles pour la présence du culte de Phosphoros à Odessos, de même qu'à Mésambria. Il est bien connu que Phosphoros était une déesse principale à Byzance.[39] À Kabylé, dans le monnayage de la cité, apparaît l'image d'une déesse à deux torches, et une inscription du III^e^ siècle av. J.-C. à Seuthopolis révèle l'existence d'un *Phosphorion* à Kabylé qui était, très probablement, le principal sanctuaire de la cité. Sur les monnaies de bronze de Kabylé est représentée une Artémis debout, habillée en chiton court, tenant deux longues torches.[40] Une dédicace à Phosphoros provient également d'une ville fortifiée des Gètes, au lieu-dit Sborjanovo, en Bulgarie du Nord-Est.[41]

---

36 Paus. II, 30, 2: θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶσιν Ἑκάτην μάλιστα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἑκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θρᾷκα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες. «Des dieux, les Éginètes vénèrent surtout Hécate et ils célèbrent chaque année des rites à mystères en son honneur, lesquels, ils disent, Orphée le Thrace a institués chez eux.»; cf. Arist. *Vesp.* 122.

37 Rehm, *Didyma*, 29, l. 15: [κα]ὶ εἰς τὸ Φωσφόριον ἔτεμογ, κτλ.

38 *Milet* III, Delphinion, 172.

39 Hdt IV, 87; Robert, *Stèles funéraires*, p. 155-158; L. Loukopoulou, *Contribution à l'histoire de la Thrace propontique*, Athènes 1989, p. 105-109 et *Index s.v.*; E. Schönert-Geiss, *Die Münzprägung von Byzantion* II, Berlin, Amsterdam 1972, p. 35-36, n^os^ 1454-1455, 1528, 1568, 1667, 1691; Muller, «Mégarika», p. 223-224.

40 *IGB* III, 2, 1731:

27 τὸν δὲ ὅρκον τοῦτον γραφῆναι
εἰστήλας λιθίνας καὶ ἀνατεθῆναι
ἐμ μὲγ Καβύληι εἰς τὸ Φωσφόριον καὶ
30 εἰς τὴν ἀγορὰν παρὰ τὸμ βωμὸν τὸν
τοῦ Ἀπόλλωνος, ἐν δὲ Σευθοπόλει εἰς τὸ
ἱερὸν τῶν θεῶν τῶν Μεγάλων καὶ
εἰς τὴν ἀγορὰν ἐν τῶι τοῦ Διονύσου ἱε[ρῶι]

La représentation de la déesse avec deux torches est spécifique: c'est le type iconographique d'Artémis *Sôteira* à Mégara et à Délos, de Phosphoros à Byzance et à Odessos, de Diana Lucifera des reliefs rupestres à Phillippes à l'époque impériale. La première représentation d'une Artémis chasseresse en costume court serait l'Artémis *Sôteira* de Strongyliôn de Mégare, telle qu'elle apparaît sur les monnaies de cette ville.[42] T. Stojanov reconnaît Artémis dans une statue fragmentaire en marbre de Mésambria du IVe siècle av. J.-C. Cet auteur conteste l'identification avec Tychè proposée par son éditrice, J. Cimbuleva, et s'applique à montrer des similitudes iconographiques avec le type iconographique d'Artémis à Byzance et à Mégare; Stojanov suppose notamment que la statue représentait la déesse avec une torche dans chaque main.[43] **(Planche XXVII, *fig.* 1)**

«Que le serment soit gravé sur des stèles de marbre et exposé à Kabylé dans le *Phôsphorion* et sur l'agora près de l'autel d'Apollon, et à Seuthopolis – dans le sanctuaire des Grands Dieux et dans le sanctuaire de Dionysos à l'agora.»

LIMC II, 1, p. 659, no 489* monnaies de bronze de Kabylé en Thrace du IIIe s. av. J.-C.; cf. aussi T. Stojanov, «On the cult of Artemis in Kabyle (4th-1st centuries B.C.), in: *Terra Antiqua Balcanica* V, 1990, p. 126-131.

41 M. Cicikova, «La ville fortifiée thrace de Sborjanovo», in: Draganov (éd.), *Settlement life in Ancient Thrace*, p. 34-43, en particulier p. 35: Μενέχαρμος / Ποσειδωνίου / Φοσφόρῳ (*sic*) εὐχήν. «Menecharmos fils de Poseidônios (a dédié) à Phosphoros selon la prière.»

42 Sur Artémis *Sôteira* à Mégare, cf. Piccirilli, *MEGARICA*, p. 134-136 (Paus. I, 40, 2-3, cf. Hdt. IX, 14); Head, *HN* 2, 394; L. Robert, *Stèles funéraires*, p. 157; Collart-Ducrey, *Les reliefs rupestres*, p. 211-212; *LIMC* II, 1, p. 657, no 448: les monnaies de bronze de Mégare de l'époque impériale reproduisent la statue; cf. Lacroix, *Représentations des statues sur les monnaies grecques*, p. 294, pl. XXVI, 4; Muller, «Mégarika», p. 223: «la déesse, vêtue d'un chiton qui s'arrête à mi-cuisse, chaussée des embades thraces, est représentée en train de courir vers la droite; elle tient une torche allumée dans chaque main.» (fig. 12a); *LIMC* II, 1, p. 655, no 417*: un relief en marbre du IVe s. av. J.-C. de Mégare représente Artémis marchant vers la gauche, vêtue d'un péplos ceinturé à *apoptygma*, d'un *himation*, chaussée de sandales, avec un carquois dans le dos et une torche dans chaque main; près d'elle, un chien poursuit un cerf; Artémis *Phosphoros* à Byzance apparaît sur les monnaies de cette cité: *LIMC* II 1, p. 659, no 490; E. Schönert-Geiss, *Die Münzprägung von Byzantion* II, *loc. cit.*: Artémis est représentée en train de vers la gauche, une torche dans chaque main.

43 T. Stojanov, «Le culte d'Artémis dans les cités ouest-pontiques VIIe s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C.», *GSU-IF* 77, 1989, p. 50-70; cf. J. Cimbuleva, «Statue antique d'une femme de Mésambria», *Arheologia* Sofia, 3-4, 1982, p. 37-39, fig. 1 a-b. (en bulgare)

***

L'enquête sur les manifestations et la portée du culte d'Artémis, d'Hécate et de Phosphoros a révélé une diversité d'éléments et de traditions qui se rejoignent. La vogue des noms théophores liés à Artémis à Istros et à Odessos, les fonctions de divinité poliade d'Hécate à Mésambria, l'attestation de la déesse Phosphoros à Odessos et d'Hécate-Phosphoros à Mésambria, sont autant d'indices qui s'inscrivent parfaitement dans le contexte de la popularité de ces déesses dans la région de la Thrace en général.

L. Robert avait mis en garde contre l'inertie qu'il y a à donner le nom de la déesse thrace Bendis à toute représentation d'Artémis dans n'importe quelle région de la Thrace.[44] D. Popov, dans son étude consacrée à Bendis, a également souligné que son identification avec Artémis et Diane est incorrecte; l'auteur bulgare défend notamment la thèse selon laquelle Bendis possède avant tout la nature d'une Grande Déesse, comparable à Cybèle. Elle serait donc plus proche (ou égale?) d'Artémis *Basileia*, adorée par les femmes thraces et péoniennes, selon une mention d'Hérodote.[45] P. Collart et P. Ducrey ont également conclu en disant qu'on ne doit pas attribuer le nom de Bendis à toutes les chasseresses des reliefs rupestres de Philippes; néanmoins, les deux auteurs admettent que le culte de Diane Lucifera recouvre celui, plus ancien, de Bendis et connaît de ce fait une popularité particulière.[46] M.B. Hatzopoulos, quant à lui, allègue pour la région de la Macédoine: «une variété de divinités féminines, différentes *interpretationes* d'une même Πότνια θηρῶν d'origine préhellénique, dont nous avons à plusieurs reprises souligné l'unité fondamentale: Déméter, Artémis Agrotéra, Artémis Eileithyia, Syria Parthénos,

---

44 Robert, *Stèles funéraire*s, p. 153.

45 D. Popov, *La déesse thrace Bendis*, Sofia 1981, p. 17 sq. avec références et bibliographie; cf. Hipponax, qui cite l'une à côté de l'autre Cybèle et Bendis, frg. 127 Masson (= frg. 125 Degani): καὶ Διὸς κούρη Κυβήβη καὶ Θρεϊκίη Βενδῖς; Hdt IV, 33: τὰς Θρηΐσσας καὶ Παιονίδας γυναῖκας, ἐπεὰν θύωσι **τῇ Ἀρτέμιδι τῇ Βασιληίῃ**, οὐκ ἄνευ πυρῶν καλάμης ἐχούσας τὰ ἱρά «quand les femmes de Thrace et de Péonie offrent un sacrifice à **Artémis Royale**, de la paille de froment est toujours jointe aux offrandes qu'elles ont en mains.» (trad. Ph.-E. Legrand) (souligné en gras par l'auteur, D.C.); cf. aussi L. Beschi, «Bendis, the Great Goddess of the Thracians, in Athens», *Orpheus* Sofia, 0, 1990, p. 29-36; A. Fol, *LIMC* II, 1, *s.v.* Artemis (in Thracia), p. 771 sq.

46 Collart - Ducrey, *Les reliefs rupestres*, p. 225.

et dans le territoire de la cité (*scil.* Béroia), Mère des Dieux Autochtone à Leukopétra et Artémis Digaia Blaganitis près d'Aigéiai.»[47]

La vénération d'Artémis, Hécate et Phosphoros dans les colonies pontiques occidentales faisait partie des traditions milésiennes et mégariennes. En même temps, certaines fonctions de ces déesses — en particulier celle d'Artémis comme Souveraine de la nature sauvage ou d'Hécate comme Souveraine de l'au-delà — les rapprochaient d'une Grande Déesse indigène. Ce sont ces analogies qui assuraient, à nos yeux, la vitalité du culte apporté par les colons.

47 M.B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes 1994, p. 65-66.

Léto

À **Istros** le culte de Léto fait vraisemblablement partie des traditions religieuses des premiers colons milésiens.[1]

À **Dionysopolis** un décret d'établissement des frontières du Ier siècle av. J.-C. est datée par la prêtrise éponyme de Léto[2]**:**

᾽Αγαθῇ τύχηι.
῾Ιερωμένης Λητοῦς μη-
νὸς Ταυρεῶνος εἰκάδι δευ-
τέρᾳ οἱ ἀποσταλέντες ὁριοθέ-
ται ὑπὸ βασιλέως Κοτυος· κτλ.

«À la bonne fortune! Sous l'éponymie de Léto, le 22ème jour du mois *Tauréôn*, les gens envoyés par le roi Kotys pour établir les frontières (sont les suivants), etc.»

Probablement ancien, au moins à Istros, le culte de Léto ne semble pas avoir été très populaire dans les cités du Pont Gauche.

---

1 Cf. *supra* les chapitres *Apollon*, p. 17-18 et *Artémis*, p. 162-163.

2 *IGB* V, 5011 (de l'époque de Cotys III et Rhœmetalkas I avant l'année 19 av. J.-C.). Éponyme de Dionysopolis était le prêtre de Dionysos. Cette année sa fonction était donc assumée par une divinité, Léto.

1.1 Θεὸς Μέγας ’Οδησιτῶν

Une divinité spécifique des cités grecques du Pont Gauche est le *Théos Mégas*. La documentation épigraphique et numismatique atteste son importance notable dans le panthéon d'Odessos.

Les plus anciens indices sûrs et les plus significatifs sont fournis par le monnayage de la cité. Le nom du dieu apparaît pour la première fois au génitif (ΘΕΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ), au revers de deux tétradrachmes d'argent à côté de l'image d'un dieu debout, le corps de face, la tête tournée à gauche, barbu, habillé en chiton long, tenant une corne d'abondance dans sa main gauche et une coupe à libation dans la droite. Sur l'un des tétradrachmes, l'ethnique apparaît en entier au génitif, ΟΔΗΣΙΤΩΝ, et sur l'autre — abrégé, ΟΔΗ. Le coin du droit est le même pour les deux monnaies et représente le portrait du dieu barbu avec un bandeau dans les cheveux.[1] La légende ΚΥΡΣΑ au revers indique le nom du magistrat monétaire, qu'on retrouve aussi sur des monnaies d'Odessos aux types d'Alexandre.[2] Le génitif de l'appellation divine exprime la consécration de cette émission monétaire de la part de la cité à sa divinité-protectrice. Sur la base des monnaies royales frappées par le même magistrat, B. Pick date les tétradrachmes avec le Grand Dieu de la deuxième moitié du II^{e} siècle av. J.-C. Ces tétradrachmes représentent une exception dans le monnayage d'or et d'argent d'Odessos, qui reprend exclusivement les types des monnaies d'Alexandre et de Lysimaque. Le numismate allemand rattache la frappe de cette émission à une occasion particulière, la victoire des Odessitains contre les Scordisques en 113 av. J.-C.[3] Certains auteurs ont suggéré que l'image gravée

---

[1] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 524, n^{os} 2214, 2215, Pl. IV 1, 2.

[2] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2141 - 2144, Pl. IV, 3. Seure, *RA* 2, 1908, p. 46 n. 5, développe la légende de la façon suivante: κυρ(ίου) Σα(βαζίου) («au maître Sabazios»), mais son opinion est rejetée à juste titre par B. Pick avec la référence aux monnaies royales, *ibidem*, p. 521, 524, 533, 534; Pick est suivi par L. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 228, n. 8; sur les monnaies d'Alexandre, v. M.J. Price, *The coinage in the name of Alexander the Great and Philip Arrhidaeus*: *A British Museum catalogue*. I et II, Zurich, London 1991, n^{os} 1175-1176.

sur les tétradrachmes reproduisait la statue cultuelle de la divinité, ἄγαλμα, qui se trouvait dans son temple à Odessos.[4] **(Planche XVII, *fig*. 1)**

La même divinité a été reconnue par B. Pick sur les bronzes autonomes d'Odessos également, où figure au revers un dieu barbu, la tête de face, allongé sur une base, la partie inférieure du corps habillée, tenant dans la main droite une patère et dans la gauche une corne d'abondance. Sur la base est inscrit l'ethnique ΟΔΗΣΙΤΩΝ et au-dessus à gauche figure une amphore renversée. Au droit de cette émission est représentée la tête d'une déesse parée d'un bandeau, d'une boucle d'oreilles et d'un collier.[5] L'identification de la tête du droit comme féminine est cependant sujette à caution; la boucle d'oreille et le collier notés par Pick ne sont pas bien distincts et il pourrait s'agir du portrait d'Apollon.[6] **(Planche III, *fig*. 1)** B. Pick date ces premières monnaies autonomes

---

[3] À ce propos, B. Pick évoque une émission monétaire d'Istros, frappée, à son opinion, en l'honneur d'Apollon après une victoire militaire, par un magistrat qu'il identifie à l'Aristagoras du décret honorifique (*ISM* I, 54). L'identification semble plutôt arbitraire (cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 44). Il évoque aussi les émissions d'autres cités consacrées à leurs divinités principales qui portent, avec le nom du dieu au génétif, celui de la ville: Maronée (ΜΑΡΩΝΙΤΩΝ avec ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ) et Thasos (ΘΑΣΙΩΝ avec ΗΡΑΚΛΕΟΥΣ ΣΩΤΗΡΟΣ): Pick, «Thrakische Münzbilder», p. 155; *Id.*, *Münzen* II, 1, p. 520; cf. aussi L. Robert, *Monnaies antiques en Troade*, Genève, Paris 1966, p. 44, à propos des émissions de Thasos, Maronée et Odessos: «le dieu principal est ainsi mis à l'honneur dans la légende»; Pour les monnaies d'Istros, v. *ibid* p. 144 sq.); Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Théos Mégas* sur les territoires pontiques», p. 35-51, attribue à cette émission également un caractère «solennel et commémoratif».

[4] T. Gérasimov, «La statue cultuelle du Grand Dieu Darzalas à Odessos», *IVAD* 8, 1951, p. 66 sq. L'auteur suppose l'existence d'une statue cultuelle du IV^{e} s. av. J.-C. ayant subsisté jusqu'à l'époque romaine; Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques», p. 35 et n. 5 (avec référence à L. Lacroix, *Les reproductions des statues sur les monnaies grecques*, Liège 1949; *Id.*, «Les statues de la Grèce ancienne et le témoignage des monnaies», in: *Études d'archéologie et d'histoire grecques*, Paris 1947, p. 228-298).

[5] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 522-523 et n^{os} 2177-2184, IV, 4-7. B. Pick affirme que l'amphore renversée ne devrait pas influencer l'interprétation, cet objet étant selon lui le παράσημον d'Odessos qui apparait sur certaines monnaies royales également (*ibid.* p. 521 et n^{os} 2113, 2114, 2118); *SNG* IX, BMC, Pl. XI, 294-300; *SNG* XI, William Stancomb collection, Pl. XII, 253-257.

[6] Cf. pour le même type de droit la déscription de *SNG* IX, BMC, Pl. XI, 294-300: «young head diademed» et *SNG* XI, William Stancomb collection, Pl. XII, 253-257: «diademed young head (Apollo?)».

d'Odessos du IVe siècle av. J.-C. Sa datation est contestée par D. Draganov, qui place le début du monnayage autonome d'Odessos après la mort de Lysimaque, dans la période 281-270 av. J.-C. plus précisément. C'est à cette époque que le numismate bulgare situe également la contremarque identique — un dieu barbu allongé — qui apparaît sur les bronzes au type de Philippe II, Alexandre et Lysimaque.[7]

Le même dieu barbu, couché, mais cette fois sans la corne, figure sur d'autres émissions de bronze du IIIe siècle av. J.-C. Le type de droit de cette variante sans corne, reste le même: la tête de la déesse (ou d'Apollon?).[8] Dans un troisième groupe de bronzes d'Odessos, la tête de la déesse (?) au droit est remplacée par la tête laurée d'Apollon, alors qu'au revers le dieu couché tient de nouveau une corne d'abondance.[9] **(Planche XVII, *fig.* 2; Planche XIX, *fig.* 1)**

L'identification du dieu couché des bronzes d'Odessos avec *Théos Mégas* est contestée par J. Zelazowski, selon qui la barbe et la corne ne constituent pas des attributs spécifiques permettant d'y voir la même divinité que celle des tétradrachmes du IIe siècle av. J.-C.[10] À notre avis, cependant, on ne peut pas ignorer les similitudes entre l'image du dieu couché et celle du dieu debout des tétradrachmes, et en particulier la présence de son attribut, la corne, même si c'est un attribut qui caractérise plusieurs autres divinités.[11] Il est hautement probable que sur les bronzes d'Odessos on ait affaire au même Grand Dieu, connu par l'émission exceptionnelle d'argent ainsi que par des monnaies et des inscriptions de l'époque romaine, et non un Pluton, un dieu-fleuve ou une autre divinité chthonienne anonyme à qui le type iconographique pourrait également correspondre. En faveur de l'identité du dieu couché avec corne et

---

7 D. Draganov, «Le début du monnayage de bronze d'Odessos», *Numismatika* Sofia 3, 1990, p. 19-25 (en bulgare).

8 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 522-523, nos 2185-2188, Pl. IV, 5 et 6. Ces monnaies sont classées par Pick dans un groupe séparé et datées du IIIe s. av. J.-C., mais interprétées par D. Draganov, *art. cit.*, comme une variante du type avec la corne et, par conséquent, contemporaines.

9 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 522-523, nos 2191-2198, Pl. IV 10-12. Sur le no 2194 le dieu tient une patère dans sa main droite. Cette émission est plus tardive d'après la datation de B. Pick aux IIe - première moitié du Ier siècles, tandis que D. Draganov affirme que le portrait d'Apollon apparaît déjà dès le IIIe s. av. J.-C. au droit des premiers émissions de bronze. (D. Draganov, *art.cit.*, p. 23).

10 Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques», *art. cit.*, p. 35-51; en particulier p. 47.

11 Wüst, *RE* XXI 1, 1951, col. 990-1026, *s.v.* Pluton.

du *Théos Mégas* plaide le constat que le même type de revers continue à dominer le monnayage d'Odessos à l'époque impériale parallèlement avec l'image du Grand Dieu debout, similaire à celui des tétradrachmes.[12] C'est d'ailleurs à cette même époque que la prédominance du *Théos Mégas* dans le panthéon de la cité est confirmée par les sources épigraphiques. D'autre part, on ne dispose pas d'indices d'une pareille popularité à Odessos de Pluton ou d'un dieu-fleuve.

Le Cavalier qui figure au revers des bronzes du III^e^ siècle av. J.-C., juché sur une monture avançant vers la droite, barbu, coiffé de la *kausia* et vêtu de chlamyde, tient dans sa main droite une corne d'abondance: c'est une divinité apparentée ou même identique au Grand Dieu. Le type de droit de cette émission est le portrait d'un dieu barbu couronné de laurier.[13] Le Cavalier apparaît sous des traits différents dans une série de bronzes d'Odessos, datée par B. Pick de la fin du II^e^ - début du I^er^ siècle av. J.-C.: il est représenté barbu, sur un cheval au galop et, le plus souvent, avec un javelot dans la main au lieu de la corne, le portrait d'un dieu barbu avec une couronne ou un bandeau dans les cheveux demeure le type de droit.[14]

Il se pose inévitablement la question de savoir si les monnaies d'Odessos représentent le Dieu Cavalier thrace, dont la vénération dans cette cité est attestée dès l'époque hellénistique, et qui aurait repris l'attribut du Grand Dieu.[15] Spécialiste des reliefs du Cavalier thrace, Z. Goceva relève à juste titre que l'iconographie du Cavalier des bronzes d'Odessos est très différente du type iconographique habituel des monuments du Cavalier thrace. J. Zelazowski partage cette opinion, en soulignant qu'il ne s'agit pas sur ces images d'une reprise de l'attribut du Grand Dieu par le Cavalier thrace, mais de la représentation équestre de la première divinité.[16]

De la *chora* d'Odessos proviennent quelques œuvres plastiques qui s'ajoutent à la série des représentations du Cavalier barbu. Sur une plaque votive de

---

[12] Le dieu debout apparaît comme type de revers du nominal de 5 as, tandis que le dieu couché est typique du nominal de 4 as.

[13] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 524, n^os^ 2200 - 2208, Pl. IV, 13.

[14] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2210 - 2212, Pl. IV, 15; sur les droits des n^os^ 2210 et 2211 la couronne est remplacée par une bande.

[15] Cf. *infra* le chapitre *Cavalier thrace*.

[16] Goceva, «Le culte du Grand Dieu dans les colonies grecques sur la côte occidental du Pont-Euxin», p. 91-100; Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques», p. 46 et 47. L'auteur remarque aussi que sur ces bronzes le personnage se trouve «souligné» ce qui signifierait qu'il s'agisse de la représentation d'une statue cultuelle.

marbre est sculpté un Cavalier barbu tenant une corne d'abondance au-dessus de la tête du cheval, qui galope vers un autel et un arbre. Le relief est dédié au Ἥρως Ωρδιανος par trois personnes dont les noms sont grecs.[17] **(Planche XXIII, *fig*. 3)** Sur un autre relief fragmentaire du Cavalier thrace, les éditeurs distinguent dans la main du Héros les restes d'une corne ou d'un rhyton, et, à juger d'après la photo, cela nous semble probable.[18] La corne (ou le rhyton) est visible dans la main d'un Cavalier barbu, figurant sur une plaque votive provenant de Galata, lieu-dit dans les environs d'Odessos où se trouvait un sanctuaire du Cavalier thrace.[19] De la même cité est originaire une statuette de bronze d'un Cavalier barbu avec une corne d'abondance dans sa main gauche. La statuette est fragmentaire: le cheval, la main droite et le pied droit du Cavalier manquent.[20]

Il est difficile de décider avec certitude quelle divinité était représentée sous les traits d'un Cavalier barbu avec une corne sur les monnaies d'Odessos: s'agit-il du Grand Dieu ou du Cavalier thrace qui lui était assimilé? Nous sommes encline à admettre l'hypothèse d'une représentation équestre du Grand Dieu, une divinité de première importance à Odessos et dont le type iconographique était bien ancré dans l'imagerie de la cité, reconnaissable grâce à ses attributs, la corne et la barbe. La corne d'abondance seule, qui est spécifique à Odessos, sans doute, pour la représentation du Grand Dieu, figure au revers des bronzes autonomes avec différents types de droit, datés du II^{e} et du début du I^{er} siècle av. J.-C.[21]

Quelques statuettes fragmentaires en terre cuite, datées des IV^{e}-III^{e} siècles av. J.-C., découvertes dans les sépultures de la nécropole sud d'Odessos témoignent en faveur de l'ancienneté de la vénération du Grand Dieu à Odessos. Une d'entre elles en particulier, conservée presque en entier, ressemble beaucoup à l'image des tétradrachmes: un dieu debout, barbu, en chiton et *himation*, tenant une corne d'abondance de sa main droite et une

---

17 *IGB* I^{2}, 281 = *CCET* I, 25 (du village moderne d'Ézérovo; datée du II^{e} s. ap. J.-C.): Προμαθίων φιλόπατρις / καὶ Ἀγαθήνωρ καὶ Διονύσι-/ ος οἱ Ἀπολλωνίου Ἥρωι / Ωρδιανοι χαριστήριον.

18 *CCET* I, 36.

19 *CCET* I, 100. Cf. *infra* le chapitre *Cavalier thrace*.

20 G. Tonceva, «Contribution au problème de l'iconographie du Grand Dieu d'Odessos», *IAI* Sofia, 18, 1952, p. 81-91, en particulier p. 87 sq., fig. 47.

21 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 525, n^{os} 2216, 2217, 2219, 2220, 2222a, Pl. IV 16, 18.

patère de sa main gauche.[22] Des autres ne restent que des têtes barbues, ce qui rend l'identification incertaine.[23] Les statuettes en terre cuite trouvées dans la nécropole témoignent qu'un culte privé était voué à la divinité; la possibilité que le Grand Dieu jouît d'une grande popularité également dans la sphère privée à Odessos est donc à envisager.[24]

1.2 *Théos Mégas* Darzalas à Odessos

Pour l'époque romaine les données de l'épigraphie s'ajoutent à celles de la numismatique pour démontrer l'importance de cette divinité, dont la nomenclature se complète alors d'un théonyme thrace, celui de Derzelas/Darzalas. L'origine thrace du théonyme ne suscite pas de doute; des anthroponymes se rattachant à la même racine sont attestés en différents endroits en Thrace.[25]

Une série de listes d'éphèbes d'Odessos du III^e^ siècle ap. J.-C. est datée simultanément par les consuls romains et par les prêtres éponymes de la cité dont la fonction était assumée par le *Théos Mégas* Derzelas lui-même:

[ἱ]ερ̣ωμένου Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα τὸ δι' [26]
«sous la prêtrise éponyme tenue par le Grand Dieu Derzelas pour la quatorzième fois»

ἱερωμένου Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα τὸ πεντεκαιδέκατον. [27]
«sous la prêtrise éponyme tenue par le Grand Dieu Derzelas pour la quinzième fois»

---

[22] M. Mir[a]ev, «La collection de terres cuites du musée de Varna», *IVAD* 10, 1956, p. 1-20, Pl. VIII, fig. 33 (en bulgare) (= Dremsizova-Tonceva, *Terres-cuites*, n^o^ 72; *LIMC* VII, 1, *s.v.* Theos Megas, n^o^ 1).

[23] M. Mircev, *art. cit.*, Pl. XVI, figg. 68 et 69; Pl. XXI, fig. 93.

[24] Cf. Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques», p. 36, où l'auteur signale que la statuette, exécutée en deux moulages et peinte, ne fut pas travaillée dans la partie arrière, ce qui l'amène à imaginer qu'elle était placée dans la chapelle de quelque demeure particulière avant d'accompagner le mort.

[25] Cf. Detchev, *Sprachreste*, p. 127. Parmi les autres exemples, v. en particulier ceux des environs d'Istros: *ISM* I, 324 (139-161 ap. J.-C.): curagentibus Sulpicio Narcisso et Derzeno Aulupori magistratis; *Ibid.*, 332, l. 7: Derz(eno) Bit(i).

[26] *IGB* I^2^, 47, l. 4. (cf. aussi *IGB* V, 5022): 215 ap. J.-C.

[27] *IGB* I^2^, 47 bis, l. 5: 221 ap. J.-C.

[ἱερωμένου] Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα τὸ [*numerus* μηνὸς ------ ἑβδόμῃ][28]

«[sous la prêtrise éponyme tenue par] le Grand Dieu Derzelas pour [*numerus*, le 7ème jour du mois de - - - - - -]»

Aux lignes 8-9 de la deuxième inscription est mentionné un prêtre du *Théos Mégas* Derzelas, qui revêt, en même temps, les prêtrises d'Athéna et d'Héraclès: ὁ πρῶτος τῶν ἐφήβων καὶ πρωτοστάτης καὶ ἐφήβαρχος Μ(ᾶρκος) Αὐρή- / λιος Ἄττης Διονυσίου, υἱὸς τοῦ αἱρεθέντος ἱερέως Θεοῦ Μεγάλου Δερζελα / καὶ Ἀθηνᾶς καὶ Ἡρακλέους, κτλ. («le premier des éphèbes, le dirigeant et le chef M(arcus) Aurélius Attès fils de Dionysios, fils du prêtre élu du Grand Dieu Derzelas et d'Athéna et d'Héraclès»).[29]

Le fait que le Grand Dieu fut chargé de la fonction de sacerdoce éponyme à plus d'une dizaine de reprises est éloquente pour l'importance de son culte.

Différentes raisons pourraient être à l'origine de cette pratique de désignation d'un dieu comme éponyme, parmi lesquelles, probablement, des difficultés financières pendant une année de crise, étant donné que cette fonction impliquait des dépenses supplémentaires pour le particulier[30], mais, comme G. Mihailov l'éditeur le relève dans son commentaire, des motifs religieux ont dû être plus importants que les motifs économiques.[31]

---

28 *IGB* I^2, 48, l. 2 - 3: 238 ap. J.-C. (?). La restitution du septième jour du mois est proposée par L. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 210 sq. (= *OMS* V, p. 240): le septième jour du mois est sacré d'Apollon, le protecteur des éphèbes.

29 Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1972, 300: «nous entendrions que l'éponymie du dieu (vs. 5) prendrait fin avec le choix de ce nouveau prêtre».

30 Les prêtres de Dionysos étaient éponymes de Dionysopolis: *IGB* I^2, 13, l. 13-15: τοῦ τε ἐπωνύ[μου / τῆς πόλεως Διον]ύσου οὐκ ἔχοντος ἱερῆ ἀφ'ἐτῶν πληόν[ων] / [παρακληθεὶς ὑ]πὸ τῶν πολιτῶν ἐπέδωκεν ἑαυτὸν, κτλ.; pour les éponymies divines cf. *supra* le chapitre *Apollon*, note 139.

31 Cf. *IGB*, I^2, 47 bis* comm: G. Mihailov estime également que le dieu était l'éponyme mais son prêtre, s'il y en avait un en même temps, exerçait la fonction d'éponyme au nom du dieu, comme dans le cas où l'empereur était déclaré éponyme, en se référant précisément à *IGB* III, 2, 1567 et *IGB* I^2, 50. En ce qui concerne la premier document d'Augusta Traiana, daté par l'éponymie de Gallien, il paraît, en effet, qu'un certain Septimius Marcianus exerçait la fonction au nom de l'empereur, mais pour ce qui est de la deuxième inscription, datée par l'éponymie de Dionysos, nous ne voyons pas ce qui prouve que c'est son prêtre qui assumait les fonctions d'éponyme.

L'image du Grand Dieu Derzelas constitue le type dominant dans le monnayage d'Odessos à l'époque impériale: il est représenté debout tenant une corne et une patère[32] ou allongé sur une *klinè* avec une corne dans la main[33]. La corne apparaît au revers d'une monnaie de Domitien.[34] L'image d'un Cavalier barbu tenant un javelot suggère une possible assimilation entre la figure du Grand Dieu et celle du Cavalier thrace ou, plus probablement, une représentation équestre de la première divinité.[35] Dès l'époque de Septime Sévère, un *kalathos* apparaît sur la tête du dieu.[36] Au droit des monnaies de Gordien III, en face du portrait de l'empereur, figure le buste du dieu barbu avec *kalathos*.

Michaelis, suivi par V. Tran Tam Tinh, identifie le dieu à *kalathos* avec Sarapis, tandis que B. Pick y voit le Grand Dieu, à cause de son attribut, la corne, figurant à son côté.[37] L'opinion de B. Pick nous paraît pertinente dans la mesure où sur certaines émissions de Gordien III le dieu égyptien apparaît sous son type iconographique habituel, le bras droit levé et tenant un sceptre dans la main gauche[38], tandis que sur d'autres dénominations, le Grand Dieu est toujours présent.[39]

La popularité de cette divinité dans le monnayage à l'époque impériale a suscité l'hypothèse de l'existence d'un temple qui lui aurait été dédié à Odessos.[40] I. Vénédikov affirme l'existence à l'époque romaine d'un temple de

---

32 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 526 - 528, n^{o} 2227 (Trajan); n^{o} 2233 (Hadrien); n^{o} 2240 (Pius); n^{o} 2247 (M. Aurèle Auguste); n^{o} 2250, XIII, 25, n^{o} 2251 (Commode); n^{o} 2259, (Sévère); n^{os} 2260 - 2264, 2271, V, 1; 2281- 2288 (Caracalla); 2289 -2302 (Géta Auguste); n^{o} 2291 - 2302 (Élagabal); 2308, 2311 (Alexandre César); 2314, Pl. V, 5, n^{o} 2318, Pl. V, 2, 2319, 2320 (Gordien III).

33 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2232, IV, 23 (Trajan); n^{o} 2239 (Hadrien); n^{o} 2244 et 2244a (Pius); n^{o} 2246 (Marc Aurèle César).

34 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2226, Pl. IV 2: corne d'abondance et grappe.

35 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2243 (Pius); n^{o} 2269, IV 25 (Sévère).

36 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2263, n^{o} 2264; n^{o} 2271, Pl. V, 1, 2 (Sévère); n^{o} 2281. Le Grand Dieu avec calathos debout = n^{os} 2282 - 86 (Caracalla Auguste); n^{os} 2289, 2290 (Élagabal).

37 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2325 - 2374; A. Michaelis, «Sarapis Standing on the Xanthian Marble in the British Museum», *JHS* 6, 1885, p. 287-318; V. Tran Tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leiden 1983, p. 54 sq., III 25, 27, 29, 29 bis du catalogue; fig. 112, 115-117.

38 Pick, Pick, «Trakische Münzbilder», p. 156; Pick - Regling, *Münzen* I, 2, Pl. XIII, 23.

39 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, Pl. V, 2.

40 M. Mircev, «À propos des temples antiques d'Odessos», *INMV* 3 (18), 1967, p. 25 et 26 (en bulgare): Mircev propose même une éventuelle identification de ce temple avec les fondations

Théos Mégas à Odessos en se référant à l'un des types de revers des monnaies de Gordien III, où est représenté un temple à quatre colonnes et, au milieu, un dieu debout, en face, habillé d'un chiton long, avec *kalathos* sur la tête, tenant dans sa main droite une patère au-dessous d'un autel et dans sa main gauche une corne.[41] À l'appui de cette hypothèse, nous voudrions ajouter le témoignage d'une inscription fragmentaire, classée par G. Mihailov parmi les *Varia et ambigua.* Le personnage mentionné dans l'inscription, et dont le nom a disparu, avait occupé les charges d'agoranome, d'archonte, et avait été élu par la *boulè* et par le *démos* néocore du Grand Dieu Derzelas.[42]

- - - - - -
.εω . . . . (.)
ἀγορανο[μή]-
σας καὶ ἄρ-
ξας πιστῶς
καὶ γενόμε-
νος Θεοῦ Με-
γάλου Δερ-
ζαλα νεωκό-
ρος ὑπὸ βου-
λῆς καὶ δή-
μου τειμῆς
[χάριν- - -]
- - - - - -

---

d'un édifice, mais l'absence de document épigraphique ou figuré ne permet pas de confirmer cette hypothèse.

41 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, nº 2360, Pl. XX, 18 et nº 2404: la figure divine n'est pas identifiée par Pick, mais pour nº 2403 où au revers est représenté le temple à quatre colonnes, le dieu au milieu est identifié par le numismate allemand avec Sarapis, décrit ainsi: un dieu debout, coiffé du *kalathos*, la main droite levée, tenant un sceptre dans la main gauche; I. Vénédikov, *La naissance des Dieux*, Sofia 1992, p. 232 (en bulgare).

42 *IGB* I^2, 230 bis*. G. Mihailov dans son commentaire exprime quelques doutes concernant le titre: νεω[κόρος?], mais, d'après la photo, il se lit clairement. Cf. Z. Goceva, «Organization of religious life in Odessos», *Kernos* 9, 1996, p. 125 à propos de ce doute: «... Professor Georgui Mihailov expressed certain doubts about its interpretation, probably due to the rather unusual use of that definition for that late epoch. Apparentely, this is not a case of the use of the term *neokoria* in its usual Roman connotation, but rather a much older Greek tradition of the use of the title not in connection with the cult of the Emperor, but as a servant of the cult of Theos Megas Derzalas.»

«… après avoir été agoranome et après avoir exercé de façon honnête la charge d'archonte, et être devenu néocore du Grand Dieu Derzelas par décision du Conseil et de l'Assemblée en considération de l'honneur (qui s'attache à lui) - - »

Dans les dictionnaires le titre de néocore est d'habitude interprété comme désignant une fonction inférieure dans la hiérarchie d'un temple: gardien ou sacristain.[43] Dans un article consacré à une épigramme dédicatoire sur l'offrande d'un néocore érétrien, D. Knoepfler a repoussé d'une façon convaincante cette interprétation de la néocorie et sur la base de nombreux exemples épigraphiques a démontré que, dans plusieurs cas, il s'agissait d'une fonction très honorifique, qui impliquait aussi une aisance financière.[44] L'auteur relève également que c'étaient surtout les sanctuaires les plus importants des cités, voire le plus important, qui avaient besoin d'un néocore pour en prendre soin et pour officier aux côtés d'un prêtre ou d'une prêtresse.[45] L'inscription d'Odessos vient confirmer cette thèse, puisqu'il en ressort que le néocore du Grand Dieu était investi dans sa fonction par une décision du Conseil et de l'Assemblée du peuple. L'existence d'un temple du Grand Dieu à Odessos, où son culte était de première importance, semble ainsi parfaitement justifiée et on peut espérer que de prochaines trouvailles viendront la confirmer définitivement.

Les monnaies du règne de Gordien III nous apprennent également qu'une grande fête agonistique était organisée en l'honneur de cette divinité poliade d'Odessos: au droit le portrait du Grand Dieu côtoie celui de l'empereur et au revers apparaît une couronne de victoire avec deux branches de palmier et le nom de la fête: ΔΑΡΖΑΛΕΙΑ.[46] Une base de statue en marbre de l'époque impériale a conservé la dédicace en l'honneur d'un certain Claudius Aquila qui

---

43 Cf. *LSJ s.v.* νεωκορέω, νεωκόρος: «warden of a temple as a sacred officer, sacristan... Prob. derived from κορέω, sweep, the orig. sense being prob. temple-sweeper, cf. Eur. *Ion* 115, 121, 795 (where the word does not occur)» etc., mais cf. *ibidem* la référence à Suda où est dit explicitement le contraire: ὁ τὸν νεὼν κοσμῶν . . , ἀλλ' οὐχ ὁ σαίρων; Frisk, *s.v.* ναός: ναόκορος, νακόρος, νεω -(νεο)κόρος: «Tempelaufseher»; Chantraine, *DE*, *s.v.* κορέω: «gardien d'un temple» etc.; Hanell, *RE* XVI, 1935, col. 2422-2428. *s.v.* Neokoroi; E. Beurlier, in: Daremberg - Saglio, *DA* IV 1, 55 sq., *s.v. neokoros*.

44 D. Knoepfler, «Le tronc à offrandes d'un néocore érétrien», *Antike Kunst* 41, 2, 1998, p. 101-115, en particulier p. 109-110 avec bibliographie.

45 *Ibid*. p. 114.

46 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2370-2372, Pl. V, 3. Les n^{os} 2368, 2369 sont pareils mais il manque la légende.

avait rempli, parmi d'autres magistratures, celle d'«agonothète des concours pentétériques» assimilés avec raison par G. Mihailov aux Δαρζάλεια connus grâce aux monnaies.[47]

Deux prêtres de *Théos Mégas* nous sont connus par des épitaphes de l'époque romaine. Les deux avaient compté parmi les citoyens influents d'Odessos. Le premier a été médécin principal et gymnasiarque, et avait été distingué par les titres de *dèmophilètos* et d'*aristeus*.[48] Le titre d'euposiarque, porté par le défunt de la deuxième épitaphe, qui apparaît dans d'autres inscriptions des cités grecques du Pont Gauche ainsi que d'Asie Mineure, a été interprété en deux sens différents. D'une part, comme une variante d'εὐβοσιάρχης, dérivé d'εὐβοσία, «abondance», il désignerait «un fonctionnaire préposé à l'approvisionnement de la ville».[49] Indépendamment, dans des inscriptions provenant d'Odessos et de Tomis et émanant d'associations cultuelles, s'impose, d'autre part, la signification de «responsable des banquets sacrés».[50]

---

47 *IGB* I^2, 63 bis avec le comm.: ᾽Αγαθῆι τύχηι. / Κλαύδιον / ᾽Ακύλαν / τὸν ἀπὸ προγόνων ἀσύν- / κριτον γενόμενον ἀγωνο- / θέτην τῶν μεγάλων πεντα- /ετηρικῶν ἀγώνων, κτλ. «À la bonne fortune! À Claudius Aquila, devenu par ses ancêtres incomparable agonothète des grands concours penthétériques, etc.»

48 *IGB* I^2, 150: ᾽Ασκληπιάδης ᾽Απελλᾶ τοῦ Δημητρίου ἀρχιατρός / καὶ δημοφίλητος καὶ ἱερεὺς Θεοῦ Μεγάλου καὶ γυμνασίαρχος / καὶ ἀριστεύς, κτλ. «Asklépiadès fils d'Apellas fils de Démétrios, médecin principal, et «aimé par le peuple» (titre honorifique), et prêtre du Grand Dieu, et gymnasiarque, et «noble» (titre honorifique) etc.». Pour δημοφίλητος et ἀριστεύς cf. *LSJ*, *s.v.* avec des références épigraphiques et le commentaire de Mihailov avec une bibliographie. Le δημοφίλητος est attesté par cette seule inscription.

49 *IGB* I^2, 186 ter*: [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος] / ἱερεὺς Θεοῦ Μεγάλου καὶ εὐποσιάρχης κτλ. «[Un tel fils d'un tel] prêtre du Grand Dieu et euposiarque.» Cf. L. Robert, *BCH* 52, 1928, p. 415-416 (= *OMS* II, p. 886 - 887); les opinions dans le même sens sont exprimés par Oehler, *RE* I 2, 1894, col. 2320; Waser, *RE* VI 1, 1907, col. 858 - 860, *s.v.* Eubosia; Chr. Habicht, *Die Inschriften von Pergamon III. Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969, p. 80. Dans ce sens doit être interprétée, par exemple à Odessos, *IGB* I^2, 131 et à Tomi, *ISM* II, 79.

50 J. et L . Robert, *Bull. ép.* 1948, 157; 1952, 93; 1950, 259; G. Mihailov, *IGB* I^2, 167, suggère qu'il s'agit de deux mots différents, et non simplement de deux graphies du même mot: «sed εὐβοσιάρχην (ex εὐβοσία) et εὐποσιάρχην (ex εὐποσία) simul exstitisse censeo, quorum alter σιτωνία curabat, i.e. «curator annonae» ut εὐθηνιάρχης erat, et alter cenis sacris collegiorum quorundam praesidebat». Comme fonction dans les associations cultuelles, «responsable des banquets sacrés», le terme est attesté à Odessos: *IGB* I^2, 51 et 167; Tomis: *ISM* II, 82 b, l. 15-16; Callatis: *ISM* III, 32, l. 7 avec le commentaire.

Dans le cas de ce prêtre du Grand Dieu, c'est la deuxième signification qui nous semble la plus naturelle mais sans pour autant exclure la première.

L'image d'un dieu barbu, allongé sur une *klinè* et tenant une corne d'abondance, apparaît sur un peson de plomb d'Odessos ou de Dionysopolis, daté de la fin du II^e^ - début du I^er^ siècle av. J.-C.[51]

2. *Théos Mégas* à Dionysopolis

L'existence de témoignages sur le culte du Grand Dieu à Dionysopolis ne saurait surprendre, vu la proximité entre cette cité et Odessos. Le décret en l'honneur d'Acornion, daté de 48 av. J.-C., nous apprend, par le biais d'une restitution très convaincante de G. Mihailov, que le bénéficiaire du décret avait assumé, parmi d'autres sacerdoces, celui du Grand Dieu[52]:

ἱερεύς τε γενόμεν̣[ος]
[- ? τοῦ Θεοῦ Μεγ]άλου τάς τε πομπὰς καὶ τὰς θυσίας [ἐ]-
[πετέλεσε λαμπρ]ῶς καὶ τοῖς πολίταις μετέδωκεν̣ τ̣[ῶν]
[κρεῶν] κτλ.

«… et devenu prêtre du *Théos Mégas*, il a organisé des processions et des sacrifices d'une façon somptueuse, et il a distribué la viande (des victimes sacrificielles) aux citoyens; etc.»

Cette inscription fournit des informations très précieuses concernant la figure du Grand Dieu. Elle nous apprend — à moins qu'une nouvelle restitution probante ne soit proposée pour les ll. 9-12 — qu'on ne célébrait pas le Grand Dieu, pour le moins jusqu'à l'époque hellénistique tardive, ni comme équivalent de Sarapis, ni comme un des Grands Dieux de Samothrace, dont les prêtrises avaient été exercées séparément par Acornion.[53]

Le Grand Dieu doit être aussi reconnu, très probablement, sur certaines monnaies de Dionysopolis de l'époque impériale: un dieu barbu y apparaît, la

---

51 L. Lazarov, «Die Bleigewichte von Odessos», *Talanta* 24-25, 1992-93, p. 77-84; cf. *SEG* XLIII, 490 (trouvé dans l'établissement hellénistique près du village de Rogacevo, entre Odessos et Dionysopolis, mais plus proche d'Odessos).

52 *IGB* I^2^, 13, l. 9-10.

53 *Ibid.*, l. 12: [τῷ τε Σαρ]άπει λαχὼν ἱερεὺς κτλ. et l. 19-20: θεῶν τε τ[ῶ]ν ἐν Σαμοθρᾴκ[ῃ] / [στέφα]νον ἀνειληφὼς διὰ βίου κτλ.

tête tournée à gauche, le corps vu de face, habillé en chiton long, tenant dans la main gauche une patère au-dessus d'un autel, une corne d'abondance dans la main droite.[54] B. Pick suppose également que le portrait du dieu barbu à *kalathos* qu'on voit à côté de celui de l'empereur sur des monnaies de Gordien III pourrait être celui du Grand Dieu. Le numismate allemand souligne néanmoins que l'absence de son attribut, la corne, rend l'identification avec Sarapis plus plausible, étant donné que le dieu égyptien est précisément à reconnaître au revers d'une de ces monnaies.[55]

3. Témoignages incertains sur *Théos Mégas*

3. 1 *Théos Mégas* à Tirizis?

De Tirizis, aux environs de Bizoné, provient une inscription fragmentaire, datée du IIe siècle av. J.-C.[56] On évoquera pour notre étude le relief au-dessus de l'inscription, représentant un dieu barbu, habillé en chiton long, assis à gauche sur un tas de pierres ou de blocs de rocher, tenant dans sa main droite levée et pliée une corne vers sa bouche, et dans sa main gauche, selon la description de l'éditeur K. Banev, un petit objet rectangulaire.[57] Dans la partie gauche du relief, trois adorants, représentés plus petits, se dirigent vers lui avec deux mains levées au niveau de la poitrine en geste de supplication. L'éditeur du document définit la corne dans la main du dieu comme «corne

---

54 Pick, *op. cit.*, p. 129, nº 376 (Commode); 381, Pl. XIII, 24 (Sévère Alexandre): Pick, *ibidem* p. 134, décrit le dieu avec calathos mais nous n'en voyons pas un sur la photo de la Planche XIII, 384 (Gordien III).

55 Pick, *op. cit.*, p. 129, nos 385 - 404. Cf. le nº 386 avec Sarapis au revers.

56 *IGB* V, 5004 bis: ’Αθήνων ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ Θεμιστώνα-/ [κτ]ος καὶ Τιμώνακτος ΜΑΧΙΟΠΑΔΙ..Ρ - (Cette inscription en particulier est éditée par K. Banev et non par Mihailov).

57 Selon l'opinion de M. Oppermann, exprimée dans sa communication au *Second International Congress on Black Sea Antiquities*, Ankara, 2-9 septembre 2001, le dieu tient dans sa main droite la cuisse d'un animal. La photo dans *IGB* V ne nous permet pas de nous prononcer. La représentation d'un dieu-symposiaste fait penser, évidemment, à Héraclès. L'absence des attributs habituels d'Héraclès rend néanmoins cette identification peu probable, comme l'admet M. Oppermann lui-même.

d'abondance» et reconnaît dans la figure divine le Grand Dieu Darzalas.[58] À notre avis, à en juger d'après la photo, il ne s'agit pas d'une corne d'abondance, l'attribut bien connu du *Théos Mégas* des monnaies d'Odessos, mais d'un rhyton. Cependant, l'identification avec le Grand Dieu nous paraît admissible sur la base des similitudes iconographiques avec les autres représentations de cette grande divinité d'Odessos. Z. Goceva exprime des doutes légitimes quant à la possibilité d'affirmer l'existence du culte du Grand Dieu à Tirizis sur la base de ce monument seul, et pense plutôt à une consécration privée de la part des citoyens d'Odessos qui y résidaient.[59] Il est effectivement difficile, faute d'autres témoignages, d'accepter ou d'exclure l'existence de ce culte à Tirizis. **(Planche XVI, *fig.* 1)**

3.2 *Théos Mégas* à Istros?

À Istros, à la différence des témoignages abondants d'Odessos, il n'y a qu'un seul document qui pourrait témoigner du fait que le Grand Dieu était vénéré dans cette cité pontique. Des fragments de marbre d'un petit temple dorique *in antis* ont été retrouvés dans le *téménos* d'Istros: certains blocs de l'architrave, du fronton et de la corniche seraient restés presque intacts, d'après les éditeurs, à l'endroit même où ils étaient tombés lors de la destruction de l'édifice, tandis que les pièces plus petites étaient remployées dans les maisons romaines construites après la destruction de la zone sacrée. Une inscription sur l'architrave indique que le temple a été consacré au Grand Dieu par un citoyen de Thasos:

[Π]εισίστρατος Μνησιστράτου Θάσιος Θεῶι Μεγάλωι
[ἐ]πὶ ἱέρεω Ξενοχάρους τοῦ ’Απολλωνίου.

«Peisistratos, fils de Mnésistratos, Thasien (a consacré cet édifice) au Grand Dieu sous l'éponymie du prêtre Xénocharès fils d'Apollonios.»

Sur la base des données stratigraphiques, de l'aspect du support des fragments et des caractéristiques paléographiques de l'inscription, les éditeurs

---

58 *Ibid.* comm.

59 Goceva, «Le culte du Grand Dieu dans les colonies grecques sur la côte occidental du Pont-Euxin», p. 91-100 (en bulgare), en particulier p. 93 .

datent l'édifice du III^e siècle av. J.-C.; il s'agit donc du plus ancien document des cités du Pont Gauche où figure la mention du «Grand Dieu».[60] La datation a été confirmée ultérieurement sur la base des particularités stylistiques des fragments, par l'étude approfondie de l'architecture du temple menée par M. Margineanu-Cârstoiu.[61] La provenance du marbre n'est pas assurée, bien que les éditeurs aient supposé qu'il venait de Thasos. En ce qui concerne les relations commerciales entre Istros et Thasos à cette époque, elles se confirment par la quantité non négligeable de timbres amphoriques thasiens découverts à Istros.[62]

La divinité figurant sur le type de revers le plus fréquent du monnayage d'Istros de l'époque impériale, un cavalier barbu, représenté à partir du règne de Septime Sévère avec un *kalathos*, marchant au pas vers la droite pourrait être comparée, ou même identifiée, mais sans aucune certitude, avec le Grand Dieu. Un bâton figure derrière le cavalier sur lequel est représenté un oiseau tourné vers la droite, et, devant lui, sous la jambe levée du cheval, se trouve d'ordinaire un autel. Sur les premières monnaies et sur certaines des dernières de ce type, le cavalier tient une corne d'abondance dans sa main droite.[63] Malgré la présence du *kalathos*, B. Pick écarte la possibilité, vu l'absence de parallèles iconographiques, qu'il s'agisse de Sarapis représenté en cavalier et préfère l'interpréter comme un θεὸς ἐπιχώριος, qui appartient «zu jenem Kreise von Figuren, für welche die gemeinsame Bezeichnung ''thrakischer Reiter'' gebräuchlich ist oder Heros . . .».[64]

L'absence, jusqu'ici, de témoignages explicites, à l'exception de la consécration remarquable du Thasien, nous empêche de déterminer avec sûreté la place occupée par le culte du Grand Dieu dans le panthéon d'Istros. Dans un article consacré au même document, A. Suceveanu rejette vivement la possibilité qu'il s'agisse à Istros du même dieu-protecteur qu'à Odessos, et

---

60 G. Bordenache, D.M. Pippidi, «Le temple du ΘΕΟΣ ΜΕΓΑΣ à Istros», *BCH* 83, 1959, p. 455-465, fig. 1, 2; *ISM* I, 145.

61 M. Mârgineanu-Cârstoiu, «Der Theos Megas Tempel von Histria. Die Architektur», *Dacia* N.S. 33, 1989, 1-2, p. 79-110, en particulier p. 86 et 96. L'auteur souligne l'incertitude que le temple soit aménagé entièrement en marbre: *ibid*. p. 98 n. 62 et p. 99.

62 V. A. Avram, *Histria* VIII. *Les timbres amphoriques. 1. Thasos*, Bucarest-Paris, 1996.

63 Pick, *Münzen* I, 1, p. 157 - 158: n^os 485 (Pius), 490, 491 (Commode): le Cavalier est sans calathos et tient une Corne; n^os 492, Pl. III, 8, 493, 494 (Sévère); 503 (Caracalla et Domna), 504 (Caracalla); 509, 510 (Élagabale); 516, Pl. III, 9 (Sévère Alexandre); 524, 525, 526 (Gordien et Tranquillina).

64 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 157.

propose, en guise d'hypothèse, un «*scenario*» pour expliquer l'absence d'un théonyme suivant le nom générique *théos mégas*. Son hypothèse le mène à imaginer que le nom de dieu a été omis volontairement: il s'agissait selon lui d'une divinité récemment introduite dans le panthéon d'Istros, Sarapis ou Hélios. Sa proposition reste pour l'instant difficile à soutenir faute d'indices précis.[65]

Il n'est peut-être pas dépourvu d'intérêt de compléter les possibilités d'identifier le «Grand Dieu» de la consécration du Thasien en rappelant qu'à Istros l'appellation *théos mégas* est attestée dans un autre document: Dionysos est qualifié ainsi dans une dédicace des hymnodes du III^e^ siècle ap. J.-C.[66]

En ce qui concerne l'interprétation du cavalier des monnaies de l'époque impériale, sa barbe et la corne d'abondance qu'il tient, ne constituent pas, à nos yeux, une preuve suffisante pour l'identifier à la divinité principale d'Odessos. Nous sommes plutôt portés à attribuer ces représentations, à la suite de Pick, au groupe des monuments du Cavalier thrace. Donc, si nous acceptons, vu la proximité d'Odessos, que le Thasien Pisistratos a pu consacrer son temple au même Grand Dieu, connu par des monnaies et des inscriptions d'Odessos, nous devons nécessairement admettre que cette divinité occupait une place très secondaire parmi les cultes istriens.

3.3 *Théos Mégas* à Tomis?

À Tomis la vénération du Grand Dieu n'est pas attestée épigraphiquement. Le portrait d'un dieu barbu, avec un bandeau dans les cheveux, qui apparaît au droit des monnaies autonomes du III^e^ et de la première moitié du II^e^ siècle av. J.-C., est identifié par K. Regling comme celui du Grand Dieu.[67] Le numismate allemand suppose cependant un fait de syncrétisme entre le Grand Dieu et Zeus, soulignant qu'au revers de certaines émissions avec le dieu barbu apparaissent les attributs de Zeus, un aigle entouré d'une couronne de chêne,[68]

---

65 A. Suceveanu, «Le "Grand Dieu" d'Histria», *Ktèma* 24, 1999, p. 271-282: l'auteur lie cet «oubli» de la gravure du nom avec les événements politiques du III^e^ s. av. J.-C. et avec d'éventuels soucis éprouvés par les Istriens à introduire un culte proptolémaïque, celui de Sarapis, après la bataille de Cos. Cf. également *infra* le chapitre *Hélios*, p. 261.

66 *ISM* I, 100, l. 4.

67 Pick - Regling, *Münzen* I, 2. p. 598 - 600: n^os^ 2407-2424, Pl. V, 7, 2440 - 2455, Pl V, 9, 8.

68 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 599 - 600: n^os^ 2407 - 2424.

et qu'une couronne remplace le bandeau dans les cheveux du dieu sur un des exemplaires connus.[69] Pour deux monnaies tomitaines de l'époque impériale, le type de droit offre le portrait du dieu barbu avec un bandeau dans les cheveux, tandis qu'au revers figure un aigle entre les bonnets des Dioscures. Sur une autre émission, avec la même image au revers, le dieu au droit porte une couronne.[70] L'image d'un Dieu cavalier barbu apparaît seulement sur une des monnaies de Tomis: il est figuré au pas vers la gauche avec une corne d'abondance.[71] Cette divinité est interprétée par K. Regling comme le résultat d'un triple syncrétisme entre le *Théos Mégas*, Zeus et le Cavalier thrace, étant donné que l'image de ce dernier se rencontre aussi sur des reliefs et dédicaces de Tomis.

À notre avis, les monnaies avec le portrait du dieu barbu ne nous permettent pas d'affirmer l'existence du culte du *Théos Mégas* à Tomis. Les attributs de Zeus sur une grande partie de ces monnaies rendent l'identification du portrait avec ce dernier beaucoup plus probable.

3.4 *Théos Mégas* à Mésambria?

Toute attestation de culte du Grand Dieu, à notre connaissance du moins, manque pour les autres cités grecques du Pont Gauche. C'est seulement pour Mésambria qu'un indice incertain pourrait nous être fourni par l'inscription fragmentaire trouvée à environ 60 km au sud de Mésambria, à l'intérieur du pays, près du village moderne de Zvezdec, à condition que l'on adhère à la restitution des premières lignes conservées, proposée par l'éditeur[72]:

- - ΛΕΙ- -
ΜΕ̣Ο̣ΕΝΒ --
ΝΩΝ Μεγ[ά-]
λῳ Θεῷ̣ [ἀνέθη-]
κα εὐχαρ[ιστή-]
[ριον].

---

69 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 600, n^{o} 2447.

70 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 600: n^{os} 2503, 2504 et n^{o} 2505, Pl. VI, 3.

71 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2659, Pl. VI, 28 (Marc Aurèle César).

72 *IGB* III, 1, 1855 et comm. (trouvée dans le village moderne Zvezdec): [τῶν πο]λει[τῶν] *sive* [τῇ̣ πο]λει [τῶν] Μεσ̣ενβρ̣[ια]νῶν (forma vulgata).

«[Untel] des Mésambriens ? j'ai dédié au Grand Dieu en action de grâce.»

Bien entendu, ce document est trop mutilé pour permettre d'affirmer que *Théos Mégas* était vénéré aussi à Mésambria.

4. *Théos Mégas* Darzalas dans le pays thrace

Parmi les témoignages concernant le culte du Grand Dieu, il convient de citer encore quatre documents de l'époque romaine, provenant des localités éloignés à plus de 100 km du littoral, à savoir du territoire compris entre Nicopolis ad Istrum et Marcianopolis en Mésie Inférieure. Sur une plaque de marbre portant une dédicace au dieu Darzalas, figure une représentation très similaire aux monnaies d'Odessos: un dieu debout, barbu, habillé en chiton long, tenant de sa main gauche une patère au-dessus d'un autel flamboyant, et de sa main gauche, une corne d'abondance. Le dédicant porte un *cognomen* romain, Turbo[73]: **(Planche XVIII, *fig.* 1)**

[K]υρίῳ Δαρζαλᾳ Τ̣ούρβων
Au-dessous du relief:
βου(λευτὴς) εὐχαριστήριν ἀνέ-
[θ]ηκεν.
«Au Seigneur Darzalas, Turbo (étant) *bouleutès* a consacré en action de grâce.»

Une autre dédicace est inscrite sur la partie inférieure d'un relief du Cavalier thrace[74]:

Θεῷ ἐπηκόῳ Δερζει Αἴλιος Διογέ-
νης ἱππικὸς εὐξάμενος ἀνέθηκα.
«Au Dieu Derzis qui prête l'oreille, le chevalier Aelius Diogénès que je suis ai dédié à la suite d'un vœu.»

---

73 *IGB* II, 768 (trouvée dans la région des villes modernes Târgoviste ou de Sumen, Bulgarie de Nord-Est).

74 *IGB* II, 770 = *CCET* II, 2, 444 (trouvée au village moderne de Plastina, dép. de Târgoviste).

Un Cavalier barbu, tenant une corne d'abondance est représenté sur un relief provenant de la même région, son cheval chargeant contre un autel, et son chien pourchassant un gibier (sanglier, d'après les éditeurs).[75]

Sur une stèle de marbre rectangulaire, arquée, figure dans la partie gauche une déesse debout, tenant une patère de sa main droite, un sceptre de sa main gauche. Elle est vêtue d'un chiton ceinturé et d'un *himation*, coiffée d'un *kalathos*. Dans la partie droite de la stèle on voit un dieu debout, barbu, habillé en chiton et *himation*, coiffé de *kalathos*. Il tient une patère de sa main droite au-dessus d'un autel, et une corne d'abondance de sa main gauche. La stèle porte dans sa partie inférieure une dédicace en latin émanant d'un prêtre de la Mère des Dieux aux associations des *dendrophori* et des *dumopiretae*.[76]

5. *Théos Mégas*: problèmes d'interprétation

La figure remarquable et spécifique du Grand Dieu a fait l'objet de multiples interprétations. Le problème de l'origine et de la nature de son culte a engendré diverses hypothèses sans qu'aucune n'ait pu le résoudre de façon certaine. Il y a un point, néanmoins, sur lequel les positions s'accordent: la nature chthonienne de la divinité, qu'exprime le type iconographique adopté pour ses représentations.

Au cœur du débat se situe la question de l'origine — grecque ou thrace, ou syncrétique — de ce culte chthonien.

Pour B. Pick, l'appellation *Théos Mégas* était une dénomination euphémique donnée au «Herrscher der Unterwelt», au Pluton grec. En se référant aux traits iconographiques, il souligne que la façon dont le dieu est représenté sur les bronzes d'Odessos, à savoir en position couchée, est typique des divinités chthoniennes, alors que son attribut, la corne, caractérise ces mêmes divinités dans leur aspect de dispensatrices de richesses.[77] Le Grand Dieu est ainsi rapproché par Pick du *Théos* anonyme du culte éleusinien, et la déesse qu'il

---

[75] *CCET* II, 1, 379, III^e^ s. ap. J.-C. (du village moderne de Mogila, dép. de Sumen).

[76] G. Kazarow, «Antike Denkmäler in Bulgarien», *AA* 2/3, 1927, n^o^ 26 (= Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, p. 73, n^o^ 4): L. Oppius Maximus sacerdos M(atris) D(eum) dendrophoris et dumopiretis d(edit) d(edicavit).

[77] Sur ce type iconographique caractéristique des monuments athéniens cf. Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*, p. 12; Scherer in: Roscher, *Lexikon. s.v.* Hades; J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922, p. 356.

reconnaît au droit des bronzes anciens d'Odessos de sa parèdre, *Théa*.[78] À l'appui de cette thèse, B. Pick évoque aussi la présence du culte de Déméter et Koré à Odessos, dont les images se retrouvent sur des bronzes de la cité après le milieu du IIe siècle av. J.-C. Le Grand Dieu, représenté avec *Théa* avant 150 av. J.-C., avec Déméter et Koré après 150 av. J.-C., auraient été vénérés à Odessos dans un temple commun de *Théos Mégas* et des *Théai Mégalai*, identifié par Pick au *Samothrakion*, connu par un décret honorifique des IIIe-IIe siècles av. J.-C.[79] Pick suppose qu'Hermès aussi était vénéré dans le même temple, puisque son image apparaît à la même époque au droit des monnaies qui portent au revers la corne d'abondance. Le nom thrace que le dieu a reçu à l'époque romaine ne met pas en doute, d'après l'auteur allemand, l'origine grecque, et en particulier, éleusinienne du culte.[80] Le Cavalier barbu avec la corne des monnaies d'Odessos est interprété par Pick comme représentation de la divinité thrace qui, par assimilation, a repris l'attribut du Grand Dieu.[81]

Une opinion différente est soutenue par M. Rostovtzeff qui relève le mélange extraordinaire, sur les côtes de la Mer Noire, entre des éléments indigènes avec une conscience religieuse grecque[82], et souligne que les caractéristiques iconographiques par lesquelles se distinguaient les divinités chthoniennes grecques étaient adoptées pour la représentation d'un grand dieu chthonien thrace. À l'appui de sa thèse, l'historien russe évoque l'appellation thrace du dieu, connue par des inscriptions de l'époque romaine, ainsi que son syncrétisme avec le Cavalier thrace révélé par les monnaies et les reliefs. La déesse qui apparaît au droit des bronzes d'Odessos en compagnie du dieu couché, est interprétée par Rostovtzeff comme l'hypostase féminine de la même grande divinité thrace. Le savant russe cherche l'origine de l'image qui a traduit en langage iconographique grec un culte chthonien indigène, dans la grande cité pontique de Sinope, où il présume l'existence d'une ancienne

---

78 Pick, *art. cit.*, p. 158-162, en particulier p. 160 et no 79; *Id.*, *Münzen*, I, 2, 523. Cf. le relief de Lysimachidès, *LIMC* VIII, *s.v.* Theos et Thea, 3 (= *LIMC* IV Add., *s.v.* Déméter, 385) où dans la partie droite est représenté le couple divin de Théos et Théa: la déesse est assise au bout de la *klinè* et le dieu barbu est allongé, tenant une phiale dans sa main gauche et dans la main levée un rhyton en forme de tête d'animal. Les similitudes avec l'image du *Théos Mégas* des monnaies d'Odessos sont manifestes. **(ici Planche XIX, *fig.* 2)**

79 *IGB* I2, 42, l. 11.

80 Pick, *art. cit.*, p. 157.

81 L'opinion de Pick concernant le Cavalier est suivi par Kazarov, *RE* XV, 1932, col. 226-230, *s.v.* Μέγας θεὸς Ὀδησιτῶν.

82 Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*, p. 4.

divinité chthonienne, qui aurait été à la base de la création par les «théologiens» alexandrins de la divinité syncrétique Sarapis.[83]

Plus proche de la position de Rostovtzeff que de celle de Pick est le point de vue de H. Hemberg, qui admet également que la représentation du Grand Dieu sous un type iconographique hellénique n'implique pas qu'il soit une divinité grecque authentique: le contraire serait suggéré par son nom thrace, Derzelas/Darzalas, ainsi que par l'appellation même de *Théos Mégas*. Selon Hemberg, le cavalier barbu n'a pas simplement repris l'attribut du Grand Dieu, mais constitue réellement la même divinité. Au lieu de chercher un lien avec les cultes d'Éleusis, Hemberg préfère chercher la trace des Grands Dieux de Samothrace, en évoquant les rapports entre le sanctuaire et Odessos, ainsi que les autres cités du Pont Gauche. Hemberg donc estime que le *Théos Mégas* d'Odessos a été assimilé au plus vieux des *Théoi Mégaloi*.[84] Il identifie le dieu barbu des monnaies de Tomis au plus âgé des Grands Dieux de Samothrace, tandis que le portrait juvénile avec un bandeau dans les cheveux représenterait le plus jeune des *Théoi Mégaloi*.[85]

Le dieu barbu avec *kalathos* des monnaies impériales d'Odessos a été identifié avec Sarapis par A. Michaelis, suivi par Tran Tam Tinh.[86]

Z. Goceva quant à elle, insiste d'abord sur l'identification erronée du Grand Dieu d'Odessos — divinité dont l'introduction dans le panthéon de la cité elle situe vers le II^{e} siècle av. J.-C. — à la divinité thrace, vénérée dans la région de la Thrace de Nord-Est, Derzelas/Darzalas. À l'époque romaine cette dernière aurait été assimilée au Grand Dieu d'Odessos en raison de l'influence accrue de la population thrace dans la cité grecque. L'historienne bulgare cherche les racines de la divinité protectrice d'Odessos en Asie Mineure.[87]

J. Zelazowski, pour sa part, maintient aussi qu'on ne doit pas chercher le culte du *Théos Mégas* au-delà de l'époque de son attestation sur les tétradrachmes et exprime l'hypothèse qu'il s'agit d'une divinité créée à l'époque hellénistique, à l'instar de Sarapis.[88]

Au sein de cette palette d'opinions, il nous semble important de relever qu'en dépit du fait qu'aucune des attestations du nom n'est plus ancienne que

---

83 Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891,* p. 14 et p. 24.

84 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 224-231, en particulier p. 226-227.

85 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 228; cf. Pick - Regling, n^{os} 2455, Pl. V, 9 et 2457, Pl. XXI, 2.

86 A. Michaelis, *loc. cit*, Tran Tam Tinh, *loc. cit. supra* note 37.

87 Goceva, «Le culte du Grand Dieu dans les colonies grecques sur la côte occidentale du Pont-Euxin».

88 Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques».

l'époque hellénistique — ce qui est l'argument le plus solide en faveur d'une création ou introduction tardive de ce culte — sa position dominante dans le panthéon d'Odessos implique, à notre avis, une origine plus ancienne. Il ne fait pas doute qu'il s'agit d'une divinité de nature chthonienne, ce qui explique les analogies avec Pluton, Sarapis et le Cavalier thrace. L'«anonymat» exprimé par l'appellation trop commune de «Grand Dieu», le rapproche des Dieux de Samothrace, mais ce fait ne suffit pas en lui-même à justifier la thèse que *Théos Mégas* d'Odessos comptait parmi ces derniers.[89] C'est de l'opinion de Rostovtzeff que se rapproche le plus notre position. À nos yeux, *Théos Mégas* était à l'origine une divinité locale chthonienne, protectrice, que les Grecs ont adoptée dès leur arrivée. Il est probable que cette divinité n'occupait qu'une place secondaire dans le panthéon de la cité à l'époque classique, quand le culte principal, comme dans les autres colonies de Milet, devait être celui d'Apollon; et c'est seulement à l'époque hellénistique que *Théos Mégas* gagna en popularité. C'est alors au plus tard, que ce dieu indigène reçut l'appellation de Grand Dieu et les traits iconographiques des divinités grecques chthoniennes. Mais, selon nous, on ne peut pas affirmer que c'est à cette époque seulement qu'il fut créé ou importé. La présence de l'ethnique à côté de son image sur les tétradrachmes prouve, sans contestation possible, que nous avons affaire à la divinité patronne d'Odessos, et une telle importance indique une divinité aux racines anciennes. Or, les exemples donnés par Pick des émissions monétaires dédiées aux divinités titulaires de Maronée et Thasos, concernent toutes des cultes anciens.[90] Il est donc légitime de se poser la question de savoir à l'occasion de quel événement, au cours de l'époque hellénistique ou romaine, cette divinité a pu gagner de l'importance. On ne peut se livrer qu'à des conjectures pour l'instant et l'on peut seulement supposer que ce fut à l'issue d'une crise, probablement de caractère militaire. Et s'il nous est permis de faire preuve d'imagination, on peut entrevoir dans cette «apparition» du Grand Dieu au II^{e} siècle av. J.-C. une «théophanie», pareille à celle de Phosphoros à Byzance.[91] Nous sommes, toutefois, obligée de reconnaître qu'aucun témoignage pour le moment ne vient appuyer cette supposition.

---

89 Cf. Hemberg, *Die Kabiren*, p. 29 sq. discussion de l'épithète μέγας; Hérodote (II, 52) dit que les Pelasges, c'est-à-dire les peuples préhelléniques, ne donnaient pas de noms à leurs divinités.

90 Cf. *supra* note 3.

91 Sur la légende de l'apparition salvatrice de Phosphoros lors du siège de Byzance par Philippe II v. Robert, *Stèles funéraires*, p. 155.

En ce qui concerne la question de savoir si le *Théos Mégas* Darzalas était la même divinité que celle des tétradrachmes du II^e siècle av. J.-C. il nous semble incorrect d'affirmer qu'Odessos avait adopté une nouvelle divinité patronne à l'époque romaine.[92] Il s'agissait sans doute du même Grand Dieu, assimilé à une divinité vénérée par les Thraces occupant l'actuelle Bulgarie du Nord-Est. Il ne faut pas négliger le fait que dans toutes les cités du Pont Gauche on remarque une continuité des cultes principaux entre l'époque autonome et l'époque romaine. Apollon *Iètros*, le dieu protecteur d'Istros et d'Apollonia, ne cède pas son rôle de divinité principale à l'époque romaine. Apollon et Dionysos continuent à être vénérés comme les divinités poliades dans les colonies mégariennes. Pourquoi donc penser que les Odessitains auraient remplacé leur ancien protecteur par un nouveau dieu? Il est vrai que l'on ne sait pratiquement rien concernant la divinité thrace Derzelas/Darzalas. Ce qui nous semble évident, c'est que les Odessitains y ont vu des caractéristiques et des fonctions analogues à celles de leur Grand Dieu pour adopter ce théonyme et, probablement, la raison est à chercher dans l'influence accrue de la population thrace au sein de la cité à l'époque romaine.

En conclusion, il est important de rappeler que d'après la documentation dont on dispose à présent, le culte du Grand Dieu est attesté avec certitude seulement à Odessos et, probablement, à Dionysopolis. La possibilité qu'il ait eu des adeptes dans les autres cités du Pont Gauche ne saurait, bien entendu, pas être écartée.

---

92 C'est l'opinion d'A. Suceveanu, *art. cit.*, p. 275, rappelant le fait que c'est uniquement le relief de Târgoviste qui atteste un lien entre le théonyme Darzalas, attesté épigraphiquement, et l'image du Grand Dieu connu par les monnaies.

Dieux de Samothrace

Le culte des Grands Dieux de Samothrace est attesté par des inscriptions de l'époque hellénistique pour la plupart des cités grecques de la rive occidentale du Pont-Euxin.

Un décret honorifique d'**Istros**, daté du III^e^ siècle av. J.-C. par D.M. Pippidi d'après l'écriture, nous apprend que son titulaire, Dionysios fils de Strouthiôn, honoré avec une statue de bronze sur l'agora, était également investi de la prêtrise héréditaire des Dieux de Samothrace[1]:

20 δεδόσθαι δὲ αὐτῶι καὶ ἐκγόν[οις ἀεὶ]
[τῶ]ι πρεσβυτάτ[ω]ι τῶν ὄντων ἱερωσύ[νην δη]-
[μ]οσίαι Θεῶν τῶν ἐν Σαμοθράικηι καὶ στε[φανη]-
φορίαν καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλοις ἱερεῦ[σιν ὅπως] κτλ.

«Qu'on lui accorde à lui-même et à ses descendants, toujours à l'aîné[2], la prêtrise à titre public[3] des Dieux de Samothrace et le droit de porter une couronne à l'instar des autres prêtres, etc.»

L'éditeur D.M. Pippidi rapproche cet acte d'attribution de la prêtrise publique à une famille particulière avec un autre cas à Istros où cette fois la prêtrise des Muses est accordée à un certain Diogénès et à ses descendants.[4] La

---

1 *ISM* I, 19.

2 Il s'agit d'une transmission au plus âgé de sexe masculin parmi l'ensemble des descendants et non de père en fils: cf. l'article cité par Pippidi dans le commentaire de l'inscription: H. Volkmann, «Die Bruderfolge griechischer Priestertümer im Licht der vergleichene Rechtsgeschichte», *Klio* 34, 1941, p. 62-71 [*non vidimus*].

3 Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1963, 169 pour le terme δημοσίᾳ.

4 *ISM* I, 1, l.15 sq: ἀ[ν]ατεθ[εικ]ότος δὲ τὸ Μουσεῖον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Διογέ-/ [ν]ους τοῦ Γλαυκίου καὶ λελοιπότος εἰς θυσίαν ταῖς Μούσαι[ς] / καὶ σὺν[ο]δον τῶι δήμωι χρυσοῦς τριακοσίους, εἶν[αι α]ὐτὸν ἱε- / ρέα Μουσῶν καὶ προθύειν τοῖς Μουσείοις· παρακαλεῖσθαι δὲ αὐ- / τὸν καὶ ἐς πάσας τὰς θυσίας τὰς δημοτελεῖ[ς κ]αὶ στεφα- / νοφορεῖν μετέχοντα πάντων τῶν αὐτῶν τοῖς λοιποῖς / ἱερεύσιν· κατὰ τα[ὐ]τὰ δὲ ὑπάρχειν τὴν ἱερωσύνην τοῖς ἐκ- / [γό]νοις αὐτοῦ τῶν ὄ[ν]των ἀεὶ τωι πρεσβυτάτωι, ὅπως φιλοτιμώ / [τεροι γίνωνται] παρακολουθοῦντες

transformation du culte privé en culte public s'exprime par le droit du prêtre à porter une couronne «à l'instar des autres prêtres».[5] Sur la base de ce rapprochement, L. Robert évoque comme une des voies bien connues d'introduction d'un nouveau culte dans les cités, à savoir sous la forme d'un culte privé précédant son adoption officielle. D'ailleurs, il n'était pas rare que la famille qui l'avait introduit, se voit confier la prêtrise héréditaire.[6]

Le décret de Dionysios devait être exposé auprès de l'autel des Dieux de Samothrace.

27 ἀναγράψαι δ[ε τ]οὺς ἡ[γ]εμόνας [τὸ ψήφισ]-
μα τόδε ἐπὶ μὲν τοῦ παρ[ό]ν[τ]ος εἰς [τελαμῶ]-
να λευκοῦ λίθου καὶ [στ]ῆσα[ι] παρὰ τὸ[ν βωμὸν]
[τ]ῶν Θε[ῶν] τῶν ἐν Σα[μ]οθ[ρά]ικηι· κτλ.

«Que les *hègémones* fassent inscrire ce décret pour le moment[7] sur une stèle de marbre et qu'ils le dressent près de l'autel des Dieux de Samothrace; etc.»

L'existence d'un sanctuaire des Dieux de Samothrace à Istros, Σαμοθρᾴκιον, est confirmé par deux autres décrets de la même époque.[8] Cette série de témoignages épigraphiques était récemment enrichie grâce à un nouvel examen d'une stèle comportant un décret honorifique. D.M. Pippidi n'avait lu que les trois premières lignes, dû au très mauvais état de conservation de l'inscription.[9] Après avoir reproduit les lettres encore lisibles aux extrémités de

---

ὅτι ὁ δῆμος πάντας τιμ- / [ᾶι τοὺς αὐτὸν εὐεργετο]ῦντας· κτλ. Cf. *infra* le chapitre *Muses*, p. 257.

5 M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, New York, 1982, p. 308 sq. et Stier, *RE* III A, 1929, col. 2343-2347, *s.v.* Stephanophoria.

6 J. et L. Robert, *ibid.*: «Nous conclurions que, comme pour le sanctuaire des Muses de Diogénès, le sanctuaire des Dieux de Samothrace était jusqu'ici un sanctuaire privé. Il est adopté par la cité, comme par exemple celui de Sarapis à Délos, d'abord fondation privée. Ce devient un culte δημοτελής. C'est un processus normal pour l'introduction de nouveaux cultes dans la cité. Nous supposerions volontiers que Dionysios disposant de réserves liquides considérables et possesseur d'un sanctuaire privé des Dieux de Samothrace, dieux de la navigation, était un armateur.»

7 Pour l'expression ἐπὶ μὲν τοῦ παρόντος cf. J. et L. Robert, *ibid.*

8 *ISM* I, 11 (daté par l'éditeur de III^{e} s. av. J.-C.), l. 5: les *hègémones* sont chargé d'exposer la stèle ἐν τῶι Σαμο[θρᾳκίωι]; *ISM* I, 58 (daté du II^{e} s. av. J.-C. d'après l'écriture), l. 34: ἐν τῶι Σαμοθρᾳκίωι.

9 *ISM* I, 36.

la stèle, A. Avram a dernièrement proposé une restitution d'une grande partie de ce document[10]:

[Ἔδ]οξε τῆι βουλῆι καὶ τῶι δήμωι· ἐπιμηνι-
εύοντος Ποσειδίππου τοῦ Ποσειδίππου,
Εὐξενίδης Μονίμου εἶπεν· ἐπειδὴ ἀποστα-
λέντες ὑπὲρ [- - - - - - - - - - - - - - - -- -εἰς] Σαμοράι- (*sic*)
κην Εὐξενίδ̣η̣ς [τοῦ δεῖνος, ὁ δεῖνα Ἡρ]ᾰ̣κ̣λεί-
δου, Βιάνωρ Κλειτ[οφῶντος- - - - - - - - - - -]ΑΛΟΥ
[.]ηνην ἐχ̣ό̣ν̣τ̣ω̣[ν - - - - - - - - - - - - - - - - - -τη]ν[...]ω̣κ̣[..]-
ωνος Σαμ[- -- - - - - δή]μ̣ωι καὶ [. .]-
[. .]τ̣ο̣τ̣’ ἐν τῶι [- - - - - - - - - - - - - - - - - - προθύμους ἑαυτοὺς]
παρεχόμενο[ι· δεδόχθαι τῆι βουλῆι καὶ] τῶι δή-
μωι· ἐπ̣η̣νῆσαι δ’ ἐπ[ὶ τούτοις Εὐξενίδη]ν· [δ]εδόσ-
θαι αὐτῶι καὶ ἐκγ[όνοις προξενίαν πολι]τεί-
αν ἰσοτέλει[αν εἴσπλουν καὶ ἔκπλουν κ]αὶ πο-
λέμου καὶ εἰρ[ήνης ἀσυλεὶ καὶ ἀσπον]δεί· εἶ-
ναι δὲ αὐτ[ῶι καὶ ἔφοδον ἐπὶ τὴν βουλὴ]ν
καὶ τὸν [δ]ῆμ[ον μετὰ τὰ ἱερά] π[ρώ]τωι· τοὺς
δὲ ἡγεμ[όνας ἀναγράψαι τοῦ]το δὲ τὸ ψή-
φισμα εἰ[ς] σ[τ]ή[λην καὶ στῆσαι ἐ]ν τῶι Σαμ[ο]-
[θ]ρ[α]ικ[ίωι·κτλ.]

«Il a plu au Conseil et au peuple, Poséidippos fils de Poséidippos étant président de l'Assemblée; proposition d'Euxénidès fils de Monimos. Attendu qu'Euxénidès fils d'Untel, Untel fils d'Héracleidès, Bianôr fils de Kleitophôn [nationalité?] ont été envoyés à Samothrace pour - - - - - - - - - - - - et ils se sont montrés zélés à l'égard du peuple, plaise au Conseil et au peuple de décider: qu'on décerne éloge à Euxénidès pour ces raisons; qu'on octroie à lui et à ses descendants la proxénie, la citoyenneté, l'égalité fiscale, qu'il soit à l'abri de représailles et qu'il puisse entrer et sortir du port sans nulle convention spéciale, en temps de guerre aussi bien qu'en temps de paix; qu'il ait également le droit de se présenter devant le Conseil et le peuple aussitôt après les affaires sacrées; que les *hègémones* fassent inscrire ce décret sur une stèle et qu'ils le dressent dans le sanctuaire des Dieux de Samothrace, etc.»

Il s'ensuit de cette nouvelle lecture et restitution que la cité avait envoyé à Samothrace une ambassade constituée de trois personnes, citoyens d'une autre cité. À un entre eux, à savoir Euxénidès dont le patronyme est disparu ainsi que la nationalité qui était probablement commune au trois théores, était octroyée

10 A. Avram, «Autour de quelques décrets d'Istros», *Pontica* 33-34, 2000-2001, p. 337-348, en particulier p. 344 sq.

la proxénie et la citoyenneté. A. Avram voit le commencement d'un deuxième décret à partir la ligne 21, cette fois pour le deuxième ambassadeur qui reçoit probablement les mêmes privilèges. On exposait le premier ainsi que le deuxième décret dans le sanctuaire des Dieux de Samothrace à Istros (ll. 18 et 36).[11] L'éditeur suppose à juste titre que la délégation était chargée avec une mission de caractère religieux.

Une loi sacrée, promulguée par une association des initiés aux mystères des Grands Dieux de Samothrace, a été retrouvée à **Tomis**. La loi sanctonne l'achat de la prêtrise des Grands Dieux, obtenue à vie, et cite divers prescriptions d'ordre rituel, lesquels le prêtre devait accomplir[12]:

[’Αγαθῇ τύχ]ῃ· ὁ πριάμενος τὴν ἱερω-
[σύνην τῶ]ν μυστῶν θεῶν ἐν
[Σαμοθρᾴ]κῃ ἱερήσεται διὰ βίο[υ καὶ]
[’Απατου]ρεῶνος ἐβδόμῃ παρ[έξει]
[τὰ ξύλ]α σχίζας καὶ ἐγχέει [τὸν οἶ-]
[νον τοῖ]ς μύσταις καὶ πομπε[ύσει]
[κριῷ π]ᾴρ’ αὐτοῦ· στεφανωθήσετ[αι δὲ]
[παρὰ] τῶν μυστῶν φιλοτιμίας ἕνε-
[κε]ν τῆς εἰς ἑαυτούς, ἐν ᾗ ἱερᾶται ἡμέ-
ρᾳ· συνθύσει δὲ καὶ τοὺς λιβάνους ἐμ
πάσαις ταῖς συνόδοις μετὰ τοῦ προ-
υπάρχοντος ἱέρεω τῶν μυστῶν καὶ
οἷς ἐπιβάλλει ἐκ τοῦ νόμου. ὑπάρχειν
δὲ αὐτῷ τὸν στέφανον εἰς τὸ κατ’ [ἀΐδι-]
ον· ἐπρίατο τὴν ἱερωσύνην Τιμ[αῖος (?)]
Στράτωνος χρυσῶν ἑπτά, χαλκ[ῶν]
ἑξήκοντα, οὓς ἔδοκε παραχρῆ[μα.]

«À la bonne fortune! Celui qui aura acheté la prêtrise des mystes des Dieux de Samothrace, la gardera à vie, et au septième jour du mois d'*Apatouréôn*, fournira du bois, après l'avoir coupé, et versera du vin pour les mystes et participera à la procession avec (une victime sacrificielle [Stoian propose "bélier"]) de sa part. Il sera couronné par les mystes pour son zèle envers eux le jour où il devient prêtre. Il fera des libations d'encens à toutes les réunions ensemble avec le prêtre précédent des mystes et avec ceux qu'il choisira selon la loi (sacrée). Qu'il garde éternellement le droit de porter la couronne (de prêtre). La prêtrise fut achetée par Tim[aios?]

11 *Ibid*. p. 347, l. 34-36: [ἀναγράψαι τοῦ]το δ[ὲ] / [τὸ ψήφισμα εἰς στήλην λιθίνην τ]οὺς ἡγ[ε] / [μόνας καὶ στῆσαι ἐν τῶι Σαμοθρα]αικίωι·

12 *ISM* II, 1 b.

fils de Stratôn pour la somme de sept statères d'or et soixante monnaies de bronze, qu'il paya sur-le-champ.»

Il est intéressant de remarquer que cette association, pareillement au thiase dionysiaque à Callatis, stimulait le zèle religieux et la générosité de ses membres par l'octroi d'honneurs et de décorations aux bienfaiteurs.[13]

Vers la même époque, au III^e siècle av. J.-C. au plus tard, les Grands Dieux étaient vénérés dans leur sanctuaire, le Σαμοθρᾴκιον à **Callatis**. Quelques décrets accordant la proxénie aux bienfaiteurs étrangers témoignent que dans ce sanctuaire étaient exposée une partie des documents officiels de la cité. Un décret honorifique, daté de la première moitié du III^e siècle av. J.-C., se range parmi les premiers documents attestants le culte des Grands dieux dans les cités du Pont Gauche[14]:

[τοὺς δὲ προβού]λους τοὺς τὸν ʾA-
[- *ca.* 8-9 - μῆνα] προβουλεύοντας
[ἀποδεῖξαι τόπο]ν ἐν τῶι Σαμοθ⟨ρ⟩ᾳ-
[κίωι εἰς ὃν ἀνα]τεθησεῖται ὁ τελ[α]-
[μών· τὸ δ’ ἀνά]λωμα ὑποτελέσ[αι]
[τοὺς προβούλο?]υς. *vacat*

«Que les *probouloi* en exercice au mois de [- - -] indiquent l'endroit dans le sanctuaire des Dieux de Samothrace où la stèle sera exposée. Que [les *probouloi* ?] en supportent les frais.» (trad. A. Avram)

L'importance particulière des Dieux de Samothrace à Callatis est démontrée par un décret de proxénie du III^e siècle av. J.-C. pour un citoyen d'Apollonia, dans la mesure où leur sanctuaire y apparaît comme l'équivalent callatien du sanctuaire principal d'Apollonia, celui d'Apollon, où les autorités de la cité du bienfaiteur sont conviées à exposer la copie[15]:

ἀποστεῖλαι δὲ τοὺς στρατα[γοὺς τὸ]
[ἀ]ντίγραφον τοῖς ʾΑπολλωνιατᾶν ἄ[ρχουσι]
καὶ παρ⟨α⟩καλέσαι αὐτοὺς τὸν ἔπαιν[ον ἀνα]-
[θέ]μεν εἰς τὸ τοῦ ʾΑπόλλωνος ἱερὸ[ν τὸν τό]-
πον ἐπιτάδειον ἐκλεξαμένου[ς· καλέ]-
[σ]αι δὲ αὐτὸν καὶ τὸν βασιλέα ε[ἰς τὸ πυ]-

13 Cf. la discussion de cette pratique *supra* le chapitre *Dionysos*, 2.2.1.

14 *ISM* III, 4.

15 *ISM* III, 7 (daté autour de 253 av. J.-C.).

[τ]ᾰνεῖον· τοὺς δὲ προβούλους τ̣[οὺς προ]-
[β]ουλεύοντας τὸν μῆνα τὸν [- - *ca.* 8 - -]
[ἀπ]οδεῖξαι τόπον ἐν τ̣[ωι Σαμοθραικίωι]
[εἰ]ς ὃν ἀνατεθησεῖται [- - - *ca.* 12 - - -]
[ὁ] τ̣ελαμ̣ών· τ̣[ὸ] δ̣’ [ἐσσούμενον ἀνά]-
[λωμα ὑ]ποτε[λέσαι τὸν ταμίαν].

«Que les stratèges envoient aux magistrats des Apolloniates une copie et que ceux-là soient conviés à choisir un endroit approprié dans le sanctuaire d'Apollon, où sera exposé l'éloge. Qu'en outre le *basileus* invite (Stratônax) au prytanée. Que les *probouloi* en exercice au mois de [- - -] indiquent l'endroit dans le sanctuaire des Grands Dieux de Samothrace dans lequel sera exposée [- - -] la stèle. Que le trésorier en supporte les frais.» (Trad. A. Avram)

Le nom des Grands Dieux et leur sanctuaire sont rapportés également par deux inscriptions du II^e^ siècle av. J.-C.; l'un des deux était probablement aussi un décret de proxénie.[16]

Un fragment de marbre de **Bizoné** conserve une dédicace du II^e^ siècle av. J.-C. aux Dieux de Samothrace.[17]

Les citoyens de **Dionysopolis** vouaient aussi un culte aux Grands Dieux comme en témoigne le décret en l'honneur d'Acornion du milieu du I^er^ siècle av. J.-C.[18] Le bénéficiaire du décret était parmi les citoyens les plus influents à l'époque, comme le confirment ses missions diplomatiques auprès du roi gète Byrébista et des Romains. D'autre part, son aisance financière est démontrée par l'énumération des prêtrises qu'il a exercées et pendant lesquelles il a manifesté beaucoup de zèle et de générosité. Acornion a été prêtre du Grand dieu, de Sarapis, de Dionysos, la principale divinité de la cité, avant de devenir prêtre à vie des Grands Dieux de Samothrace:

---

16 *ISM* III, 19: [. . . . . καὶ πολέμου καὶ εἰ]- / [ράνα]ς ἀσυλ[εὶ καὶ ἀσπονδεί] / [τ]οὺς δὲ πρ[οβούλους τοὺς προ]- / [β]ουλεύοντ[ας τὸν μῆνα τὸν] / [Δι]ονύ[σ]ιον ἀ[ποδεῖξαι τόπον] / ἐν τ[ῶι] Σαμο[θραικίωι εἰς ὃν] / [ἀν]ατεθησεῖται [ὁ τελαμών·] / [τὸ δ’] ἐσσούμ[ενον ἀνάλωμα ὑπο]- / [τελέσαι τὸν ταμίαν ?] [- - - «qu'on lui accorde - - - le droit d'entrer et de sortir du port en temps de guerre et en temps de paix] sans qu'il soit exposé aux représailles et sans nulle convention spéciale. Que les *probouloi* en exercice au mois Dionysios indiquent l'endroit dans le sanctuaire des Dieux de Samothrace où la stèle sera exposée. Que [le trésorier ?] en supporte les frais.» (trad. A. Avram) et *ISM* III, 20: [- - - - - - - -]ΣΑ μεγ[άλων] / [θεῶν τ]ῶν ἐν Σαμοθραίκηι.

17 *IGB* I^2^, 7ter: [θε]οῖς / [τοῖς ἐν] Σαμοθραίκ̣[ηι].

18 *IGB* I^2^, 13 (autour de 48 av. J.-C.).

9 [-------- ἀπέ]λυσεν τὸν δῆμον, ἱερεύς τε γενόμεν̣[ος]
[-? τοῦ Θεοῦ Μεγ]άλου τάς τε πομπὰς καὶ τὰς θυσίας [ἐ]-
[πετέλεσε λαμπρ]ῶς καὶ τοῖς πολίταις μετέδωκεν̣ τ̣[ῶν]
[κρεῶν, τῷ τε Σαρ]άπει λαχὼν ἱερεὺς ὁμοίως τοῖς δαπ[ανή]-
[μασιν ἀνεστράφ]η καλῶς καὶ φιλαγάθως, τοῦ τε ἐπωνύ̣[μου]
[τῆς πόλεως Διον]ύσου οὐκ ἔχοντος ἱερῆ ἀφ᾽ ἐτῶν πληόν̣[ων]
[παρακληθεὶς ὑ]π̣ὸ τῶν πολιτῶν ἐπέδωκεν ἑαυτὸν κ[αὶ κα]-
[τὰ τὴν Γαίου] Ἀντωνίου παραχειμασίαν ἀναλαβ[ὼν]
[τὸν στέφανο]ν τοῦ θεοῦ τάς τε πομπὰς καὶ θυσίας [ἐπε]-
[τέλεσε καλ]ῶ̣ς καὶ μεγαλομερῶς καὶ τοῖς πολίταις μ̣[ε]-
[τέδωκε κρε]ῶν ἀφθόνως, θεῶν τε τ[ῶ]ν ἐν Σαμοθρᾴκ[ῃ]
[στέφα]νον ἀνειληφὼς διὰ βίου τάς πομπὰς κ̣[αὶ]
[τὰς θυσία]ς̣ ἐπιτελεῖ ὑπέρ τε τῶν μυστῶν καὶ τῆς π[ό]-
[λεως,] κτλ.

« … a libéré le peuple, et, devenu prêtre du *Théos Mégas*, il a organisé des processions et des sacrifices d'une façon somptueuse, et il a distribué la viande (des victimes sacrificielles) aux citoyens; devenu par tirage au sort prêtre de Sarapis, il s'est également illustré par des générosités d'une façon belle et honorable. Comme la prêtrise de l'éponyme de la cité Dionysos était restée vacante pendant plusieurs années, [invité] par les citoyens, il se proposa (pour la prêtrise) et, à l'époque où Gaius Antonius prenait ses quartiers d'hiver, après avoir accepté la couronne (de sacerdoce) du dieu, il a organisé des processions et des sacrifices beaux et somptueux et distribué aux citoyens de la viande copieusement; ayant reçu la couronne de prêtre à vie des Dieux de Samothrace, il a arrangé des processions et des sacrifices au nom des mystes et de la cité, etc.»

Le fait que la prêtrise des Grands Dieux, revêtue à vie, fut le couronnement de la carrière sacerdotale de cet éminent citoyen de Dionysopolis démontre que c'était une des prêtrises publiques les plus importantes. Rappelons nous que cette fonction était exercée à vie à Tomis également et de façon héréditaire à Istros!

L'attrait que les mystères de Samothrace exerçaient sur les habitants des cités du Pont Gauche, nous est connu pour **Odessos** par un décret retrouvé à Samothrace dont est conservée une partie de l'intitulé et des considérants.[19] La datation de ce décret de l'époque impériale par A. Salac était contestée, sur la base des particularités paléographiques par L. Robert et P.M. Fraser, qui

19 P.M. Fraser, *Samothrace, The inscriptions on Stone*, London 1960, p. 6 fig. 6; A. Salac, «Le Grand Dieu d'Odessos et les mystères de Samothrace», *BCH* 52, 1928, p. 397-398, fig 1; Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 191-193.

l'attribuent à l'époque hellénistique tardive. Nous suivons ici les restitutions convaincantes proposées par L. Robert, notamment pour la l. 5, où la formule διὰ προ[γόνον] exprimait très probablement les relations traditionnelles liant Odessos au sanctuaire des Grands Dieux à Samothrace[20]:

Ἐπὶ βασιλέως [τοῦ δεῖνος - - - - - - - - -]
Ψή φις [μα Ὀδησσιτ ὧν]
ὡς δὲ ἐν Ὀδησσῷ ἐπὶ [ἱερέω τοῦ δεῖνος].
4 Ἔδοξεν τῇ βουλῇ· ἐπιμηνιεύ[οντος τοῦ δεῖνος]·
[ἐπε](ι)δὴ τοῦ δήμου διὰ προ[γόνων - - - - - - -]
[τῶν ἐν] Σ̣α̣μοθρᾴκῃ μυστηρίω̣[ν μετέχοντος - -]
7 - - - - -τον ἀπο̣διδ̣ - - - - - - - - - - - - -
- - - -δύναμιν - - - - - - - - - - - - -
- - - -περο - - - - - - - - - - - - - - - - - -

«Sous l'éponymie du *basileus* (l'éponyme de Samothrace) [Untel - - - - - -]. Décret [des Odessitains]; voté à Odessos sous l'éponymie [du prêtre-éponyme Untel]. Le Conseil sous la présidence [d'Untel] a décidé. Le peuple ayant par les ancêtres [des sentiments de piété] envers les Dieux de Samothrace et participant aux mystères - - - - .»

Un autre décret d'Odessos octroyant la proxénie atteste l'existence à l'époque hellénistique d'un Σαμοθρᾴκιον à Odessos, qui a servi de dépôt pour les archives lapidaires[21]:

9 τὸν δὲ ἱεροποιὸν ἀ̣ν̣[αγράψαι τὸ ψήφισ]-
[μα τ]ό̣δε εἰς τελαμῶν[α καὶ θεῖναι εἰ̣ς τὸ]
Σαμοθρᾴκιον.

«Que l'*iéropoios* («magistrat responsable des affaires sacrées») fasse graver ce décret sur une stèle et qu'il le dresse dans le sanctuaire des Dieux de Samothrace.»

***

Pour ce qui est de différentes interprétations concernant la nature du culte des Grands Dieux de Samothrace, nous préférons nous en tenir à celle de B. Hemberg, qui rejette leur identification avec les Cabires, due à une

20 Cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 191 n. 5.

21 *IGB* I^{e}, 42 (III^{e} - II^{e} s. av. J.-C.).

contamination effectuée par les auteurs grecs, à commencer par Hérodote.[22] Hemberg rappelle que les inscriptions de l'île ne confirment pas la thèse favorable à l'identité, vu que le nom des Cabires n'y apparaît jamais.[23] L'auteur suédois souligne qu'à l'époque hellénistique tardive on pouvait parfois substituer le nom des Dieux de Samothrace avec celui des Cabires et avec celui des Dioscures, mais qu'en revanche il n'y pas d'exemples que celui des Cabires et des Dioscures ait jamais été remplacé par le nom des Grands Dieux de Samothrace.[24] Cette observation de Hemberg indique, à notre avis, le fait que les divinités de Samothrace étaient ressenties comme étrangères par les Grecs et des lors assimilées aux Cabires et/ou aux Dioscures; pourtant, ils n'ont jamais éprouvé le besoin de reconnaître en ces derniers les divinités de l'île aux célèbres mystères. S.G. Cole, dans son étude consacrée aux cultes à mystères des *Théoi Mégaloi*, souligne également, qu'en dépit de certaines similitudes entre les cultes des Cabires de Thèbes et de Lemnos, et celui des Dieux de Samothrace, ces divinités n'étaient pas identiques.[25] Cet auteur fait la même observation qu'Hemberg sur l'absence significative dans les listes des théores et des initiés de Samothrace d'ethniques des cités ou de peuples de la Grèce centrale pour en conclure que les mystères de Samothrace attiraient des adeptes dans une zone bien délimitée géographiquement, qui comprend les régions de Macédoine, de Thrace, d'Asie Mineure et des îles de la mer Égée. Pour ce qui est

---

22 Hdt II, 51. Pour les autres sources littéraires concernant l'identification des Grands Dieux cf. *Samothrace* I, The Ancient Literary sources, éd. and trad. par N. Lewis, New York 1958, p. 63-192. Il est intéressant de mentionner que Strabon VII, frg. 51 (331c) (= *FGrHist*, 3 B 548 F 2b) dit que plusieurs auteurs ont identifié les dieux vénérés à Samothrace avec les Cabires sans pouvoir même dire qui étaient les Cabires eux-mêmes: ὅτι τοὺς ἐν τῇ Σαμοθρᾴκῃ τιμωμένους θεοὺς εἰρήκασι πολλοὶ τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείρους, οὐδ' αὐτοὺς ἔχοντες λέγειν τοὺς Καβείρους οἵτινές εἰσι, κτλ. et Strabon X 3, 21 (= *FGrHist* 3 B 468 F 2) où il affirme que d'après Demetrios de Skepsis il n'y avait pas un récit des mystères des Cabires à Samothrace: ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους, ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου, κτλ.

23 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 301: «Die Samothrakes Theoi sind die in hellenistischer Zeit von Samothrake aus sich verbreitenden Megaloi Theoi dieser Insel. Mit Ausnahme der Insel Delos haben sie sich nicht an den alten Kultstätten der Kabiren niedergelassen. (...) Die Samothrakes Theoi werden als Dioskuren betrachtet.». Cf. aussi p. 73-78, en particulier p. 76: «Nach der Auffassung Herodots muss man sichtlich danach streben, die unbennanten, unbestimmten Götter durch bennante zu ersetzen», dans le même sens p. 31 et 215 sq.

24 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 134, 217.

25 Cole, *Theoi Megaloi*, p. 2sq, n. 21 et 22.

de l'équivalence entre les Grands Dieux de Samothrace et les Cabires, suggestive est également la constatation de Hemberg que les cités où le culte des Cabires était présent — telles que Milet, Pergame et Délos — ne manifestaient pas d'intérêt particulier pour les mystères samothraciens.[26]

Comme les documents allégués ci-dessus l'ont pleinement confirmé, les cités grecques du littoral occidental du Pont-Euxin faisaient partie intégrante de cette zone particulièrement sensible à l'appel des mystères samothraciens. Des sanctuaires sont attestés dans la plupart de ces cités et la prêtrise des Grands Dieux, héréditaire à Istros, exercée à vie à Tomis et à Callatis, semble avoir joui d'un incontestable prestige.

---

26 Hemberg, *Die Kabiren*, p. 127 et p. 215: «Die auf uns gekommenen Mysten und Theorenverzeichnisse aus Samothrake erwecken auch den Eindruck, dass Einwohner jener Städte, die Selbst alte Kabiren Kulte besassen, wie Milet, Pergamon und Delos, für die samothrakischen Mysterien kein grösseres Interesse gezeigt haben.» Pour cette raison nous ne citons pas ici un document en soi très intéressant du point de vue de l'onomastique, une dédicace à Artémis *Pythéiè* de l'époque archaïque d'Apollonia où apparaît le nom théophore Καβιρίς (*SEG* III, 557. Cf. L. Robert, *Les inscriptions grecques de Bulgarie*, p. 226). Les noms théophores liés au culte des Cabires se rencontrent surtout en Béotie et en Eubée: cf. *LGPN* III b *s.v.* Καβιρῖνος, Καβεῖρας, Καβείριχος, Καβειρώ, Καβιρίχα, Κάβιρος. Ce nom témoigne des traditions onomastiques milésiennes: dans la métropole d'Apollonia il y avait aussi un culte des Cabires.

Poséidon

Le culte de Poséidon est attesté à Milet dès l'époque archaïque et de nombreux documents témoignent de sa portée. Poséidon Ἑλικώνιος était la divinité principale des Ioniens de l'Asie Mineure; la fête des *Panionia* était célébrée dans le principal sanctuaire du dieu au cap Mycalè. L'épiclèse est dérivée du nom de la montagne Hélikon en Béotie ou de celui de la cité Héliké d'Achaïe. À Milet le culte de Poséidon *Hélikonios* est attesté par une mention de Pausanias et par une loi sacrée du V^e^ siècle av. J.-C.; l'absence des données sur la vénération de Poséidon *Hélikonios* dans les colonies propontiques de Milet et les attestations dans les colonies pontiques, Sinope, Istros, Tomis, ont conduit N. Ehrhardt à proposer la fondation des cités dans la Propontide comme *terminus post quem* de l'introduction du culte à Milet. Cette opinion est cependant très discutable, puisque les colons ioniens avaient, sans aucun doute, amené le culte de Poséidon *Hélikonios* de leur ancienne patrie.[1]

Poséidon se trouvait également parmi les divinités ancestrales à Mégare. K. Hanell a démontré les relations étroites entre l'ancienne Mégare et la Béotie, spécialement pour le culte de Poséidon à Onchestos et a proposé l'hypothèse que le dieu d'Onchestos était identique avec la grande divinité des Ioniens, Poséidon *Hélikonios*.[2]

---

1 Cf. les références aux sources antiques pour le culte de Poséidon *Hélikonios*, une bibliographie et la discussion concernant l'origine de l'épiclèse réunis chez: Farnell, *Cults* IV, p. 10-11, p. 29-32 et p. 88; Jessen, *RE* VIII, 1913, *s.v.* Helikonios; Ehrhardt, *Milet*, p. 171-172; Graf, *Nordionische Kulte*, p. 383 n. 7; Burkert, *Greek Religion*, p. 136; A. Schachter, *Cults of Boiotia* 2, *BICS* Suppl. 38. 2, London 1986, p. 206 et 214; cf. aussi *infra* note 10, concernant la fondation du sanctuaire de Poséidon *Hélikonios* au cap Mycalè à l'instar de celui d'Héliké en Achaïe, selon les schoilies vers *Iliade* XX, 403-404; pour le culte de Poséidon à Olbia, v. Russjaeva, *Cultes*, p. 108-116: les attestations directes sont peu nombreuses.

2 Hannel, *Megarische Studien*, p. 67; cf. Antonetti, «Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont», p. 21, sur l'ancienneté du culte de Poséidon à Mégare et sur sa portée à Byzance.

1. Poséidon dans les colonies de Milet

Des données épigraphiques témoignent de l'existence d'une association des adorateurs de Poséidon *Hélikonios* à **Istros** à l'époque romaine. Dans la dédicace du III^e^ siècle de notre ère le terme συνμύσται qui désigne les membres de l'association, suppose la célébration d'un culte à mystères dont on ignore la nature[3]:

ʾΑγαθῇ Τύχῃ
Ποσειδῶνι ʿΕλικωνίῳ Τίτος Αἴλιος Μιν[ουκιανός],
ποντάρχης τῆς Πενταπόλεως ἀπὸ [πατρὸς καὶ]
ἱερεὺς τοῦ θεοῦ διὰ βίου τὸν τελαμῶν[α καὶ τὸ ἄγαλμα]
τοῖς συνμύσταις ἀνέθηκα. ʿΙεράσ[αντο τοῦ θεοῦ οἵδε·]
(Suivent des noms)

«À la bonne fortune! Titus Aelius Min[ucianus], pontarque de la *Pentapolis* par héritage de son père et prêtre du dieu à vie, j'ai consacré à Poséidon *Hélikonios* cette stèle [et la statue] avec ses confrères-mystes. Ceux-là ont exercé la prêtrise du dieu.»

Deux décrets honorifiques d'Istros du II^e^ siècle av. J.-C. émanent d'une association de dévots de Poséidon *Tauréos*. Dans le premier décret est conservé également la désignation de la fête du thiase, les Ταύρεα, à l'occasion de laquelle le titulaire du décret fut honoré[4]:

- - - - - - - - - - α δ[εδόχθαι]
[τ]οῖς Ταυρεαστ[αῖς ἐπαινέ]-
σαι μὲν ἐπὶ τού[τοις - - - - - -]
νικον ʾΑνθεστηρί[ου καὶ στε]-
φανοῦσθαι αὐτὸ[ν καθ' ἐνιαυτὸν]
τοῖς Ταυρέοις τῆ[ι *e.g.* τεσσερεσκαι]-
δεκάτ[ῃ] μετὰ α - - - - - - - - - -
ραν Θεόδωρο[ν - - - - - - - - - - χρυσῶι - -]
στεφάνωι, ὅπ[ως ἂν καὶ οἱ λοι]-
ποὶ φιλοτιμ[ότεροι γίνωνται εἰδότες ὅτι]
τὰ πρὸς τ[οὺς Ταυρεαστὰς εὐερ]-
[γετήματα - - - - - - - - - - - - - - -]

---

3 *ISM* I, 143.

4 *ISM* I, 60.

«- - - Il a plu aux *Tauréastai* de louer pour ces raisons [- -]nitios fils d'Anthéstérios et de le couronner chaque année à l'occasion de la fête *Tauréa*, le *e.g.* quatorzième jour après - - - - - - - - - avec une couronne [d'or], pour que les autres aussi deviennent plus zélés en voyant que les bienfaits à l'égard des *Tauréastai* (sont récompensés).»

Le deuxième décret est moins bien conservé, mais l'occurrence des *Tauréastai* à la l. 12 semble justifier la supposition de l'éditeur qu'il s'agit de la même association.[5] Les adorateurs de Poséidon *Tauréos* sont cités dans le décret en l'honneur d'Aba fille d'Hékataios du II^e^ siècle ap. J.-C.[6]:

. .. καὶ εὐωχίας μεγαλοπρεποῦς ἐποιήσατο τοῖ[ς μὲ]ν γὰρ
βουλευταῖς πᾶσιν καὶ γερουσιασταῖς καὶ Ταυ-
ριασταῖς καὶ ἰατροῖς καὶ παιδευταῖς κτλ.

«... et (Aba fille d'Hékataios) a organisé des banquets somptueux pour tous les membres du Conseil, pour les membres de la *gérousia*, et pour les *Tauréastai*, pour les médecins, pour les éducateurs, etc.»

L'existence d'un mois Ταυρεών dans le calendrier de Milet indique l'origine milésienne de la fête et du culte de Poséidon *Tauréo*s à Istros.[7] Il est possible qu'un rapport existait entre Poséidon *Hélikonios* et Poséidon *Tauréos*. Un scholie d'Hésiode fait le rapport entre cette dernière épiclèse et les sacrifices de taureaux à Poséidon par les villes en Béotie, en particulier à Poséidon d'Onchestos dont le culte de toute vraisemblance était lié à celui de Poséidon *Hélikonios*.[8] Une référence au sacrifice de taureau en l'honneur de Poséidon *Hélikonios* se trouve dans le chant XX de l'Iliade.[9] Les scholies situent le sacrifice dans le sanctuaire fondé par Nélée au cap Mycalè à l'instar du sanctuaire à l'Héliké en Achaïe.[10] Les commentateurs modernes hésitent cependant à

---

5 *ISM* I, 61, l. 12: [π]ᾶσι τοῖς Ταυρε[ασταῖς].

6 *ISM* I, 57, l. 26-27:

7 *ISM* I, 26, l. 2: μηνὸς Ταυρεῶνος. Cf. *infra* l'Appendice 3.

8 Cf. Kruse, *RE* IV A, 1932, col. 2538-2539, *s.v.* Taureos, avec la citation de la scholie d'Hésiode, *Scut.* 104; cf. Hanell, *loc. cit.*, *supra* note 2.

9 *Iliade* XX, 403-405: ὡς ὅτε ταῦρος / ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφι ἄνακτα / κούρων ἑλκόντων· γάνυται δέ τε τοῖς Ἐνοσίχθων· «tel mugit le taureau que les jeunes gens traînent en l'honneur du seigneur d'Hélice et qui réjouit l'Ébranleur du sol.» (trad. P. Mazon)

10 Cf. A-Scholia vers *Il.* XX, 404 (éd. G. Dindorf, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, t. II, Oxford 1775, p. 207): Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα] τὸν Ποσειδῶνα, ἤτοι ὅτι ἐν Ἑλικῶνι ὄρει τῆς

interpréter les vers d'Homère comme une référence au sacrifice de Poséidon *Hélikonios* au *Panionion* du cap Mycalè, plutôt qu'en Héliké en Achaïe, éstimant que la date haute de l'instauration du culte à Mycalè, à savoir la fin du VIII^e^ siècle av. J.-C., n'est pas assurée.[11] Notons enfin en faveur de l'existence du lien entre Poséidon *Hélikonios* et *Tauréos*, qu'à Sinope la fête de Poséidon *Hélikonios* était célébrée au mois de *Tauréôn*.[12]

Le culte de Poséidon *Hélikonios* est attesté à **Tomis** par une dédicace du II^e^ siècle ap. J.-C. L'absence d'autres documents ne permet pas d'affirmer avec certitude quelle était sa place dans le panthéon de la cité.[13]

De Tomis provient un relief votif de marbre daté par Bordenache de l'époque hellénistique, du III^e^ siècle av. J.-C. Seule en est conservée la partie supérieure, dès le milieu de la stèle, surmontée d'un fronton rectangulaire à acrotères: Poséidon est représenté barbu, s'appuyant de la main gauche sur le trident.[14]

Une inscription d'**Odessos** de l'époque du *koinon* pontique (des II^e^-III^e^ siècles de notre ère) cite un pontarque qui, avec les prêtrises de *Théos Mégas* et d'Apollon, avait exercé également celle de Poséidon.[15]

Βοιωτίας τιμᾶται, ἢ ἐν Ἑλίκῃ· μᾶλλον οὖν παρὰ τὸν ἐν Ἑλίκῃ, ὅτι Ἑλικὼν μὲν Βοιωτίας ὄρος, Ἑλίκη δὲ νῆσος τῆς Ἀχαΐας, ἱερὰ Ποσειδῶνος. ἡ δὲ ἱστορία αὕτη· Νηλεὺς ὁ Κόδρου χρησμὸν λαβὼν ἀποικίαν ἔστειλεν εἰς Μίλητον καὶ τὴν Καρίαν ἐξ Ἀθηνῶν καὶ τῆς Ἀχαιΐκῆς Ἑλίκης. παραγενόμενος δὲ εἰς τὴν Καρίαν ἱερὸν Ποσειδῶνος ἱδρύσατο, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐν Ἑλίκῃ τεμένους Ἑλικώνιον προσηγόρευσε; cf. aussi le commentaire vers le même passage par un compilateur anonyme, aujourd'hui appelé Mythographus Homericus, *P.Oxy*. LXI 4096, fr. 3, ll. 5-11 (éd. par P. Schubert): [N]ειλεὺς ὁ Κ̣[ό]δρου κατὰ / [χρησμὸν] Ἀ̣πόλλωνος ἔστε̣[ιλεν] / [ἀποικία]ν̣ ἀπό τε Ἀθηνῶ[ν καὶ τῆς] / [Ἀχαικ]ῆ̣ς Ἑλίκης εἰς Με̣[ίλητον] /]ασχων τῆς ἐκε̣[ ] / ἱερὸν ἱδρ]ύ̣σατο Ποσειδῶ̣[νος καὶ] / Ἑλικών]ι̣ον προσηγόρε[υσε.] (= M. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers'Digests? Studies on a selection of subliterary papyri*, Leiden-New York-Köln 1998, p. 286-287). P. Schubert cite, *ibid.* p. 20, D-Scholia, quasiment identiques au texte du papyrus; cf. la même histoire dans *P.Berol.* inv. 13282, ll. 11-16 in: M. van Rossum-Steenbeek, *op. cit.*, p. 301.

11 Cf. M.W. Edwards, *The Iliad: Commentary*, vol V, Cambridge, Port Chester, Melbourne, Sidney 1991, p. 334 avec bibliographie.

12 Ziehen, *RE* IV A, 1932, col. 2539, *s.v.* Ταύρια 1, avec la mention de la fête de Poséidon *Hélikonios* à Sinope, ayant lieu au mois de *Tauréôn*: *Syll.*3 1017.

13 *ISM* II, 151 (36): Ποσειδῶνι Ἑλικονίωι / Ποσειδώνιος εὐχαριστήριον / ἀνέθηκεν. «Poséidonios a consacré à Poséidon *Hélikonios* en action de grâce.»

14 Bordenache, *Sculture*, p. 40, n^o^ 63, Pl. XXVIII.

15 *IGB* I^2^, 67, ll. 4-5: ἱερέα Ποσ[ειδῶνος καὶ Θε] / [οῦ Μεγάλο]υ καὶ Ἀ̣πό̣[λλωνος].

2. Poséidon dans les colonies de Mégare

Deux réponses oraculaires du IIe siècle av. J.-C. de **Callatis** prescrivent l'offrande des sacrifices à Poséidon *Asphaléios*.[16] Ἀσφαλής / Ἀσφάλειος est une épiclèse bien connue de Poséidon: le dieu envoie de terribles tempêtes dans la mer et fait trembler la terre, et pour implorer sa bienveillance, les cités et les individus le vénèrent comme «Celui qui donne de sécurité».[17]

3. Poséidon à Bizone?

À **Bizoné** une inscription de l'époque impériale atteste un thiase de *Tauroi* mais il est plus probable qu'il s'agisse des adorateurs de Dionysos.[18]

***

Les données, dont on dispose jusqu'ici, démontrent que le culte de Poséidon faisait partie de l'héritage des métropoles des cités du Pont Gauche; néanmoins, il ne semble pas y avoir été très important et populaire.

---

16 *ISM* III, 48 B, l. 6-7: [Ποσειδῶ]νι Ἀσφαλεῖ; *ISM* III, 49, l. 10-11: [Ποσειδῶνι] Ἀσφαλεῖ.

17 Sur cette épiclèse cf. L. Robert, *BCH* 102, 1978 (attestations épigraphiques); Graf, *Nordionische Kulte*, p. 175 avec bibliographie.

18 Cf. *supra* le chapitre *Dionysos*, p. 109.

Aphrodite

1. Aphrodite dans les colonies de Milet

Aphrodite était honorée dans les cités du Pont Gauche dès l'époque archaïque. Les attestations, notamment dans les colonies milésiennes, peuvent suggérer une date haute de sa vénération dans la cité-mère où la plus ancienne attestation pour l'instant est une dédicace à Aphrodite *Ourania* du III^e^ siècle av. J.-C.[1]

À **Istros** la déesse possédait dès le VI^e^ siècle av. J.-C. un temple dans le *téménos*. Le plus ancien document épigraphique d'Istros est la dédicace à Aphrodite sur une tuile, trouvée lors des travaux de dégagement à l'intérieur de son temple. C'est une inscription en *boustrophédon*, datée du VI^e^ siècle av. J.-C. D.M. Pippidi a supposé que l'auteur de l'inscription était un des ouvriers engagés pour l'édification du temple qui aurait exprimé de cette façon son sentiment religieux. K. Zimmermann a démontré que cette tuile remonte à la première période de la construction du temple, à savoir au début du VI^e^ siècle. Ce premier temple, remplacé vers 540 par une construction en pierre, aurait été une construction en bois dont seuls les éléments des toits ont été retrouvés. Des trous artificiellement creusés du nord au sud, qui divisent la zone du temple, sont interprétés par Zimmermann comme ayant servi à fixer les colonnes en bois.[2]

Une statuette archaïque découverte dans les ruines du même temple confirme l'identification de la divinité qui y était vénérée: c'est une figurine de femme tenant une colombe, l'oiseau-symbole d'Aphrodite. Cette statuette permet également d'attribuer l'origine du culte aux traditions de la cité mère puisqu'une statuette semblable, également archaïque, provient de Milet.[3]

---

1 Ehrhardt, *Milet*, p. 164-165; Rehm, *Didyma*, 123.

2 K. Zimmermann, «'Αφροδίτηι ἀνέθηκεν . . ., Zu einem Dachziegel mit Votivinschrift», in: Avram, Babe[, *Civilisation grecque et cultures périphériques*, p. 239-251 (= *ISM* I, 101): 'Αφροδίτηι ἀνέθηκεν Εχ . λ̣ε . . . . . ἄπαργμα (ἄγαλμα); cf. L. Moretti, «Il *Corpus* delle iscrizioni di Histria e una dedica arcaica ad Afrodite», *RFIC* 111, 1983, p. 52-57.

3 Bilabel, *Kolonisation*, p. 97, n. 2 mentionne une statue de femme avec colombe de Milet; Pippidi, «Les fouilles d'Istros 1914-1957», *BCH* 82, 1958, p. 335-350 avec la photo de la statuette istrienne de la «déesse à la colombe» (fig. 10).

Une autre dédicace à la déesse inscrite sur un *périrrantérion*, a été trouvée pendant les fouilles du temple; D.M. Pippidi l'a attribuée avec une certaine hésitation au IV^e^ siècle av. J.-C.[4] Une dédicace à Aphrodite, du III^e^ siècle av. J.-C., faite par son prêtre, provient également de la zone sacrée.[5] De la même époque, des III^e^ - II^e^ siècles av. J.-C., datent une inscription fragmentaire gravée sur une plaque de marbre où l'on retrouve le nom d'Aphrodite[6] et une stèle de marbre, couronnée d'un relief, aujourd'hui presque effacé, avec une dédicace à la déesse par une femme dont le nom a disparu.[7]

Le seul document où le nom de la déesse est accompagnée par une épiclèse est une dédicace du II^e^ siècle av. J.-C. à Aphrodite Ποντία, gravée sur la base de marbre d'une statue.[8] Les conditions et l'endroit de la découverte de la base sont inconnus et pour cette raison on ne peut pas affirmer avec certitude si la déesse était vénérée sous cette épiclèse précisément dans son temple de la zone sacrée. Le dédicant cherche à implorer ou à remercier la protection de la divinité dans des activités liées à la navigation et au commerce maritime. Le pouvoir d'Aphrodite de protéger les entreprises maritimes est exprimé par ses épiclèses Ποντία, Εὔπλοια et Λιμενία. Il est naturel que sous cet aspect la déesse était vénérée principalement dans des cités littorales parmi lesquelles, Olbia et Cyzique. Cette présence de la déesse dans deux autres colonies de Milet, permet de penser que l'Aphrodite «Marine» soit vénérée dès la fondation d'Istros dans son temple archaïque.[9]

M. Alexandrescu-Vianu a supposé qu'à Istros Aphrodite a été adorée dès l'époque archaïque sous l'aspect d'une déesse syro-phénicienne. Cette conjecture de l'historienne roumaine se base sur l'étude de trois statuettes en terre cuite presque identiques, produites sans doute du même moule. Il s'agit d'une figure féminine mince, assise sur un siège sans dossier où accoudoirs, les bras repliés sur la poitrine, tenant un objet rond. La partie supérieure du corps est nue, sous le ventre commence une jupe droite, mince, longue, plissée; les

---

4 *ISM* I, 108: [’A]φροδίτηι.

5 *ISM* I, 113: ’Αθηναγόρας Θεοδότου / ’Αφροδίτηι ἱερησάμενος.

6 *ISM* I, 118 (daté d'après l'écriture au III^e^ s. av. J.-C.): ’Αφροδί[τηι] / ΜΑΡ - - - - -.

7 *ISM* I, 119: [- - - - - - - -῾Ηφαι]στοδώρου / [τοῦ ’Α]πολλωνίου, γυν[ὴ] / [δὲ - - - -]ώρου, ’Αφροδί[τηι].

8 *ISM* I, 173: ’Απολλώνιος Μητροβίου / [’Αφρ]οδίτηι Ποντίᾳ ἐπηκόωι.

9 Cf. Graf, *Nordionische Kulte*, p. 261, n. 13; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite Grecque*, p. 186-188 et p. 434; Ehrhardt, *Milet*, p.164/5 et n. 777; pour le culte d'Aphrodite à Olbia, v. Russjaeva, *Cultes*, p. 100 sq. et en particulier p. 105 pour l'attestation de l'Aphrodite *Pontia* et *Euploia*.

pieds sont nus. Alexandrescu-Vianu souligne le style pseudo-égyptien des traits du visage et exprime l'hypothèse qu'il s'agit d'objets de l'art phénicien, fortement influencé par l'Egypte.[10] En se référant à l'étude de la diffusion dans le monde égéen de la déesse phénicienne, représentée nue, Astarte[11], Alexandrescu-Vianu, une spécialiste des monuments sculptés de la région pontique et en particullier d'Istros, propose l'identification de la déesse phénicienne avec Aphrodite *Pontia*, indiquant qu'une des figurines fut retrouvée à Istros en proximité du temple de l'Aphrodite notamment. Alexandrescu-Vianu évoque en particulier le cas de Cos où, dans son sanctuaire, Aphrodite *Pontia* était célébrée aussi comme Astarte, protectrice des marins, selon une dédicace bilingue gréco-phénicienne à la déesse, faite «pour la santé des marins». Toutefois, comme deuxième possibilité d'identification des statuettes, Alexandrescu-Vianu désigne Cybèle.

Il est certain qu'il est difficile de proposer une identification parfaitement assurée et précise des figurines. Le rapprochement avec une Aphrodite orientale est convaincant; rappelons néanmoins que l'*interpretatio Graeca* des déesses orientales telles que Mylitta des Perses, l'Astarte des Phéniciens ou l'Alilat des Arabes, représente avant tout l'Aphrodite *Ourania* qui pour l'instant n'est pas attestée dans les colonies du Pont Gauche.[12] Les deux hypothèses d'ailleurs ne sont point irréconciliables. L'objet rond que tient la déesse favorise les deux identifications, vu que la grenade, la pomme et en général les fruits ronds, sont des attributs bien connus autant d'Aphrodite que de Cybèle.[13]

Un relief fragmenté en marbre d'Istros, daté par Bordenache de la fin du IV^{e} - début du III^{e} siècle av. J.-C., présente l'Éros adolescent; on voit l'aile droite du dieu et sa main gauche tenant une patère.[14] Deux statuettes en marbre fragmentaires d'Istros de l'époque impériale, II^{e} siècle ap. J.-C., sont identifiées par Bordenache avec Aphrodite.[15] La scène d'un relief de marbre avec plusieurs

---

[10] M. Alexandrescu-Vianu, «Trois statuettes archaïques syro-phéniciennes à Histria», *Il Mar Nero* I, 1994, p. 137-144, fig. 1-9. L'auteur remarque qu'on ne dispose pas encore de vestiges d'une présence phénicienne en Mer Noire et que ces figurines pourraient en fournir les premiers indices.

[11] R. Miller Ammerman, «The Naked Standing Goddess: A Group of Archaic Terracotte Figurines from Paestum», *AJA* 95, 1991, 2, 203 sq.: des monuments proviennent de Chypre, Rhodes, Samos, mais aussi d'Ephèse et de Sardes.

[12] Cf. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 216, pour le culte de l'Aphrodite *Ourania*.

[13] Farnell, *Cults*, II, p. 644-645 évoque les traits communs à Cybèle et Aphrodite.

[14] Bordenache, *Sculture*, p. 47, n^{o} 75, Pl. XXXIV.

[15] Bordenache, *Sculture*, p. 29, n^{o} 33, 35, Pl. XVIII.

divinités est interprétée par M. Alexandrescu-Vianu comme une représentation des noces d'Aphrodite avec Arès ou Adonis. Cette interprétation s'appuie plus particulièrement sur le geste indicatif ou d'appel de la déesse adressé au jeune dieu situé à l'extrémité gauche; la présence du petit Éros nuptial au-dessus, à sa gauche, tenant une corne d'abondance, corrobore cette hypothèse.[16] **(Planche XXIV, *fig.* 1)**

Une statuette de marbre de **Tomis** est identifiée avec Aphrodite par G. Bordenache qui propose une datation de la fin du I^er^ siècle ap. J.-C.[17]

Des figurines en terre cuite provenant des fouilles de la nécropole d'**Apollonia** suggèrent l'ancienneté de la vénération d'Aphrodite dans cette cité «parente» d'Istros. Une statuette représente la déesse assise sur une chaise à dossier haut; vêtue d'un chiton à manches courtes, ses bras, nus jusqu'aux coudes, reposent sur les genoux; le visage est rond, les cheveux sont levés en chignon. La statuette provient d'une sépulture du dernier quart du V^e^ siècle av. J.-C.; l'éditrice propose néanmoins de la dater vers le début du même siècle sur la base des particularités iconographiques. Une deuxième figurine, fortement endommagée, représente une déesse debout, vêtue d'un *péplos*; son bras droit est plié devant la poitrine et tient un objet (oiseau selon la supposition de Dremsizova). La statuette provient d'une sépulture de la même époque que la précédente.[18]

2. Aphrodite dans les colonies de Mégare

À **Callatis** Aphrodite est citée dans l'inscription oraculaire du IV^e^ siècle av. J.-C. en compagnie d'autres divinités ancestrales de la cité. La déesse porte l'épiclèse Πάνδαμος; son nom est suivi par celui d'une divinité, traditionnellement sa compagne, Πειθώ, la «Persuasion».[19] Un groupe de divinités, à savoir les divinités de l'*agora*, apparaît dans une réponse de l'oracle de Delphes du II^e^ siècle av. J.-C., auxquelles les Callatiens devaient offrir des sacrifices. En compagnie de Thémis Ἀγοραία, la restitution de la même épithète

---

16 Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 106.

17 Bordenache, *Sculture*, p. 25, n^e^ 26, Pl. XV (seulement le torse est conservé).

18 Tz. Dremsizova, «Terres cuites de la nécropole d'Apollonia», in: Vénédikov et al., *Apollonia*, p. 277, n^os^ 804, 805, Pl. 138, 144.

19 *ISM* III, 48 A, l. 3: Ἀφροδίτα Πά[νδαμος].

pour Aphrodite est justifiée.[20] Les fonctions d'Aphrodite *Pandémos* comme gardienne de la concorde civique, si vitale pour chaque État, sont bien attestées dans le monde grec. D'autre part, un aspect encore plus spécifique de l'Aphrodite «politique» est sa protection des activités commerciales qui ont lieu sur l'*agora*; certains collèges de magistrats la choisissent parfois comme leur divinité-patronne.[21] Dans cette fonction Aphrodite est naturellement accompagnée par Peithô. La déesse de la persuasion est invoquée autant dans les affaires amoureuses que dans les activités politiques.[22] Il est important de constater que les deux déesses étaient également associées dans le culte à Mégare, la métropole de Callatis, où, selon le témoignage de Pausanias, le temple d'Aphrodite *Praxis* abritait une statue de Peithô, œuvre de Praxitèle.[23]

De Callatis provient un graffito de l'époque hellénistique sur un fragment de bol où sont inscrites les lettres ΦΡΟΔΙΤΑΙ, interprétées par son premier éditeur comme une dédicace à Aphrodite, une supposition qui peut être acceptée en guise d'hypothèse.[24]

---

20 *ISM* III, 49, l. 4-6: ῾Ο θεός ἔ[χρησε λοίογ καὶ ἄμεινον εἶμεν] / Θέμιτι ᾽Αγ[οραίαι, Διὶ ᾽Αγοραίωι, ῾Ερμεῖ ᾽Αγοραί]-/ ωι, ᾽Αφροδίτα[ι ᾽Αγοραίαι θυεῖν καὶ καλλιερεῖν πρὸ] κτλ. Cf. L. Robert, *Bull. ép.*, 1964, 288 (cf. *Bull. ép.* 1970, 401) qui souligne l'homogénéité des groupes de divinités désignées par l'inscription à l'appui de la proposition de Pippidi (*BCH* 1962, p. 517-523) que dans le premier groupe sont énumérées notamment des divinités de l'*agora*.

21 Cf. F. Croissant, F. Salviat, «Aphrodite gardienne des magistrats: gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes», *BCH* 90, 1966, p. 460-471; F. Salviat, «Dédicaces des magistrats à Thasos», *BCH* 82, 1958, p. 319-328; J. et L. Robert, *Bull. ép.*, 1959, 325, soulignent le lien entre le culte d'Aphrodite et les agoranomes ainsi que d'autres magistrats; parfois, sous cet aspect, la déesse est associée à Hermès ou à Héra; v. aussi Oliver, *Democratia*, p. 91 sq.; Graf, *Nordionische Kulte*, p. 260-261, rappelle qu'Aphrodite *Pandémos* est proche d''Αφροδίτη ἡγεμόνη τοῦ δήμου et d''Αφροδίτη ῾Ομόνοια.

22 Cf. V. Pirenne-Delforge, «Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR* 208, 1991, p. 395-413, qui relève les «interférences du politique et de l'érotique»; pour les fonctions politiques de l'association d'Aphrodite *Pandémos* et Peithô v. Graf, *Nordionische Kulte*, p. 260-261 avec bibliographie.

23 Paus. I, 43, 6; V. Pirenne-Delforge, *art. cit.*, p. 403-404 rappelle un passage de Xénophon (*Hell.* V, 4, 58) relatant que le roi de Sparte Agésilas, lors de sa visite à Mégare en 378/377 av. J.-C., se rend dans le temple d'Aphrodite avant de rencontrer les magistrats de la cité. Ce geste d'Agésialas confirme les prérogatives politiques de la déesse.

24 *ISM* III, 258 avec la référence à l'opinion du premier éditeur T. Sau»iuc-S~veanu, *Dacia* 5-6, 1935-1936, p. 259, n^{o} 48 (*non vidimus*).

Une statuette de marbre, dont seul le torse est conservé, figure Aphrodite tenant dans son bras gauche le petit Éros; Bordenache a reconnu un type caractéristique de la plastique de l'époque hellénistique tardive et a proposé de dater la statuette callatienne du Ier siècle av. J.-C.[25]

Aphrodite comme protectrice des magistrats est connue également de l'autre colonie mégarienne ouest-pontique, **Mésambria**. Une dédicace à la déesse sur une stèle de marbre émane des taxiarques, commandants des unités militaires, au terme de leur office.[26]

De **Dionysopolis** provient une seule dédicace à Aphrodite du IVe siècle av. J.-C. faite par un citoyen de Méthymne.[27]

***

Le culte d'Aphrodite dans les cités du Pont Gauche était lié aux traditions de leur métropoles. À Callatis notamment un indice en ce sens est l'attestation l'une à côté de l'autre d'Aphrodite *Pandémos* et de Peithô, une association qui est connue également à Mégare. Pour ce qui est des colonies milésiennes, l'ancienneté du culte à Istros et à Apollonia plaide en faveur de leur héritage commun. D'autre part, certaines caractéristiques du culte, illustrées par les documents cités — telles les fonctions de protectrice des activités de l'agora et des magistrats — relèvent d'un patrimoine qu'on peut désigner plus généralement comme panhellénique.

---

[25] Bordenache, *Sculture*, p. 30, no 38, Pl. XIX (le mauvais état de conservation de la statuette ou la qualité de la photo ne nous permettent pas à distinguer la jambe du petit Éros, notée par Bordenache).

[26] *IGB* I2, 325: ταξιαρχήσα[ντες - -?] / ’Αφροδίτ[αι - - -?]. La stèle est ornée d'un relief, peu distinct aujourd'hui.

[27] *IGB* I2, 19 bis*: ’Ανάξανδρος / ‘Ηγησιάνακτος / Μηθυμναῖος/ ’Αφροδίτηι.

Athéna

Le culte d'Athéna est attesté à Milet dès l'époque archaïque et son sanctuaire est le plus ancien découvert jusqu'à présent. Les monuments attestant son culte s'échelonnent jusqu'à l'époque impériale. Il est probable que la déesse était vénérée dès le début sous l'épiclèse de *Polias,* même si elle n'est attestée que par des inscriptions du III^e^ siècle ap. J.-C.[1] À Olbia des dédicaces des VI^e^-V^e^ siècles av. J.-C., provenant du *téménos* d'Apollon *Delphinios* indiquent que les colons de Milet avaient apporté le culte d'Athéna dans leur nouvelle patrie.[2] Athéna était une déesse poliade à Mégare et possédait, sur la colline d'Alcathoos, trois temples où, d'après Pausanias, elle était vénérée sous les épiclèses *Aiantis*, *Nikè* et, vraisemblablement, *Polias*.[3]

1. Athéna dans les colonies de Milet

Le monnayage des colonies ouest-pontiques de Milet seul fournit d'indices — et ceux-ci loin d'être significatifs — de la vénération de cette déesse.

Le portrait d'Athéna figure sur certaines des plus anciennes émissions d'**Istros**. Les lettres AΘ sur quelques graffiti ont été également interprétés comme les initiales du théonyme ’Aθ(ηνᾶ). Une seule dédicace du II^e^ siècle de notre ère, faite de la part d'un artisan à Athéna, est connue pour l'instant.[4] La déesse apparaît au revers de quelques émissions de **Tyras** des IV^e^-III^e^ siècles av. J.-C.[5] À **Odessos** le portrait de la déesse figure comme type de droit sur des

---

1 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 162-164; P. Herrmann, «Athena Polias in Milet», *Chiron* 1, 1971, p. 291-298, suggère que l'expression πρὸ πόλεως, qui caractérise la déesse dans une inscription des II^e^ - III^e^ s. ap. J.-C., souligne son rôle de «Stadtgöttin»: τῆς πρ[ὸ πόλε]ως Πολιάδο[ς ’A]θηνᾶς.

2 Cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 164 , n. 757; Russjaeva, *Cultes*, p. 90-92, fig. 26.

3 Paus. I, 42, 4. Le Périégète ne mentionne pas l'épithète de la déesse, vénérée dans le troisième temple, mais les arguments d'Hanell en faveur de *Polias* sont convaincants: *Megarische Studien*, p. 49-50.

4 *ISM* I, 135.

5 Zograph, *Ancient coins* 2, p. 175.

monnaies de bronze du Ier siècle av. J.-C.[6] Au droit d'une monnaie de **Tomis** apparaît la tête d'Athéna à casque et au revers la chouette.[7]

2. Athéna dans les colonies de Mégare

Des témoignages plus éloquents sur le culte d'Athéna proviennent avant tout des cités mégariennes du Pont Gauche.

Patronne et protectrice de la communauté politique et des valeurs civiques, Athéna porte à **Callatis** l'épiclèse Πολιάς, d'après une dédicace du IVe siècle av. J.-C.[8] L'origine de cette épiclèse est vraisemblablement mégarienne. Les épiclèses Ὑπάτα «Suprême» et Ὑπερδέξια «Celle qui tend sa main droite pour protéger» qui accompagnent le nom de la déesse dans les réponses oraculaires du IIe siècle av. J.-C., sont complémentaires à son aspect de *Polias* et l'associent avec Zeus Ὕπατος et Ὑπερδέξιος.[9]

Dans la deuxième moitié du Ier siècle ap. J.-C., une prêtresse d'Athéna à Callatis consacre à Dionysos et au thiase dionysiaque une «grotte».[10] Le portrait de la déesse est présent dans le monnayage de la cité: son effigie apparaît comme contremarque sur les monnaies au type d'Alexandre et de Lysimaque et au droit des bronzes de Callatis.[11] Athéna figure également sur quelques émissions de l'époque impériale.[12]

Le monnayage est la source principale confirmant l'importance de la déesse dans le panthéon de **Mésambria**. Sur les plus anciennes monnaies d'argent, du milieu du Ve siècle av. J.-C., et de bronze, des IVe-IIIe siècles av. J.-C., au droit figure le portrait d'Athéna à casque corinthien, tournée vers la gauche (sur les monnaies d'argent) ou vers la droite (sur la majorité des bronzes).[13] Le portrait

---

6 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, no 2217, Pl. IV 16.

7 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, no 2458, Pl. V, 16.

8 *ISM* III, 76: [Ἀθ]άναι Πολιάδι Μεγιστῶ Ἐπικύδεο[ς].

9 *ISM* III, 48 B, col. b, l. 8-9: [Διὶ Ὑπάτωι,] Ἀθάναι Ὑπάτα[ι θύειν καὶ καλλιερεῖν ὁ θεὸς ἔχρεσε] κτλ.; *ISM* III, 49, l. 9: Ἀθάναι Ὑπερδ[εξίαι, Διὶ Ὑπερδεξίωι] κτλ.

10 *ISM* III, 80. Cf. *supra* le chapitre *Dionysos*, p. 93-94.

11 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, no 216 et groupe III, nos 234-245 et 254: sur le droit figure la tête d'Athéna à casque corinthien.

12 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 267-274.

13 Karayotov, *Coinage*, p. 18-19, Pl. I, 1 (argent); Pl. I, 5 (bronze); *SNG* IX, BMC, Pl. X, no 277, au droit: Athéna à casque attique; nos 278-9: sur le droit Athéna à casque corinthien.

d'Athéna à casque décoré avec une étoile à six rayons, apparaît sur les monnaies du II^e^ siècle av. J.-C. Le type de droit avec une tête de femme à diadème, dont l'identification est incertaine, est typique pour le monnayage de Mésambria aux III^e^-II^e^ siècles av. J.-C.; au revers l'ethnique METAMBPIANΩN entoure Athéna représentée debout à gauche avec un bouclier dans sa main gauche et lançant la foudre avec sa main droite (foudre ou épée selon Karayotov).[14]

Les fonctions de protectrice de la *polis* sont indiquées par l'épiclèse d'Athéna Σώτειρα. Le principal collège des magistrats de Mésambria, les six stratèges, lui dédie au I^er^ siècle av. J.-C. une statue dont est conservée la base en marbre.[15]

***

Athéna était, sans aucun doute, parmi les divinités vénérées par les colons milésiens et mégariens, qui sont venus s'installer sur la côte ouest du Pont-Euxin. La déesse semble avoir joué un rôle plus significatif dans les panthéons de Mésambria et de Callatis. En général, cependant, les vestiges de son culte dans les cités du Pont Gauche sont, jusqu'ici, peu nombreux.

---

14 Karayotov, *Coinage*, p. 19-20, Pl. I, 9 (appelée Athéna *Alkis*); *SNG* IX, BMC, Pl. X, n^os^ 280-287 (appelée Athéna *Promachos*).

15 *IGB* I^2^, 326, l. 7-8: (Noms des six stratèges) στραταγήσαντες ᾽Αθαναίᾳ Σωτείραι.

Héraclès

La seule cité du Pont Gauche où le culte d'Héraclès se distingue par une popularité est **Callatis**; les premières monnaies autonomes de la cité, les données épigraphiques et onomastiques en fournissent les preuves. L'existence d'un sanctuaire d'Héraclès est connue par un décret de proxénie du début de III^e^ siècle av. J.-C.[1]:

8 ἐπιμεληθῆμεν δὲ τοὺς ἄρ-
[χοντας ὅπ]ως ὁ τελαμὼν αὐτοῦ ἀνατεθῆι εἰς τὸ ἱα-
[ρὸν τοῦ Ἡρακ]λέος· κτλ.

«(. . .) Que les archontes veillent à ce que sa stèle soit exposée dans le sanctuaire d'Héraclès.» (trad. A. Avram)

Une association des banqueteurs d'Héraclès *Alexikakos*, «Celui qui protège contre le mal», lui dédie au I^er^ siècle ap. J.-C. une ἱερὰ τράπεζα en marbre[2]:

Ἡρακλεῖ Ἀλεξικάκῳ θοινῆται ο[ἱ] περὶ εἰερέα Ἡρακλέοντα
Πύρσου εὐχαριστήριον. *hedera*

«Le prêtre Hérakléôn fils de Pyrsos et ses banqueteurs (ont consacré la table) à Héraclès Alexikakos, action de grâce.» (trad. A. Avram)

Le nom de l'association des adorateurs d'Héraclès précise l'interprétation du monument comme une ἱερὰ τράπεζα. Néanmoins, l'absence des trois concavités typiques (ἐσχάραι) des tables sacrificielles invite l'éditeur à supposer qu'il s'agit plutôt d'une table sur laquelle on déposait les parties de la victime immolée, pour être consommées par les θοινῆται.[3] Les banquets sacrés, où l'on consommait beaucoup de viande, étaient un trait distinctif du culte d'Héraclès. Le grand héros panhellénique était représenté comme accomplissant des sacrifices et imaginé comme un grand mangeur; la comédie ne manque pas d'en tirer parti de cette dernière caractéristique.[4] Héraclès était une divinité

---

1 *ISM* III, 3.

2 *ISM* III, 68.

3 *ISM* III, 68 comm.

4 Cf. Burkert, *Greek religion*, p. 211.

patronne des gymnases et les *néoi* l'honoraient avec des banquets.[5] Néanmoins, en ce qui concerne les «banqueteurs» de Callatis, il est difficile de déduire s'il s'agit de *néoi* et si les repas «sacrés» avaient lieu au gymnase. L'épiclèse *Alexikakos* reflète les fonctions d'Héraclès — héros civilisateur par excellence — pour lutter contre le mal.[6] A. Avram signale le lien possible en particulier avec les cultes de Béotie, où l'épiclèse est bien attestée, et évoque la discussion concernant les influences béotiennes sur Mégare ainsi que la participation béotienne à la colonisation d'Héraclée du Pont.[7] L. Farnell avait déjà souligné le fait que le culte d'Héraclès n'occupait pas une place dominante à Mégare et dans ses colonies, et il a attribué aux colons béotiens la place privilégiée du héros à Héraclée du Pont.[8]

Il est hors de doute que l'importance d'Héraclès à Callatis est lié à l'héritage d'Héraclée du Pont, et, d'ici, aux traditions béotiennes; quant à l'épiclèse *Alexikakos,* vu sa grande popularité dans le monde grec, ainsi que la date tardive du document, il est difficile de se prononcer avec certitude sur les voies de sa pénétration à Callatis.

Une dédicace du II^e siècle ap. J.-C. transmet une épiclèse *hapax* d'Héraclès, celle de Φαρανγείτης[9]:

[ʾΑγαθῇ] τύχῃ
[ʿΗρα]κλῇ Φαρανγείτῃ χαρι-
[σ]τήριον· σύνοδος ʿΗρακλε-
ωτῶν τῶν περὶ Σάτυρον Σατύ-
ρου, γραμ(μ)ατεύοντος ʾΑλεξάνδ-
ρου ʿΗρακλέωνος· (suivent des noms.)

«À la bonne fortune! À Héraclès *Pharangeitès,* action de grâce. Satyros fils de Satyros et son association d'Héracléotes, Alexandros fils d'Hérakléôn étant secrétaire. (...)» (trad. A. Avram)

---

5 Cf. *ISM* III, 68 comm., avec la référence à Athénée, 234e: les Athéniens qui participaient au repas sacré dans le gymnase sont nommés παράσιτοι d'Héraclès.

6 W. Blümel, *Die Inschriften von Mylassa* I, Bonn 1987, 343 (= Robert, *Hellenika* XIII, p. 266): ʿΟ τοῦ Διὸς / παῖς Καλλί-/ νεικος ʿΗρακλῆς / ἐνθάδε κατοικῖ· / μηθὲν εἰσίτω κακό[ν]; Graf, *Nordionische Kulte,* p. 174.

7 *ISM* III, 68 comm. avec des références bibliographiques.

8 Farnell, *Greek Hero Cults,* Oxford 1921, p. 131-132; cf. A. Schachter, *Cults of Boiotia* 2, Suppl. *BICS* 38.2, London 1986, p. 1-37.

9 *ISM* III, 72.

Comme Éd. Chirica l'a démontré sur la base d'une étude approfondie, la dédicace est à attribuer à une association des citoyens d'Héraclée du Pont, la métropole de Callatis, provisoirement installés à Callatis. D'ailleurs, un nouvel examen de la pierre par A. Avram a montré qu'il faut lire ῾Ηρακλεωτῶν, «des citoyens d'Héraclée», et non ῾Ηρακλεαστῶν, «des adorateurs d'Héraclès», selon la lecture du premier éditeur.

J. et L. Robert avaient déjà indiqué le lien de Φαρανγείτης avec φάραγξ «ravin» et avaient supposé que le héros avait reçu son épithète à partir de l'endroit où se trouvait son sanctuaire à Callatis.[10] Sur la base d'une analyse de la tradition littéraire d'Héraclée du Pont, Éd. Chirica a démontré que le terme φάραγξ y désigne un ravin creusé par le fleuve Achéron aux alentours d'Héraclée; ce vallon creux abritait une grotte, par laquelle, d'après une tradition locale, Héraclès serait descendu aux Enfers pour y chercher Cérbère.[11]

Le monnayage de Callatis est particulièrement éloquent du prestige d'Héraclès parmi ses cultes. Les plus anciennes monnaies d'argent de la cité ont pour type de droit la tête du jeune Héraclès vêtu de peau de lion, tandis qu'au revers apparaît sa massue. Sur les monnaies de bronze de la même époque, la tête du héros, couronnée de laurier, représente le type de droit, tandis que le revers affiche son symbole, la massue.[12]

Le portrait d'Héraclès figure comme type de droit sur une série de monnaies de l'époque impériale, accompagné parfois de la légende: ΚΤΙΣΤΕΣ[13], «Fondateur», et sa massue apparaît au revers.[14] Certaines émissions de l'époque impériale affichent également certains des travaux d'Héraclès.[15]

---

10 J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1964, 290 (cf. *SEG* XXIV, 1037).

11 Éd. Chirica, «Le culte d'Héraclès Pharangeitès à Héraclée du Pont», *REG* 111, 1998, p. 722-731, suivi par A. Avram, *ISM* III, 72 comm. avec bibliographie, qui évoque les précédents essais d'interprétation de l'épiclèse, qui ont cherché à identifier un ravin et une grotte dans le territoire de Callatis.

12 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 196 - 204, Pl. I, 17 et *SNG* IX, BMC 1, n^{os} 201-204, Pl. VII. Dans le catalogue du British Museum ces monnaies sont datées des III^{e}-II^{e} s. av. J.-C., tandis que B. Pick (*op. cit.* p. 86) estime qu'elle peuvent dater du IV^{e} s. av. J.-C., de l'époque d'Alexandre ou des premieres années après sa mort; *Id.*, *op. cit.*, p. 87 et n^{os} 205, 206; *Id.*, *op. cit.*, n^{os} 234-245, Pl. I, 24 et *SNG*, IX, BMC 1, n^{os} 206-208, Pl. VIII et n^{o} 205.

13 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 275-278 et 290-296.

14 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 267-278.

15 Pick, *Münzen* I, 1, n^{os} 306, 342, 307, 331, 354.

À l'exception de Callatis, seules des trouvailles isolées et tardives attestent la présence des adorateurs du grand héros panhellénique dans les autres cités ouest-pontiques. Sur un relief avec Héraclès à **Dionysopolis** de l'époque romaine est gravée une dédicace au héros qualifiée par une épiclèse thrace dont le sens est obscur, Ζουσυρειθας.[16] Hermès et Héraclès étaient vénérés à **Odessos** à l'époque impériale sous leur aspect traditionnel de protecteurs des *neoi* et patrons du gymnase selon le témoignage du décret honorifique pour un gymnasiarque.[17]

21 . . . τῶι ῾Ερμεῖ κ̣αὶ τῶι ῾Ηρ̣[ακλεῖ τοὺς ἀγῶ]-
[να]ς̣ ἔθ̣ηκεν ἀ̣ξίως τῆς [πόλεως καὶ τὴν πανή]-
[γυ]ριν τὴν ἐν τοῖς ῾Ερμαίο̣[ις καλῶς καὶ φιλοτί]-
[μ]ως συνετέλεσεν καὶ ἀ[ξίως τοῦ τε δήμου καὶ]
25 τῶν νέων τὰς ε̣[ἰ]ς̣ τ̣αῦτα [γινομένας δαπά]-
νας ἐκ τῶν ἰδίων ἐπιτελῶ̣[ν, κτλ.]

«. . . il a organisé les concours en l'honneur d'Hermès et d'Héraclès d'une façon digne pour la [cité] et il a préparé [la panégyrie] pendant les *Hermaia* d'une façon digne [pour le peuple et] pour les jeunes (*néoi*), en supportant lui-même les frais, etc.»

Un autel de marbre est orné d'un relief représentant Cybèle, assise sur son trône, et Héraclès, debout appuyé sur une massue, avec une dédicace aux deux divinités.[18] D'Odessos provient également une stèle à relief et dédicace à Héraclès.[19] Un relief des environs de la cité avec une représentation du héros, qui ne se distingue pas par une finesse particulière, était dédiée au héros par un Thrace.[20] Un autel a été consacré à Héraclès Καλλίνεικος au III^e^ siècle ap. J.-C.[21] Héraclès «Celui de la belle victoire» pareillement à *Alexikakos* est l'héros dont la vocation par excellence est celle de lutter contre les mauvaises forces.

---

16 *IGB* I^2, 24: ῾Ηρακλεῖ Ζουσυρειθᾳ / ᾽Ιούλιος Κρήσκης.

17 *IGB* I^2, 45 (cf. *IGB* V, 5020). Une datation à l'époque hellénistique tardive, II^e^ ou I^er^ s. av. J.-C., d'après l'écriture, est proposée par Maier, *Griechische Mauerbauinschriften* 2, in: *Vestigia* 2, 1961, p. 122-123.

18 *IGB* I^2, 81: πρώτως γενοίμενοι - - - - / εὐχαριστήριον Μητρὶ [καὶ ῾Η] / ρακλεῖ.

19 *IGB* I^2, 82.

20 *IGB* I^2, 258. Κ̣οωκους Διαρζιω. [῾Ηρακλεῖ χα]ριστήριον ἀνέ[θη]κε. Pour le nom cf. Detchev, *Sprachreste*, p. 538.

21 *IGB* V, 5038.

Héraclès n'apparaît pas sur les monnaies d'Odessos à l'époque autonome, mais à l'époque impériale son portrait est représenté au revers des monnaies d'Hadrien à Iulia Maesa.[22]

À **Mésambria**, une dédicace à Héraclès et Hermès, patrons du gymnase, faite de la part d'un gymnasiarque et d'un agonothète, date de l'époque de Claude.[23] Des environs de la cité proviennent deux reliefs votifs de l'époque romaine, sur lesquels Héraclès est associé à Dionysos. Sur le premier les deux divinités sont représentées seules, tandis que sur le deuxième apparaissent des figures du thiase dionysiaque: un Pan, deux panthères et un satyre.[24] Sur la deuxième stèle figure une dédicace à Héraclès, appelé «Fondateur de Périnthe».[25]

---

[22] Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2109-2113, 2190, Pl. IV, 9.

[23] *IGB* I^2, 322.

[24] *IGB* I^2, 351 et *IGB* V, 5128. Sur l'association des deux divinités, caractéristique pour les monuments de la Thrace cf. Kazarow, «Thrake (Religion)», col. 494; K. Rabadjiev, «The triumph of Dionysos (and Herakles?)», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 201-206 avec bibliographie.

[25] *IGB* V, 5128: Τῷ Διὸς Ἡρακλῆι πατρὴ κτίστῃ δὲ Περίνθου / Ἰουλιανὸς Περσηϊάδηι τἄγαλμ᾽ἀνέθηκα «À Heracles, fils de Zeus, Perseïde, fondateur de Périnthe, moi Ioulianos, j'ai consacré la statue.»; pour la fondation de Périnthe par Héraclès cf. L. Robert, *JS*, 1978, p. 39-40. Héraclès est nommé Perséïde, puisque son ancêtre est Perseus, fils de Zeus et Danaé. Perseus a régné à Argos et à Tirynthe, il a construit les murs de Mycènes ou l'a fondée; il fut l'ancêtre de la famille royale des Perséïdes. Un de ses fils est Electryonos, qui lui succéda sur le trône; il eut une fille, Alcmène, qui épousa Amphitryon, fils de son frère Alcée. Amphitryon tua Electryonos, Sthénelaos, l'autre frère, devint roi et bannit Amphitryon du roayume. À Thèbes Alcmène conçut Héraclès de Zeus.

Hermès

La vénération d'Hermès dans les cités ouest-pontiques, selon le témoignage de quelques inscriptions de l'époque hellénistique et romaine, est liée à ses fonctions traditionnelles de patron du gymnase et des *neoi*.

Une association des *neoi* à **Istros**, connue par son décret du IIe siècle av. J.-C. octroie des honneurs, très probablement à un gymnasiarque qui s'est montré généreux à leur égard.[1] Le décret nous apprend que les *neoi* organisaient une fête au nom d'Hermès, accompagnée d'un repas avec de la dégustation de vin doux où l'on procédait aux proclamations et au couronnement des bienfaiteurs. Des concours sportifs faisaient vraisemblablement partie de la fête[2]:

- - - - - - - - - - - - - - - αρχὴν- - - - - - - - - - - - - -
[- - - - - - - - - - - - - - -ἐν τῆι πρώτηι] ἡλικίαι ἐπ[εμελήθη]
[- - - - - - - - - - - - - - -τῆς τῶν] τε ἐφήβων καὶ [νέων]
[ἀγωγῆς καλῶς καὶ κοσ]μίως καὶ παρέσχεν ἔλα[ι]-
[ον - - - - - - - εἰς τὸν ὑ]πολιπῆ χρόνον τοῦ ἐ-
[νιαυτοῦ· καιρῶν δὲ δυσ]χερῶν ὑπαρχόντων δι-
[ά τε τοὺς πολέμους] καὶ τὰς ἀφορίας, ὅμως
[δὲ θέλων ἀκόλου]θος φαίνεσθαι τῆι ἐξ ἀρ-
[χῆς φιλοτιμίαι, ἐπιτε]λέσας θυσίαν ἐν τοῖς Ἑρμαί-
[οις - - - - - ca. 8-9] καὶ ἀλείψας καὶ γλυκίσας,
[δέδωκε κατὰ τὴν σύ]νοδον νομὴν καὶ οἰνομέ-
[τρησιν· δεδόχθαι τοῖς] νέοις· ἐπῃνῆσθαι μὲν ἐπὶ
[τούτοις - - - - - -] Θεογνήτου καὶ στεφανοῦ-
σθαι αὐτὸν κατ' ἐνια]υτὸν ἐπὶ τοῦ γλυκισμοῦ
χρυσῶι σ[τεφάνωι ἐν τ]ῆι τῶν Ἑρμαίων ἡμέραι φιλο-
τιμίας καὶ εὐ[νοίας τῆς] εἰς ἑαυτούς· σταθῆναι δὲ
αὐτοῦ καὶ εἰκόν[α χαλ]κῆν ἐν τῶι γυμνασίωι ὅπου
ἂν αὐτῶι φαίνητ[αι ὅπω]ς καὶ οἱ λοιποὶ φιλοτιμότ[ε]-
ροι γίνωνται πρὸ[ς τὸ φ]ιλαγαθεῖν εἰς τοὺς νέ[ους·]
τὸ δὲ ψήφισμα [τόδε ἀ]ναγράψαι ἐπὶ τοῦ παρ[όντος]
εἰς τελαμῶνα [λευκ]οῦ λίθου [ὃν καὶ ἀναθεῖναι ἐν]

---

1 *ISM* I, 59.

2 Cf. *e.g.* la description des *Hermaia* dans la loi gymnasiarque de Béroia: Ph. Gauthier, M.B. Hatzopoulos (éds.), *La loi gymnasiarque de Béroia*, Athènes 1993: Face B, l. 45-71 et le commentaire: p. 95 sq.

τῶι γυμνασίου ὅ[που ἂν] αὐτ[ῶι φαίνηται· τῆς δὲ]
ἀναγορεύσεω[ς τοῦ στεφάνου - - - - - - - - - - - - - - -]
τὸν καθ’ ἔτος α -
25 ἐπίσκοπον *vacat*

« . . . dans l'âge [tendre], il [a pris soin de la formation] des éphèbes et [des Jeunes (*neoi*) d'une façon belle] et convenable et il a fourni d'huile d'olive pour le reste de l'année. Puisque les temps étaient difficiles, à cause [des ennemis] et de la mauvaise récolte, désirant se montrer fidèle à son zèle initial, après avoir accompli le sacrifice à l'occasion de la fête en l'honneur d'Hermès (*Hermaia*), ... et après avoir accompli l'onction à l'huile d'olive et après avoir fait une libation au vin doux (?), il a fait lors du rassemblement une distribution de la viande de la victime sacrificielle et de vin.[3] Il a plu aux *neoi* qu'on loue pour [ces bienfaits Untel] fils de Théognètos et qu'on le couronne avec une couronne d'or chaque année le jour des *Hermaia*, au moment de la dégustation du vin doux, à cause de sa générosité et bienveillance envers eux; qu'on lui érige une statue de bronze dans le gymnase à l'endroit qu'il choisit afin que les autres deviennent plus ambitieux de se montrer généreux envers les *neoi*; que ce décret soit gravé en ce moment sur une stèle en marbre et qu'il soit dressé dans le gymnase à l'endroit où il lui plaît. La proclamation du couronnement. .chaque année . . . le responsable . . .»

L. Robert avait interprété les participes ἀλείψας καὶ γλυκίσας à la ligne 10 de la façon suivante: après le sacrifice le gymnasiarque a distribué de l'huile (pour l'onction) et un «goûter avec vin doux» aux *néoi*.[4] La traduction de Pippidi admet le même sens.[5] Les deux participes, nous semble-t-il, pourraient se référer aux gestes rituelles spécifiques pour la fête des *Hérmaia*, qui suivent le sacrifice proprement dit. On peut penser quant à ἀλείψας à une onction d'huile d'olive des *hermae*, tandis que γλυκίσας désignerait une libation avec de vin doux, étant donné qu'une «distribution de vin» aura lieu ultérieurement. On sait que des libations se faisaient effectivement devant les colonnes hermaïques,

---

3 L. Robert, *Bull. ép.* 1958, 336, en particulier p. 282, comprend qu'il s'agit plutôt d'une distribution d'argent et de vin doux ([ἔδοκε κατὰ τὴν σύ]νοδον νομὴν καὶ οἰνομέ[λι]): «Aux Hermaia, le gymnasiarque a célébré le sacrifice, distribué de la viande, de l'huile et un goûter avec vin doux, mais en outre il a fait une distribution (νομή, apparemment d'argent) et donné du "vin au miel".»; Pippidi, pour sa part, comprend νομή comme une «distribution de nourriture»: «[i împ’r]ind chiar bucate». Pour ce qui est des restitutions aux lignes 11-12 d'οἰνομ[έτρησιν] Pippidi ou d'οἰνομέ[λι] Robert, les deux nous paraissent convenables.

4 *Loc. cit.* (note précédente); cf. également *LSJ s.v.* γλυκίζω 1. «treat with sweetmeats, τοὺς πολίτας»; et *s.v.* γλυκισμός «distribution of sweetmeals or sweet wine».

5 *ISM* I, p. 161: «veghind la ungarea [i îndulcirea tinerilor»; cf. *ibid.* le commentaire à la p. 163.

masi un sens de γλυκίζω comme «faire des libations avec de vin doux» n'est pas, à notre connaissance, connu par ailleurs.[6]

La fête des *Hermaia* est attestée également à **Odessos** par deux décrets honorifiques des *neoi*, datés du Ier siècle av. J.-C.:

- - - - - - - - - - - - - - - - - -
κλησιν - - - - - - - - - [ἐ]παιν[εῖν]
τε αὐτ[ὸν ἐπὶ ταῖς] διηνεκέσιν
φιλοτειμ[ίαις καὶ στεφανοῦν] αὐτὸν
καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐν τοῖς Ἑρ-
μαίοις ἀναγγέλλοντος τοῦ κήρυ-
κος· 'οἱ νέοι στεφανοῦσιν Ξέναν-
δρον 'Απατουρίου φιλοδοξίας ἕνε-
κεν τῆς εἰς ἑαυτούς', τὴν δ' ἐπιμέ-
λειαν ποιήσασθαι τῆς ἀναγορεύσεως
τοῦ στεφάνου τοὺς καθ' ἕκαστον ἐνι-
αυτὸν γεινομένους γυ[μνα]σιάρχους·
- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

«. . . . de le louer pour ses bienfaits sans cesse, et de le couronner chaque année pendant la fête en l'honneur d'Hermès (*Hermaia*) alors que le héraut proclame: "Les *neoi* couronnent Xenandros fils d'Apatourios pour sa générosité envers eux", que le soin de la proclamation de la couronne revienne aux gymnasiarques en charge chaque année . . . »[7]

. . . τῶι Ἑρμεῖ καὶ τῶι Ἡρ[ακλεῖ τοὺς ἀγῶ]-
[να]ς ἔθηκεν ἀξίως τῆς [πόλεως καὶ τὴν πανή]-
[γυ]ριν ἐν τοῖς Ἑρμαίο[ις καλῶς καὶ φιλοτί]-
[μ]ως συνετέλεσεν καὶ ἀ[ξίως τοῦ τε δήμου καὶ]
τῶν νέων τὰς ε[ἰ]ς ταῦτα [γινομένας δαπά]-
νας ἐκ τῶν ἰδίων ἐπιτελῶ[ν κτλ.]

---

[6] Pour la présence traditionelle des *hermae* dans le gymnase cf. J. Delorme, *Gymnasion*, Paris 1960, p. 364-365; pour les libations devant les *hermae* cf. Daremberg-Saglio, *DA*, *s.v.* Hermae, en particuier p. 131; pour la coutume de faire d'onction avec huile des *hermae* cf. Babrius, *Fabulae* 48 Luzzatto - La Penna. Néanmoins, notons qu'ἀλείφω peut désigner le fait de s'exercer dans le gymnase: cf. Ph. Gauthier-M.B. Hatzopoulos, *op.cit*, Face B, l. 4, 12, 30, 38, 57, 78 et la traduction p. 30 -34, en particulier p. 32 (ἀλεῖφθαι = s'être oint = s'être entraîné). Mais dans notre inscription on ne peut pas comprendre ἀλείψας en ce sens.

[7] *IGB* I^2, 44.

«. . . Il a organisé d'une façon digne pour la cité les concours en l'honneur d'Hermès et de Héraclès et il a préparé [la panégyrie] à l'occasion des *Hermaia* convenablement [pour le peuple et] pour les *neoi*, en supportant lui-même les frais, etc.»[8]

Il est hors de doute qu'Hermès et Héraclès recevaient à Odessos, et dans les autres cités du Pont-Gauche, des honneurs comme divinités du gymnase, comme l'a souligné L. Robert contre les conclusions de F. Bilabel, lequel mettait en relation l'importance d'Hermès à Odessos avec l'information d'Hérodote (V, 7) concernant la vénération d'Hermès par les rois thraces.[9] Cette observation est soutenue également par une dédicace de Mésambria à Hermès et Héraclès, datée de l'époque de Claude, par une personne assumant les fonctions de gymnasiarque et d'agonothète.[10]

D'**Istros** proviennent deux dédicaces du II^e^ siècle av. J.-C., faites à Hermès Ἀγοραῖος par deux agoranomes.[11] Comme dieu du marché Hermès *Agoraios* est celui qui assure le bénéfice. Il est connu encore à Olbia.[12] Sur une stèle avec une inscription du III^e^ siècle de notre ère des agoranomes de Mésambria, est représenté Hermes sous son aspect de patron des activités de l'agora, tenant deux paires de balances, à droite des poids et à gauche une série de vases servant de mesures légales.[13]

L'image d'Hermès n'est pas absente du monnayage autonome des cités ouest-pontiques. Son portrait apparaît sur des monnaies de bronze d'Odessos des II^e^ - I^er^ siècles av. J.-C.[14]. Une série de monnaies de bronze de **Tomis** du III^e^ - début du II^e^ siècle av. J.-C. a comme type de droit la tête d'Hermès avec

---

8 *IGB* I^2, 45.

9 Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 208 n. 2; Bilabel, *Kolonisation*, p. 108. Il est certain qu'Hérodote utilise le théonyme pour désigner une divinité thrace, qu'il assimile à Hermès: cf. *infra* les *Conclusions*, note 2.

10 *IGB* I^2, 322: Αὐτοκράτορα Τιβέριον Κλαύδιον καίσαρα / [σεβ]αστὸν Γερμανικὸν Γνάιος Γναίον / [γυμ]ν[σιαρχ]ήσας καὶ ἀγωνοθετήσας / - - - - ̔Ερμῆν καὶ ̔Ηρακλῆν ἀνέθηκε.

11 *ISM* I, 175: [̔Ο δεῖνα Εὐ]φράνορος / ἀγορα[νο]μήσας ̔Ερμεῖ / Ἀγοραίωι; 176: Φιλόθεος Μενίππο[υ] / ἀγορανομήσας / ̔Ερμεῖ Ἀγοραίωι. Sur Hermès comme protecteur des activité de l'agora cf. *ISM* III, 49 et 48B.

12 Cf. Eitrem, *RE* VIII 1913, *s.v.* Hermes, en particulier col. 755 et 782-783; pour Olbia v. Russjaeva, *Cultes*, p. 88-89: Hermès *Empolaios* et *Agoraios*.

13 *IGB* I^2, 317.

14 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2216, Pl. IV, 18, 2219, 2220.

pétasos et au revers apparaît le caducée.[15] Une série de monnaies de **Callatis** affiche l'image de Hermès.[16]

15 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^os^ 2425-2439, Pl. V, 18, 19.

16 Pick, *Münzen*, I,1, n^os^ 253, 254; n. 296, II, 13.

Asclépios, Hygieia, Télesphoros

Des monuments épigraphiques et archéologiques des cités du Pont Gauche, liés au culte d'Asclépios, datent dans leur majorité de l'époque romaine. Dans les colonies milésiennes les fonctions de la divinité guérisseuse étaient assumées par leur divinité titulaire Apollon *Iètros.*

Deux dédicaces à Asclépios, une hellénistique, datée du III^e^ siècle av. J.-C.,[1] et l'autre de l'époque romaine, du II^e^ siècle ap. J.-C., proviennent d'**Istros**.[2]

À **Tomis** un groupe sculptural du III^e^ siècle av. J.-C. représente Asclépios, Hygieia et Télesphoros.[3] Deux dédicaces de Tomis, à Asclépios et Hygieia, et à Asclépios et Déméter, datent respectivement du I^er^ et du II^e^ siècles ap. J.-C.[4]

Tous les témoignages d'**Odessos** liés au culte des divinités de la santé, dont on dispose jusqu'à présent, datent de l'époque romaine. Lors des fouilles des termes romaines on a découvert bon nombre de monuments relatifs au culte d'Asclépios: dédicaces à Asclépios et Hygieia, fragments des statues de marbre des deux divinités. Ces vestiges sont interprétés par M. Mircev, suivi par I. Donceva, comme preuve de l'existence à Odessos aux II^e^-III^e^ siècles ap. J.-C. d'un temple du dieu guérisseur et de Hygieia.[5]

---

[1] *ISM* I, 124: [ʾΑπολ]λωνίδης - -/ [ʾΑσκλ]ηπιῶι εὐ[χήν *sive* -χαριστήριον] / - - -[Ἡρακ]λείδης.

[2] *ISM* I, 135: ʾΑγαθῇ Τύχῃ / ʾΑσκληπιῷ / Περγαμηνῷ / Σαβεινιανός.

[3] Bordenache, *Sculture*, n^o^ 10: l'auteur indique que des parallèles avec ce relief proviennent des sanctuaires thraces de Batkun, Glava Panega et Kazanovo, près de Stara Zagora.

[4] *ISM* II, 117(2), 3-4: [ʾΑ]σκληπι[ῶι . . . . . .] / [κ]αὶ Ὑγιήαι [ἐκ νό-] / σου σωθ̣εὶς « [Untel a consacré] à Asclépios et Hygiéia, après avoir échappé sain et sauf de la maladie» et 118 (3): [δίδομεν ʾΑσκλη-]πιῷ, Δήμη[τρι].

[5] M. Mircev, «Pour les temples antiques à Odessos», *INMV* 3, 1967, p. 29 (en bulgare); I. Doncheva, «Le culte d'Asclépios à Odessos», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 181-192, fig. 1-5; *IGB* I^2^, 76; 76 bis (cf. *IGB* V, 5032); 86; 86 bis*; *IGB* V, 5039: un relief votif représentant un serpent, [ʾΑσκληπι]ὲ χρυσεοχαῖα /---- ι̣νιανός. Le serpent est Asclépios Glycon dont le culte est institué par Alexandros d'Abônouteichos au II^e^ s. ap. J.-C. Le même culte est attesté à Tomis par la découverte d'une sculpture, magnifiquement conservée, du serpent Glycon: cf. L. Robert, *À travers l'Asie Mineure*, p. 393-421, fig. 7-8 (la statue de Tomis); *Id.*, «Le serpent Glycon d'Abônouteichos à Athènes et Artémis d'Éphèse à Rome», *CRAI* 1981, p. 513-535, en particulier p. 513-516 et fig. 2 (= *OMS* V, p. 747-769); Odessos, *vicinia*: n. 266 bis: stèle avec le Cavalier thrace et une dédicace à Asclépios. De l'époque de Gordien sur des revers des monnaies de bronze d'Odessos figure Hygieia avec un serpent et

On est informé par une inscription du Ier siècle av. J.-C. qu'à **Mésambria** à cette époque existait un sanctuaire d'Asclépios; un décret honorifique dont le bénéficiaire était un médecin devait y être exposé.[6]

Des environs de Mésambria provient un relief du Cavalier thrace avec dédicace à Asclépios *Kempènos* de la part d'un Thrace Taroulas Beithuos et sa femme Skôris.[7] On doit, cependant, associer ce monument plutôt au culte du Cavalier thrace qu'à celui de la divinité grecque de la santé.[8]

---

patère et Asclépios avec son bâton au serpent: Pick, *Münzen*, I, 1, nos 2315, 2346, 2348 -2350, 2388, 2389.

6 *IGB* I2, 315, l. 10-: — ὁ / δᾶμος Γλαυκίαν ’Αθαναίωνος ἰα-/τρὸν ἀρετᾶς χάριν καὶ εὐνοίας τᾶς εἰς ἑαυτόν ’ κτλ. «Le peuple (honore) Glaukias fils d'Athanaion médecin pour sa vertu et sa bienveillance à l'égard de lui» et l. 18-20: τὸ δὲ ψάφισμα τοῦτο εἰς τε-/λαμῶνα λευκοῦ λίθου ἀναγράψαν-/τες (*sic*) ἀναθέμεν εἰς τὸ ’Ασκλαπιῆον. «que (*scil.* les archontes), après avoir fait graver ce décret sur une stèle en marbre, l'exposent dans le sanctuaire d'Asclépios.»

7 *IGB* I2, 354 quater (= *CCET* I, 1, 111) (trouvé près du village de Gorica, département de Bourgas): [’Ασκ]ληπιῷ Κεμπηνῳ Ταρουλας Βειθυος / [ὁ κ]αὶ Σκωρις χαριστήριον ἀνέθηκεν.

8 Cf. *infra* le chapitre *Cavalier thrace*, p. 242.

Cavalier thrace

La divinité la plus populaire en Thrace à l'époque romaine, représentée par des milliers de reliefs, ainsi que des statuettes et des monnaies, est l'énigmatique Cavalier thrace. Les racines de sa vénération remontent, cependant, à une époque plus ancienne. Dès le IIe siècle av. J.-C. dans certaines régions de l'Égypte ptolémaïque était vénéré un Dieu Cavalier, nommé Ἥρων, Ἥρως. L'origine thrace de cette divinité est la plus probable, même si des hypothèses d'une possible origine anatolienne ou syrienne, ou encore égyptienne, aient été également proposées. Son culte était apporté par des mercenaires thraces au service des Ptolémées.[1]

L'origine et les caractéristiques du culte du Cavalier thrace ont fait l'objet de nombreuses discussions et interprétations. Il nous serait impossible ici d'essayer d'approfondir et d'analyser les divers aspects de ce débat, attendu qu'il serait indispensable d'étudier des monuments provenant d'un vaste territoire, dépassant de loin le cadre géographique de la présente recherche. Toutefois, le nombre très élevé de monuments du Cavalier originaires des colonies ouest-pontiques, malgré leur datation en majorité de l'époque romaine, surtout des IIe et IIIe siècles ap. J.-C., nécessite, à notre avis, un aperçu de la problématique concernant sa présence dans ces cités et leur territoire agricole.

1. Origines et nature du culte: aperçu des différentes interprétations

Les reliefs du Cavalier, répartis en deux catégories fonctionnelles, votifs et funéraires, sont unis par un schéma iconographique comprenant plusieurs

---

1 Pour les sites de vénération et les monuments, cf. E. Will, *s.v.* Heron, *LIMC* VI, 1, p. 391-394 avec bibliographie et un aperçu des hypothèses concernant son origine; l'auteur avance des arguments en faveur de l'origine thrace; M.I. Rostovtzeff, «Kleinasiatische und syrische Götter im Römischen Aegypten», *Aegyptus* 13, 1933, p. 510-511, exprime l'opinion que le dieu Héron en Egypte est une création des Ptolémées, un Sarapis militaire; il a des traits thraces mais encore anatoliens et syriens, il était créé pour les soldats, qui viennent pour la plupart d'Asie Mineure et de Thrace; cf. aussi V. Velkov, A. Fol, *Les Thraces en Egypte gréco-romaine*, *Studia Thracica* 4, Sofia 1977, p. 101, qui se prononcent en faveur d'une origine thrace.

variantes. En résumé, les trois types iconographiques principaux sont les suivants: le Cavalier est représenté au pas ou au repos; il est à la chasse, avec une lance dans la main et son cheval est au galop; il est de retour de chasse.[2] Le Cavalier est accompagné par un chien, ou parfois un lion, et le gibier est le plus souvent un sanglier. Le tableau est d'habitude limité à droite par un arbre, autour duquel s'enroule un serpent et/ou un autel. Sur certaines images, le Cavalier se dirige vers une figure féminine en face, qui lève sa main dans un geste de salut ou de bénédiction, ou tient une coupe; parfois les figures féminines devant le Cavalier sont au nombre de deux ou trois (les trois Nymphes). Sur certains monuments le Cavalier est accompagné par un ou plusieurs servants ou adorateurs. Les monuments portent parfois des dédicaces où le dieu est appelé Ἥρως (lat. *Heron*), ou Θεὸς Ἥρως ou Κύριος, accompagné souvent des épithètes liées aux localités.[3]

Le débat dans la littérature consacrée au Cavalier thrace, comme nous l'avons noté, se noue spécialement autour des problèmes de l'origine de cette divinité et de son iconographie. La question au cœur de la discussion est celle de savoir s'il faut voir dans le Héros Cavalier une divinité pancosmique avec des hypostases chthonienne et céleste, ce qui expliquerait son syncrétisme avec plusieurs divinités du panthéon grec, Apollon, Asclépios, Zeus, Dionysos, dont les noms apparaissent dans les dédicaces sur les reliefs votifs, ou plutôt une multitude de divinités locales, protectrices des différentes communautés.

Il est important de relever que tous les auteurs s'accordent pour chercher le modèle iconographique des monuments du Cavalier dans l'art grec et plus précisément dans les reliefs funéraires de l'Asie Mineure sur lesquels le défunt est souvent héroïsé sous les traits d'un cavalier, très similaire à celui de la série thrace.[4] En même temps, il faut signaler que certains motifs particularisent le groupe thrace où, précisément, le thème de la chasse prévaut largement.[5]

---

[2] Respectivement type A, B et C selon la classification de G. Kazarow, *RE Suppl.* III, 1918, col. 1137-1140, *s.v.* Heros (Thrakischer Reiter). Darstellung des Reiters; *Id.*, *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest 1938, p. 5-10; I. Vénédikov, «Le cavalier thrace», *Vekove* Sofia 4, 1972, p. 3-14 (en bulgare); *Id.* «Der Thrakische Reiter», in: *CCET* I, p. 1-6; Oppermann, «Heros equitans», p. 1073-1077 (*ibid.*, p. 1074: du territoire bulgare seulement proviennent plus de 2000 monuments).

[3] Cf. pour les détails Kazarov, *op. cit.*; *CCET* I et II, 1; Oppermann, «Heros equitans», *passim*.

[4] E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955, p. 77; M. Alexandrescu-Vianu, «Observatii asupra eroizarii trace», *SCIVA*, t. 31, nr. 3, 1980, 355, n. 1 souligne que les schémas des reliefs avec le Cavalier correspondent à ceux présentés par E. Pfühl et H. Möbius, *Die Ostgriechischen Grabreliefs*, II, Mainz 1979, p. 310-355, d'après le matériel des cités de la

L'existence d'un lien étroit entre l'idée de l'héroïsation, énoncée par les reliefs funéraires grecs, et la série thrace est soutenue par M. Alexandrescu-Vianu. Selon l'historienne roumaine il ne s'agit pas en Thrace d'une seule divinité de caractère protéïque, mais d'une multitude de «morts héroïsés», divinités-protectrices des différentes communautés d'adorateurs.[6] D'autre part, Z. Goceva préconise «un dieu thrace anonyme qui occupe une place centrale dans la religion thrace et dont le culte se présente sous une grande diversité.»[7] P. Delev, en réconciliant les deux opinions, relève que la différence entre un dieu commun qui aurait partout des hypostases locales et les divinités locales individualisées, mais tout à fait semblables, n'est pas aussi radicale.[8] Le caractère typologique de la figure du Cavalier thrace est défini avec clarté et précision par V.N. Toporov.[9] Une interprétation des monuments du Cavalier, qui s'oppose radicalement aux précédentes, a récemment proposé D. Botéva s'appuyant notamment sur une base de données informatisées. Botéva conteste le point de vue selon lequel ces monuments constituent une réunion des symboles et propose une nouvelle classification des reliefs du Cavalier en recherchant des récits, codés derrière les images, qui représenteraient des épisodes d'une hypothétique «mythologie thrace». Même si la tentative d'explorer de nouveaux moyens de déchiffrer le message des reliefs thraces est

---

côte microasiatique et les îles; cf. aussi Z. Goceva, «Particularités de l'iconogaphie du Cavalier Thrace à Odessos et dans son territoire», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 121-128; G. Capovilla, «Il Dio Heron in Tracia e in Egitto», *RFIC* 1, 51, 1923, p. 424-467, en particulier p. 436.

5 *CCET* IV, p. 13.

6 M. Alexandrescu-Vianu, «Observatii asupra eroizarii trace», *SCIVA*, 31, nr. 3, 1980, p. 355-363.

7 Z. Goceva, «Particularités de l'iconogaphie du Cavalier Thrace à Odessos et dans son territoire», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 121-128.

8 P. Delev, «Observations sur le Cavalier Thrace», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998,p. 129-135.

9 V.N. Toporov, «The Thracian Horseman in an Indo-European Perspective», *Orpheus*, 0, 1990, p. 46-63, en particulier p. 47: «the reliefs of the Thracian Horseman reveal a certain concrete image, a concrete function and concrete meaning (although practically they may remain unknown to the researcher or may be assumed only with a certain degree of probability), while on the other hand, they suggest the universal aspect of the problem, the general and the typological, a certain aggregation of functions and meanings united in a synthetic pattern (...), it serves as the basis for each of these variants, permeating each concrete and particular case with a common meaning, and linking all in one …»

en soi très intéressante et positive, les reconstructions de récits mythologiques, proposées par l'auteur, ne nous convainquent pas pour l'instant.[10]

Une interprétation séduisante de la figure du Cavalier a été proposée par A. Fol, qui interprète son origine dans le cadre de la doctrine, nommée par lui l'«orphisme thrace». La caractéristique sociale de cette doctrine orale serait, selon l'auteur, la pratique par les aristocrates thraces, présidés par leur roi-prêtre, d'un culte solaire (ou «orphique», «apollinien»), au centre duquel était la hiérogamie de la Grande Déesse-mère et de son Fils-Amant, le Soleil. À l'aspect aristocratique de la doctrine correspondrait un niveau «orgiastique» (ou «dionysiaque») des croyances religieuses thraces, caractéristique pour les larges couches populaires de la société thrace, dépendantes de cette élite sociale, privées du droit de propriété et de tout droit politique.[11] Les idées d'A. Fol, concernant les représentations religieuses des Thraces, sont loin d'être partagées aujourd'hui par tous, autant dans les études sur la religion thrace que dans celles consacrées à la doctrine orphique en Grèce. Il est, d'ailleurs, hors les propos de notre enquête de chercher ici à défendre ou critiquer en bloc les thèses du savant bulgare, et, pour cette raison, nous nous référons seulement aux points qui touchent directement les sujets et les problèmes discutés. À cet égard, il nous semble opportun de citer l'hypothèse de Fol sur le rapport entre, d'une part, les caractéristiques du Cavalier, telles qu'on les présume à partir de l'analyse sémantique de ses monuments, et, d'autre part, les fonctions des rois-prêtres «orphiques», qui détiennent le pouvoir de transgresser le statut des humains pour accéder à celui d'*anthropodaimones*.[12] Nous voudrions attirer

---

[10] Cf. D. Botéva, «A new approach to the monuments of the Thracian Horseman, *Archeologia Bulgarica*, 1, 1997, p. 25-29; *Ead.*, «A propos des "secrets" du Cavalier thrace», *DHA* 26/1, 2000, p. 109-118. Selon cet auteur, c'est le serpent sur ces monuments, qui semble doté de tous les traits caractéristiques d'un dieu suprême, tandis que le Héros occupe une position subordonnée dans le système religieux thrace.

[11] Sur la doctrine, nommée par l'auteur l'«orphisme thrace» cf. Fol, *L'orphisme thrace*, en particulier p. 153 sq.; *Id.*, *Dionysos thrace*. Zagreus et *Dionysos thrace*. Sabazios, *passim*; *Id.* «La colonisation grecque en Thrace - croisement de deux cultures», p. 3-14; *Id.*, «Kotys, Son of Apollo», in: Fol, A. et al. (éds.), *Studia in honorem Georguii Mihailov*, Sofia 1995, p. 183-185.

[12] Dans le *Rhésos*, tragédie d'Euripide, le roi thrace Rhésos à sa mort atteint le statut d'*anthropodaimôn*: *Rhesus*, 970-971: κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς /ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος; cf. C. Plichon, «Le *Rhésos* et l'orphisme», *Kernos* 14, 2001, p. 11-21, en particulier p. 14; sur les analogies entre les figures de Rhésos et du Cavalier des monuments thraces: cf. G. Capovilla, «Il Dio Heron in Tracia e in Egitto», *RFIC* 1, 51, 1923, p. 424-467, en particulier p. 430: «che nella figura di Reso, tanto radicata nella conscienza dei

l'attention du lecteur sur les considérations de Fol concernant la position sacerdotale des rois, de même que sur le lien avec le culte du Cavalier thrace. Les dynastes thraces apparaissent en cavaliers sur de nombreux monuments de la toreutique thrace et sur certaines émissions monétaires des rois odrysses. L'aristocrate gète dans la scène peinte sur la lunette de la chambre centrale du tombeau de Svestari est représenté en cavalier. A. Fol considère que les scènes de chasse sur les reliefs du Cavalier expriment le passage à travers des épreuves (*agones*), dans lesquelles le roi-prêtre doit combattre les mauvaises forces et ses propres mauvaises qualités, pour s'approcher de la divinité principale thrace, la Grande Déesse-mère, de laquelle il recevrait son investiture royale. Cette hypothèse nous paraît la plus séduisante, proposée pour l'instant.[13]

Traci, si debbano scorgere alcuni elementi proleptici proprii anche di quella del dio cavaliere tracio Heron, è più che verisimile: la connessione del cavallo con l'eroe tracio è così stretta da indurci ragionevolmente a ritenerlo.»

13 A. Fol, *Politique et culture en Thrace ancienne*, p. 154 cite des scènes sur les bagues royales retrouvées en Thrace qui réproduisent les différentes étapes de cette investiture du roi-prêtre et mises ensemble représentent un récit imagé: sur une bague en or du IV^{e} s. av. J.-C. est représenté un Cavalier en marche à droite **(ici Planche XXI, *fig*. 1)**; sur une autre, de Brézovo, du V^{e} - début du IV^{e} s. av. J.-C., devant le Cavalier est représentée une figure féminine, tenant un rhyton **(Planche XXII, *fig*. 1)**; sur la bague de Glojene, le Cavalier est descendu de son cheval et tient un rhyton **(Planche XXI, *fig*. 2)**: l'investiture est accomplie. L'auteur se refère également à la ceinture dorée d'argent, trouvée près de Lovetz, datée du V^{e} s. av. J.-C., où est représentée une scène de chasse: au milieu se trouve un ornement végétal entre deux sangliers, derrière lesquels se tient un Cavalier; au-dessous de lui figure un chien - d'un côté, et un casque -de l'autre; dans les deux extrémités il y a des archers; A. Fol se refère à Rostovtzeff, «Representations du pouvoir monarchique au Bospore», *IAK* 49, 1913, p. 1-18 [en russe] et à B. Filov, *Les tumuli funéraire près de Duvanli*, Sofia 1934, p. 164 [en bulgare], qui onr déjà exprimé le point de vue que ces scènes représentent l'investiture royale. [*non vidimus*]); Rostovtzeff défend la même idée dans «Le Dieu Cavalier au Sud de la Russie, en Indo-Scythie et en Chine», *Seminarium Kondakovianum* 1, 1927, p. 141-146 avec deux planches. (en russe); pour les monnaies v. J. Juroukova, «Le premier type monétaire avec l'image de cavalier en Thrace et sa propagation», *Izkustvo* Sofia, 3-4, 1975, p. 39-45 (en bulgare); cf. aussi A. Fol, «La colonisation grecque en Thrace - croisement de deux cultures»: «c'est le héros mythologique (le roi-prêtre) qui devient la figure centrale, surtout dans les deux scènes fondamentales dont l'une est la "chasse royale" où l'épreuve axiologique du héros contre les basses valeurs éthiques. Le fait de terrasser la bête (de passer l'épreuve axiologique) permet au héros d'atteindre la perfection, dont l'hiérogamie marque le sommet doctrinal.»; cf. aussi V.N. Toporov, *art. cit.*,

En ce qui concerne les figures féminines sur les reliefs du Cavalier, nous adhérons sans hésitation à l'opinion qu'il ne s'agit point d'adoratrices, mais d'une déesse, sans doute la Grande déesse thrace, anonyme et aniconique, «traduite» en langue iconographique grecque par les figures féminines vers lesquelles se dirige le Cavalier. Le nombre très réduit des dédicaces au Cavalier faites par des femmes corrobore également l'opinion que les figures féminines devant le Héros ne sont pas des adoratrices.[14] Cette thèse est appuyée par les images où la déesse est assise sur un trône, ainsi que par celles où devant le Cavalier, la place de la figure féminine est occupée par une herme.[15]

---

p. 48, qui évoque également le ralliement des fonctions royales et sacerdotales; A.M. Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago, London 1970[2], p. 86 sq.; pour les scènes sur des monuments scythes v. M.I. Rostovtzeff, «Some new aspects of Iranian art. The heroic or epic art of Iran», *Semininarium Kondakorianum* 6, 1933, p. 161-162, où il exprime le point de vue que l'art figural était créé pour les Scythes par les Grecs mais les motifs et les idées sont purement iraniens en donnant l'exemple précisément des scènes d'investiture du roi par un dieu ou une déesse sur les monuments de Scythie. Cf. également ici les repésentations des rois ou aristocrates thraces en cavalier sur la scène peinte du tombeau de Svestari **(Planche XXII, *fig*. 2)**, sur des monnaies des rois odrysses **(Planche XXIII, *fig*. 1)** et sur une applique en argent doré de Letnitza **(Planche XXIII, *fig.* 2)**.

14 Cf. l'argumentation de cette thèse, présentée par T. Stojanov, «Le cavalier et la déesse: observations sur une série de reliefs thraces», *Ktèma* 10, 1985, p. 273-285 et *Id.*, «Les figurations féminines sur les monuments du Cavalier Thrace et le poblème des déesses en Thrace», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 150-158. Stojanov propose une typologie des images féminines sur les monuments du Cavalier (type 1 [5 variantes], figure debout, de face; type 2 [3 variantes]: image d'une femme de demi-face; type 3 [2 variantes]: figure de profil; type 4 [2 variantes]: deux figures féminines devant le Cavalier; type 5 [le plus conventionnel]: trois figures [les Nymphes] devant le Cavalier; type 6: une femme assise). À l'appui de sa thèse, qu'il s'agisse de représentation de déesse et non d'adoratrices, l'auteur évoque le relief votif d'Odessos où la figure féminine devant le Cavalier est représentée sur un *ara* carré (*fig.* 1 = *CCET* I, n^{o} 63) et souligne également la pose statique et figée de la femme, vers laquelle le Cavalier s'approche. Sur la Grande Déesse thrace: v. Kazarow, «Thrake (Religion)»; Fol, Marazov, *Thrace*, p. 21 sq.; Fol, *Orphisme thrace*, *passim*.

15 *CCET* IV, n^{os} 53, 54 , 81, 88, 91, 112, 117, 118. Le point de vue opposé exprime Oppermann, «Heros equitans», p. 1075: «Daß die besonderen groß oder frontal wiedergegebenen Frauenfiguren einiger Weihreliefs eine Gottheit darstellen, ist höchst unwahrscheinlich. Auch geht es nicht an, die schon vom ikonographischen Typus her als Adorantenfiguren einzustufenden Frauen generell als Göttinnen zu deuten.»

En conclusion de ce bref aperçu des différentes hypothèses sur l'origine et les fonctions du Cavalier thrace, s'impose, donc, l'idée d'une iconographie incontestablement grecque qui exprime, nous semble-t-il, des notions religieuses, propres autant aux Grecs qu'aux Thraces. Les représentations religieuses auxquelles ces monuments donnaient une forme visuelle, pouvaient donc être lues à l'aide des grilles de valeurs religieuses différentes. L'emprunt du modèle iconographique des reliefs funéraires grecs ne serait être fruit du hasard. Le choix était sans doute effectué sur la base d'un rapprochement entre, d'une part, les croyances des Grecs en un passage par la mort vers le statut de ἥρως, exprimée en langue iconographique par l'image du cavalier, et, d'autre part, les croyances et les rites thraces d'immortalisation, liés, en particulier, au statut des rois-prêtres, divinisés après la mort.[16]

1. Le Cavalier thrace dans les colonies du Pont Gauche: sanctuaires et épiclèses

Le littoral pontique, les colonies et surtout leur *chora*, fournissent un nombre considérable de monuments du Cavalier.[17] La majorité d'entre eux datent de l'époque romaine, quelques-uns seulement peuvent remonter à l'époque hellénistique.[18]

La partie la plus considérable de ces monuments provient d'**Odessos** et de ces environs[19] où ont été localisés, avec différents degrés de probabilité, dix sanctuaires du Cavalier.[20] Les reliefs votifs, provenant des sanctuaires, ou constituant des trouvailles isolées, sont environ cinq fois plus nombreux que les

---

16 Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992, p. 113-135 (croyances relatives aux morts et aux héros); F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, Gap 1956; voir aussi le récit d'Hérodote concernant les croyances des Gètes: IV, 93: ... Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντας.; 94: ᾽Αθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον· οὔτε ἀποθνῄσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα· «Voilà en quel sens ils se croient immortels: ils pensent qu'ils ne meurent point et que celui qui périt va rejoindre Salmoxis, un être divin.» (trad. Ph.-E. Legrand)

17 Cf. notamment *CCET* I, où sont décrits 173 monuments provenant des cités du littoral bulgare, et *CCET* IV, p. 6: Tomis: 37; Istros: 31; Callatis: 15.

18 *CCET* I, nos 80, 81, 82; *CCET* IV, nos 61 et 77.

19 Cf. *CCET* I, no 4 - 110.

20 Cf. la carte dans *CCET* I (à la fin du volume).

stèles funéraires où le défunt est figuré sous les traits iconographiques du Cavalier thrace.[21] Dans son étude des épiclèses du Héros, Z. Goceva note que la plupart des monuments sont anépigraphes; les épiclèses du Cavalier connues des monuments autour des colonies sont proportionnellement plus nombreuses, signe, d'après l'auteur, d'une hellénisation plus avancée du culte.[22]

1.1 Épiclèses thraces et toponymiques

Dans un des plus grands sanctuaires du littoral, existant déjà à l'époque hellénistique, situé dans le village de Galata, près de Varna, où ses fondements furent découverts sous les ruines d'une basilique paléochrétienne,[23] le Cavalier était vénéré sous l'épiclèse Καραβασμος, comme témoignent plusieurs dédicaces sur des reliefs de l'époque romaine, du II^e^ siècle ap. J.-C. précisément.[24] Seulement dans deux dédicaces figurent d'autres dénominations, à savoir Προπύλαιος («Celui qui garde les portes de la ville») et Τασαγης.[25] Sur la base des particularités iconographiques, trois des plaques votives du sanctuaire sont datées des III^e^ - II^e^ siècles av. J.-C.[26] Une autre épiclèse du dieu, Περκος / Περκων, figure sur deux reliefs de l'époque hellénistique, provenant d'un sanctuaire encore non fouillé, dans le lieu-dit Patrabana, près de Galata.[27] À Odessos, le Cavalier avait également les épiclèses Μυρσινη[28] et Ωρδιανος.[29] À

---

21 Des reliefs funéraires sont les n^os^ 4, 12, 15, 50 - 64, 102.

22 Z. Goceva, «Les épithètes du cavalier thrace», *Linguistique balcanique* 35, 1992, p. 155-180.

23 M. Mircev, *IVAD* 9, 1953, 1 sq. et G. Tonceva, *INMV* 4, 1968, 17 sq.

24 *CCET* I, n^os^ 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89 (= *IGB* I, n^os^ 286, 285, 288, 284, 287, 290, 289).

25 *CCET* I, n^os^ 94 et 95.

26 *CCET* I, n^os^ 80, 81 **(Planche XX, *fig.* 1)**, 82.

27 *CCET* I, n^os^ 96: Ἀρτεμίδωρος καὶ Πολέμαρχος / οἱ Θεοξένου Περκῳ Ἥρωι ἐπηκόῳ, «Artémidôros et Polémarchos, fils de Théoxène (ont consacré) au Héros Perkos, qui prête l'oreille»; 97: Ἥρωει Περκονει / Μένανδρος Ἀμύν-/τορος. «Au Héros Perkôn, Ménandros fils d'Amuntor»; V. N. Toporov, *art. cit.*, p. 57: «Perko et Perkôn, the heros proves to have a name which is apparently undistingishable from the name Perkunas... The God of Thunder.»

28 *CCET* I, n^o^ 68 (II s. apr. J.-C.) = *IGB* I, 257.

29 *CCET* I, n^o^ 25.

l'époque romaine à Odessos et à Tomis sont attestés des thiases autour du culte du Héros nommé Μανιμαζος / Μανιβαζος.[30]

Le suffixe -ηνος, -ανος dans le groupe des épiclèses thraces du Cavalier indique leur origine locale[31]: Αυλαρκηνος Κεμπηνος, Δωσαηνος, Εισηνος.[32]

Épiclèses grecques

La dénomination grecque qui apparaît le plus souvent dans les dédicaces au Cavalier est ῾Ηρως.[33] Plus rarement, le Cavalier est invoqué comme Θεός[34]; une fois les deux apparaissent ensemble.[35]

Les épithètes grecques soulignent les fonctions protectrices et salvatrices de la divinité. À l'égard de la cité, il est Προπύλαιος[36], Προάστιος[37], et à l'égard des individus, Σωτήρ[38], ᾽Επήκοος[39]. Tous les monuments du Cavalier thrace de **Callatis** datent des II^e^ - III^e^ siècles de notre ère.[40] L'épiclèse ᾽Ισχυρός est

---

30 À Odessos: *CCET* I, n^o^ 31 = *IGB* I, 78ter et *CCET* I, n^o^ 40 = *IGB* I, 78. À Tomis: *ISM* II, 126 (11) et 127 (12), la dernière inscription étant la seule qui, à l'heure actuelle, comporte la graphie Μανιβαζος.

31 Cf. Z. Goceva, «Les épithètes du cavalier thrace», *Linguistique balcanique* XXXV, 1992, p. 155-180; N. Hampartumian, *CCET* IV, p. 16 sq.

32 *CCET* I, n^o^ 118 (Sv. Vlas, département de Burgas); n^o^ 111 (Gorica, département de Burgas), apparaît comme épithète d'Asclépios: [᾽Ασκ]ληπιῷ Κεμπηνῳ; .*CCET* I, n^os^ 120, 123, 127 (Bata, département de Burgas). Sur le dernier monument Εισηνος est identifié avec Apollon: ᾽Απόλλωνι Εισηνῳ; *ISM* III, 239: ῾Ηρωι Δωσαηνῷ.(à Callatis); *CCET*, I, 172 = *IGB* I^2, 474 (Agathopolis, département de Burgas): Στομιανος. Pour cette dernière épiclèse cf. Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 195-196.

33 Cf. *CCET* I, Index: 28 fois; *ISM* III, 86, 89, 93, 239, 246.

34 Cf. *ibid.*: 7 fois; *ISM* III, 92 Θεῷ ᾽Ισχυρῷ (à comparer *ibid.* avec 89· ῾Ηρωι ᾽Ισχυρῶ[ι]).

35 *CCET* I, n^o^ 79 (III^e^ s. ap. J.-C.) (= *IGB* I^2, 302): θεῷ ῾Ηρῳ.

36 *CCET* I, n^os^ 94, 120, 158 = (*IGB* I^2, 291bis, 359, 350)

37 *CCET* I, n^o^ 77 = (*IGB* I^2, 261).

38 *CCET I*, n^o^ 10 = (*IGB* I^2, 268).

39 *CCET* I, n^o^ 96 = (*IGB* I^2, 283).

40 *ISM* III, 86 - 93, 239, 246.

également attestée dans deux documents.[41] Une épithète non attestée par ailleurs pour le Cavalier Thrace, est celui de «Fondateur», κτίστης.[42]

2.3 Syncrétisme avec des divinités grecques

Sur le littoral pontique, le Cavalier est le plus souvent assimilé à Apollon, l'épithète thrace accompagnant parfois le nom grec[43], ainsi qu'avec son fils, le dieu-medecin Asclépios, une assimilation proche de l'hypostase Apollon *Iétros*.[44] Sur un des monuments le Cavalier tient l'attribut du dieu grec, la lyre.[45] **(Planche XX, *fig.* 2)**

2.4 Adorateurs et associations

Les adorateurs du Héros Karabasmos à Odessos se réunissaient autour de repas sacrés, d'où vient leur désignation de «banqueteurs», θοινεῖται, dans une dédicace à leur divinité-patronnesse.[46]

Le fait que le Cavalier était nommé ἥρως mais pouvait également être perçu en tant que θεός et assimilé aux grandes divinités du panthéon grec tels Apollon ou Zeus, témoigne à nos yeux clairement en faveur de son caractère et de ses fonctions de médiateur entre le monde des humains et celui des dieux. Dans cette ambivalence de la figure du Cavalier se laisse deviner l'idée d'une «transgression des limites» entre ces deux mondes.

---

41 *ISM* III, 89 = *CCET* IV, 101: Ἥρωι Ἰσχυρῶ[ι] et *ISM*, III, 92 = *CCET* IV 204· Θεῷ Ἰσχυρῷ.

42 *ISM* III, 93: Ἥρωι κτίστῃ.

43 *CCET* I nº 147, 154 (Mésambria): Ἀπόλλωνι; nº 127: Ἀπόλλωνι Εισηνῳ; nº 33: θεῷ Ἀπόλλωνι Καραβασμῳ; nº 119: κ[υ]ρίῳ Ἀπό[λλωνι]; nº 11, 26: θεῷ Φοίβῳ; nº 60: Φοίβου (ἱερεύς). Cf. *supra* le chapitre *Apollon*.

44 *CCET* I, nº 8: Ἥρωι Ἀσκληπιῶι, nº111: [Ἀσκλ]ηπιῷ Κεμπηνῳ.

45 *CCET* I, nº 173.

46 *CCET* I, nº 30= *IGB* I2, 78ter (première moitié de IIe s. ap. J.-C.) **(Planche XX, *fig.* 3)**

Divinités égyptiennes

Parmi les attestations les plus anciennes des cultes alexandrins dans les cités du Pont Gauche, figure une dédicace de **Mésambria** à Sarapis, Isis, Anubis, auxquels est associée Aphrodite; l'inscription est datée des III^e^ - II^e^ siècles av. J.-C.[1]:

[. . . E]ὐέλ̣[πισ-] / [τος], Ἀπολλ[ώνις], / [Ἄ]θυς, Λύδο[ς], / Ἑρμαῖος / Σάραπι Ἴσει / Ἄνουβι / Ἀφροδίται / χαριστή[ρι-] / ον.

«. . . Euelpistos, Apoll[ônis], Athys, Lydos, Hermaios (ont consacré) à Sarapis, Isis, Anubis, Aphrodite en action de grâce.»

La dédicace émane vraisemblablement d'une association d'adorateurs de la triade égyptienne; l'absence de patronymes pourrait être un signe de leur statut servile. Aphrodite était souvent rapprochée ou identifiée avec Isis et son association à la triade égyptienne ne surprend pas.[2] Les petits trous qui se trouvent sur le dos de la stèle ont attiré l'attention de V. Velkov qui a supposé qu'il s'agissait probablement d'un pilastre faisant partie du sanctuaire de Sarapis, attesté dans un décret de la même époque. G. Mihailov a objecté alléguant la petite taille de la pierre.[3]

À Mésambria, Sarapis jouissait d'un culte public aux II^e^ - I^er^ siècles av. J.-C.: la dernière clause d'un décret de proxénie prévoyait son exposition dans le sanctuaire de Sarapis.[4] Deux autres dédicaces confirment que, vers la fin de l'époque hellénistique, Isis et Sarapis avaient des adeptes à Mésambria.[5]

---

1 *IGB* I, 322 ter (= Vidman, *SIRIS* 131a; Tacheva-Hitova, *Eastern cults*, I 42, Pl. XIII).

2 Cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. I, p. 192, 198, 239, 261, 671-672; Vidman, *SIRIS*, Index I 1b *s.v.* Ἀφροδίτη; L. Bricault, *Myrionymi*, Stuttgart und Leipzig 1996, p. 16: épiclèse grecque d'Isis - Aphrodite (9 exemples); Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, II, Leiden 1973, p. 65-66. Un exemple d'identification d'Isis et Aphrodite provient d'une autre cité de Thrace, Périnthe: Vidman, *SIRIS*, 128.

3 V. Velkov, in: *Hommages à M. J. Vermasseren: recueil d'études*, vol. III, Leiden 1978, p. 1294; *Id.*, *Klio* 52, 1970, p. 469; G. Mihailov, *IGB* V, 5100 comm.

4 *IGB* V, 5094, 11-13: . . . τὸν δὲ ταμίαν ἀναγρά- / [ψαντα τὸ ψάφισμα τοῦτο] εἰς τελαμῶνα λευκοῦ λ̣[ί]- / [θου ἀναθέμεν εἰς τὸ ἱερ]ὸν τοῦ Σαράπιος. «. . . que le trésorier, après avoir fait graver ce décret sur une stèle de marbre, le dresse dans le sanctuaire de Sarapis.»

5 *IGB* I^2^, 328 (= Vidman, *SIRIS*, 131). L'inscription est datée à la fin de l'époque hellénistique par Chr. Danov: Εὐφα[μ]ίδας Ἐπα[μεί]- / νονος ἀρχιτέκ[των] / Σαράπι[δι καὶ] Ἴσιδι. «Euphamidas fils d'Épameinôn, architecte, (a dédié) à Sarapis et Isis.»

Sur la vénération des dieux égyptiens à **Callatis** nous disposons seulement d'une dédicace du IIe siècle av. J.-C. provenant du sanctuaire de Sarapis à Délos, faite par un Callatien, son épouse et son fils à Sarapis, Isis et Anubis.[6] Ce témoignage ne prouve pas que dans sa patrie déjà le Callatien était adorateur des divinités égyptiennes. Il nous apporte néanmoins un enseignement précieux concernant les voies possibles de pénétration des divinités égyptiennes dans les cités du Pont Gauche par l'intermédiaire des centres non-égyptiens de leur culte comme Délos notamment.

À l'époque impériale, dès le règne de Septime Sévère, l'image de Sarapis apparaît dans le monnayage de Callatis, pareillement aux autres cités des provinces de la Thrace et de la Mésie Inférieure.[7] Le nom ⟨Εἰ⟩σιάκος attesté par une épitaphe de l'époque romaine, était interprété par A. Avram comme indiquant la fonction de prêtre ou un grade d'initié dans les mystères d'Isis.[8]

Des objets en bronze provenant d'une tombeau, situé au nord du Callatis, étaient associés par l'éditeur O. Tafrali avec le culte d'Isis.[9]

À **Istros** les citoyens se sont intéressés à l'introduction de Sarapis au IIIe siècle av. J.-C, selon le témoignage d'un décret du Conseil et du peuple stipulant

---

IGB I^2, 329* (= Vidman, *SIRIS*, 132): [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ὑ]πὲρ ἑαυ-/ [του καὶ τῶν ἰδίων] Σαράπιδ⟨ι⟩ / [καὶ Ἴσιδι εὐχαριστ]ήριον. La dédicace est datée du Ier s. av. J.-C. par son premier éditeur I. Gâlâbov, mais G. Mihailov préfère la datation de Vidman du IIe s, av. J.-C.: [ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ὑ]πὲρ ἑαυ- / [τοῦ καὶ τῶν ἰδίων] Σαράπιδι⟨ι⟩ / [καὶ Ἴσιδι εὐχαριστ]ήριον.

6 P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos*, Nancy 1916, p. 113, no 54 (= *IG* XI, 1238): Σαράπι, Ἴσι, Ἀνούβι, κατὰ πρόσταγ[μα] / τοῦ θεοῦ, Γ(λ)αῦκος Γούρου Καλλατιανὸ[ς] / καὶ ὁ υἱὸς Παράμονος καὶ ἡ γυνὴ Ἀγγελίς. «À Sarapis, Isis, Anubis, suivant la prescription du dieu, Glaukos fils de Gouros, Callatien, son fils Paramonos et sa femme Angélis (ont dédié).»

7 Pick, *Münzen* I 1, nos 301 (Septime Sévère); 338 (Gordien III); 348, 349 (Philippe).

8 *ISM* III, 183 avec comm. et *ibid.*, Étude introductive, p. 103, avec la référence à l'étude de L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, p. 89-94. Cf. également la monnaie avec l'image d'Isis de la même époque: Pick, *Münzen* I 1, no 302.

9 O. Tafrali, «La cité pontique de Callatis. Recherches et fouilles.», *RA* 21, 1925, p. 238-292, notamment p. 276-277 (= Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 12): no 10, six petites masques; no 11, petit ornement à tête féminine; no 12, petit buste de femme. L'éditeur souligne les traits caractéristiques pour les représentations d'Isis: le style égyptien de la coiffure, le croissant, un ornement ressemblant à une fleur de lotus, etc. (il n'y a pas de photo)

l'envoi d'une délégation à Calcédoine afin de consulter l'oracle d'Apollon à propos de l'introduction du nouveau culte[10]:

[Ἔδοξε τῆι β]ουλῆ[ι καὶ τῶι δή]-
[μωι, ἐπι]μηνιεύον[τος . . . 5-6. . .]
. . . υ του Κτρατε[. . . Ἡρακ(?)]-
[λεί]δης Μονίμου εἶπ[εν· ἀπο]-
[σ]ταλῆναι ὑπὸ τοῦ [δήμου εἰς]
Καλχηδόνα ἄνδρ[ας τρεῖς (?)]
[ο]ἳ χρησμὸν λήψον[ται παρὰ]
[το]ῦ θεοῦ τῆι πόλει ὑ[πὲρ τοῦ]
[Σα]ράπιος, τίνα κ - - - - - - -

«[Il a plu au] Conseil [et au peuple], Untel fils d'Untel étant président de l'Assemblée, [Héraclei]dès fils de Monimos a fait la proposition que soient envoyés par le [peuple] à Calcédoine [trois?] hommes afin qu'ils reçoivent pour la cité une prophétie du dieu concernant (l'introduction du culte de) Sarapis . . . »

Le soin pris par les Istriens à solliciter la sanction de l'oracle pour adopter une divinité nouvelle et, probablement, encore insuffisamment connue, apporte des arguments décisifs à l'encontre de la théorie appelée «impérialiste», selon laquelle la propagation du culte de Sarapis était l'œuvre de la dynastie lagide. Les adversaires de cette théorie partagent le point de vue selon lequel le culte de Sarapis s'est propagé en dehors d'Égypte grâce à l'action privée des marchands, mercenaires, voyageurs et soulignent le rôle des contacts avec des centres grecs des cultes égyptiens.[11]

M. Tacheva-Hitova évoque l'absence quasi complète d'autres témoignages épigraphiques ou archéologiques d'Istros liés au culte de Sarapis, pour en

---

10 *ISM* I, 5 (= Vidman, *SIRIS*, 709a; = Tacheva-Hitova, *Eastern cults*, I, 22); D.M. Pippidi dans *StudClas* 6, 1964, p. 103-118 (= *Id.*, *Scythica Minora*, p. 103) suppose que le décret date plutôt du milieu que de la fin du III^e^ s. av. J.-C.

11 Fraser, «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», p. 20 sq., en particulier p. 37: «The cult appears in harbours and cities with considerable commercial and international contacts»; *Id.*, *Ptolemaic Alexandria*, vol. I, p. 275-276; D.M. Pippidi voit une confirmation déterminante de cette thèse dans les documents de Scythie Mineure: *Scythica Minora*, p. 106-107; cf. le résumé des différentes opinions sur l'origine du culte et du type iconographique de Sarapis qui emprunte à Osiris son aspect du dieu des morts et de la fertilité, tout en le remplaçant comme parèdre d'Isis, chez G. Clerc, J. Leclant, *LIMC* VII, 1, *s.v.* Sarapis.

conclure qu'une réponse négative était apportée par les théores.[12] A. Suceveanu de son côté suppose que des événements politiques du IIIe siècle av. J.-C. — plus précisément la bataille navale de Cos en 261 — ont pu dissuader les Istriens à se précipiter d'introduire un culte proptolémaïque.[13]

Un document de **Tomis** nous apprend que les divinités égyptiennes y étaient vénérées au moins depuis le Ier siècle av. J.-C. Il s'agit d'un décret honorifique pour un personnage dont le couronnement devrait être annoncé pendant la fête des *Charmosyna* en l'honneur d'Isis; le sanctuaire de Sarapis devait abriter la stèle[14]:

. . . λυι . . . . . /. . . σδρο . . . . / [π?]ρώτου [τῆς Ἴσι-] / δος τοῖς [καλου-] / μένοις / χα[ρμο-] / σύνοις ἀρε[τῆς] / ἕνεκεν καὶ σω- / φροσύνης· τήν δε / ἐπιμέλειαν τῆς / ἀναγορεύσεως / τοῦ στεφάνου ποι- / εῖσθαι τοὺς προσ- / [ε]δρεύοντας τῶι ἱ- / ερῶι· / τὸ δὲ ψήφισ- / μα ἐνγραφῆνα[ι] / εἰς τελαμῶνα / λευκοῦ λίθου κα[ὶ] / ἀνατεθῆναι / εἰς τ[ὸ] / ἱερὸν τοῦ Σαρά- / πιδος.

«. . . [premier?] à Isis pendant les *Charmosyna* ainsi nommés, pour sa noblesse et modération. Le soin d'annoncer la couronne revient aux présidents du sanctuaire. Que le décret soit inscrit sur une stèle en marbre et exposé dans le sanctuaire de Sarapis.»

Vu l'état fragmentaire du document, on n'apprend pas qui l'édite et les opinions à ce propos divergent. D.M. Pippidi suppose qu'il émane d'une association privée des adorateurs de Sarapis, tandis que P.M. Fraser et Fr. Dunand tendent à y voir un témoignage de l'existence d'un culte public des divinités égyptiennes à Tomis. La clause finale stipulant que le décret sera exposé dans un sanctuaire, et le matériel de la stèle, le marbre (τελαμών λευκοῦ λίθου), sont indiqués comme caractéristiques pour les décrets du Conseil et de l'Assemblée du peuple.[15]

Avec le terme de χαρμόσυνα («jubilés, liesse»), Hérodote désigne les célébrations des Égyptiens à l'occasion de l'épiphanie d'Apis.[16] Cette fête existait aussi à Athènes selon l'information d'une glose chez Hésychius, et L.

---

12 Tacheva-Hitova, *Eastern cults*, p. 16.

13 A. Suceveanu, «Le "Grand Dieu" d'Histria», *Ktèma* 24, 1999, p. 271-282.

14 *ISM* II, 7 (= Vidman, *SIRIS* 704; = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 13).

15 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 107; Fraser, «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», p. 53 n. 9; Vidman, 704; Dunand, *Le culte d'Isis* II, p. 67; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 13.

16 Hdt III, 27; Plutarque, *De Iside et Osir.* 29 fait dérivé le nom de Sarapis du nom égyptien de la fête Χαρμόσυνα, qui était selon lui, «Σαίρει».

Deubner a supposé qu'elle correspondait à la fête romaine des *Hilaria* pendant laquelle la «découverte d'Osiris» était célébrée avec des cris de joie.[17] De Cios en Bithynie provient le décret d'un thiase honorant un certain Anubion, triérarque, et parmi ses mérites est citée la façon digne et généreuse avec laquelle il avait accueilli les χαρμόσυνα d'Isis.[18] Un prêtre-éponyme de Tomis dans une inscription du Ier siècle av. J.-C. porte le nom théophore Σαραπίων.[19]

À Tomis vers la fin de l'époque hellénistique ou au début de l'époque impériale, une construction (autel, petit temple?) a été consacrée aux divinités égyptiennes[20]:

[ʾΑγαθῆι] τύ̣χηι. Διονύσιος ʿΗδύλου ἐκ τῶν
[ἰδίων κ]ατεσκεύασεν διὰ το[ῦ ἱ]ε[ραφόρ]ου
[ʾΑρτεμ]ιδώρου τοῦ καὶ Θεα[- - - - - - - -τῶι]
[ʿΩρωι] καὶ Σαράπιδι καὶ Εἴσιδι καὶ
[ʾΑνού]βιδι καὶ θεοῖς πᾶσιν.

«À la bonne fortune! Dionysios fils d'Hédylos a aménagé (cette construction) à ses propres frais grâce au [*hiérophoros*] Untel et (grâce à) Untel à [Horus?] et à Sarapis, à Isis, à Anubis, et tous les dieux.»

La proposition de restituer le nom de Horus dans la lacune avant celui de Sarapis appartient à M. Tacheva-Hitova. L'historienne s'appuie sur l'identification par les Grecs de Horus-Harpocrate avec Apollon, divinité principale de cette colonie milésienne, pour expliquer la désignation peu habituelle de Horus avant Sarapis et Isis.[21]

Un citoyen de Sinope fait à Tomis, à la fin du Ier siècle av. J.-C., une dédicace à Sarapis «suite à un songe».[22] Notons qu'un trait caractéristique dans le culte de Sarapis était la guérison des dévots par incubation; c'était notamment le cas

---

17 Hesych. *s.v.*; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 223; pour les *Hilaria* cf. aussi R.E. Witt, *Isis in the Ancient world*, Baltimore et London 1977, p. 180.

18 Vidman, *SIRIS*, 324, l. 11-12: τὸν αὐτὸν [ʾΑ]ν[ου]βίωνα ἐγδεξάμενον [τὰ] Χ[αρ]μόσυνα τῆς ῎Ισιδος ἰε[ρο]πρεπῶς καὶ φιλοδόξως κτλ. Vidman date le document de l'époque impériale (cf. aussi Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 82); Dunand, *Le culte d'Isis* II, p. 67, à l'époque hellénistique.

19 *ISM* II, 2, l. 1.

20 *ISM* II, 154 (39). Pippidi, *loc. cit.*, date l'inscription du Ier s. av. J.-C. ou Ier s. ap. J.-C.; Fraser: début de l'époque impériale; Tacheva-Hitova: époque hellénistique.

21 Tacheva-Hitova, *Eastern cults*, I, 14 avec la référence à une inscription de Carie où notamment le nom d'Apollon précède celui de Sarapis (Vidman, *SIRIS*, 283).

22 *ISM* II, 152 (37): Σαράπιδ[ι . . .] / ος Πολυδώ[ρου / κατὰ ὄναρ Σινωπεύς.

dans le *Sérapeum* à Canope et à Délos. D'autre part, des exemples épigraphiques des oracles du dieu révélés dans des rêves proviennent d'Érétrie et de Délos à l'époque hellénistique.[23]

À l'époque impériale, dans une dédicace à Agrippine, mère de Néron, sont mentionnés Sarapis et Isis au génitif et, d'après la restitution, il s'agit d'un prêtre des deux divinités.[24] De l'époque d'Hadrien date une dédicace à Sarapis et aux *synnaoi theoi*, divinités vénérées dans le même sanctuaire, ainsi qu'à l'empereur Antonin le Pieux et à Marc Aurèle César, de la part d'une association, *oikos*, des Alexandrins[25]:

Θεῷ μεγάλῳ Σαράπ[ιδι]
[καὶ τ]οῖς συννάοις θεοῖς κ[αὶ]
αὐτοκράτορι Τ(ίτῳ) Αἰλίῳ ῾Αδριαν[ῷ]
᾽Αντωνείνῳ Σεβαστῷ εὐσε[βεῖ]
καὶ Μ(άρκῳ) Αὐρηλίῳ Οὐήρῳ Καίσα-
ρι, Καρπίων ᾽Ανουβίωνος
τῷ οἴκῳ τῶν ᾽Αλεξανδρέ-
ων τὸν βωμὸν ἐκ τῶν ἰδί-
ων ἀνέθηκεν ἔτους κγ᾽
Φαρμουθὶ α᾽ ἐπὶ ἱερέων
[Κ]ορνούτου τοῦ καὶ Σαραπίωνος
[Πολύ]μνου τοῦ καὶ Λον[γείνου]
. . . . . τοῦ ᾽Αρ . . . . . .

«Au Grand dieu Sarapis et aux *synnaoi theoi*, et à l'empereur T(itus) Aelius Hadrien Antonin Auguste pieux et à M(arcus) Aurélius Vérus Caesar, Karpiôn fils d'Anoubiôn dédia cet autel à l'*oikos* des Alexandrins à ses frais, la 24ème année, le premier jour du mois Pharmouthi, sous la prêtrise de Cornutos alias Sarapiôn et Polymnos alias Longinus . . .»

La formule οἶκος τῶν ᾽Αλεξανδρέων a fait l'objet de différentes interprétations. La plupart des chercheurs pensent qu'il s'agit d'une association

---

23 Cf. Fraser, «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», p. 42 et *Id.*, *Ptolemaic Alexandria*, vol. I, p. 257-258 et n. 535-540. L'auteur cite plusieurs dédicaces de Délos faites κατὰ πρόσταγμα ou κατὰ διαταγὴν τοῦ θεοῦ. Voir ici la dédicace du Callatien *supra* note 6.

24 *ISM* II, 37 (3), l. 5-6 (datée entre 49 et 59): [ἱερέως Σα-/ ράπι]δος καὶ ῎Ισιδ[ος].

25 *ISM* II, 153 (38) (Entre 139 et 161); Mais, M. Brillant, *RPh*. 36, 1912, p. 284-296 (*non vidimus*): [Διὶ ῾Ηλ]ίῳ μεγάλῳ Σαράπ[ιδι] (suivi par Vidman, *SIRIS*, 708, l. 1; Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 17).

des commerçants, installés à Tomis. Pippidi l'entend comme une «organisation professionnelle autant qu'association religieuse» et souligne que la propagation des cultes égyptiens dans le monde grec est liée à l'activité et à la présence de pareilles associations.[26] Tacheva-Hitova y voit également une association religieuse et ethnique dont les membres étaient des commerçants et des navigateurs alexandrins résidant temporairement à Tomis.[27] Fr. Dunand, cependant, croit que dans l'inscription de Thessalonique (Vidman, nº 109) *oikos* «must have been the premise in which the *hieraphoroi* gathered together for the ritual banquests».

Une inscription honorifique de Tomis atteste un collège des *pastophoroi*[28]:

2 . . . . . [Μενε(?)κ]ράτου[ς. . .]
[πατέρα π]αστοφόρω[ν σὺν]
γυναῖκα δὲ α[ὐτοῦ ἰ-]
5 εροναῦται ἀν̣[δριάσι (?)]
ἐκ τῶν ἰδίων [ἐτίμησαν]
[π]ρ̣οστατοῦντος [τοῦ κοινοῦ]
[’Αρισ]τάρχου ’I . . . . . .

«Les *hiéronautai* [honorèrent avec des statues] Untel fils de Ménécratès (?), *patèr* des *pastophoroi* et son épouse, Aristarchos fils d'Untel étant président [de l'association] . . . »

Chez Apulée les *pastophoroi* sont des prêtres supérieurs d'Isis; dans une inscription sur un sarcophage des IIe-IIIe siècle ap. J.-C. apparaît également dans une insccription de Rome, la jeune défunte a été παστοφόρος d'Isis.[29] Le titre de *prostatès* est attesté par deux inscriptions de Thessalonique pour des associaions autour du culte des divinités égyptiennes; dans la première inscription apparaît également le titre de *patèr*.[30]

Le culte des divinités égyptiennes est connue pour **Tyras** par une dédicace des IIe - Ie siècles av. J.-C., gravée sur une base en marbre.[31]

---

26 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 99.

27 Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 17.

28 *ISM* II, 98 (64) (= Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 18).

29 Apulée, *Met*. XI 30 sq.; Vidman, *SIRIS*, 433.

30 Vidman , *SIRIS*, 110, 111.

31 *IOSPE* I2, 5: . .ς Κρατίνου Σαράπιδι, Ἴσιδι, / . . θεοῖς συν(ν)άοις χαριστήριον. «Untel fils de Kratinos (a consacré) à Sarapis, Isis, . . . (et) les divinités vénérées dans le même sanctuaire en action de grâce.»

Nous ne disposons actuellement d'aucune attestation des cultes égyptiens à **Apollonia**. Seule une dédicace du IIe siècle av. J.-C., gravée sur une base de marbre, provient de son *phrourion*, **Anchialos**.[32]

Un culte public était voué à Sarapis à **Dionysopolis**, attesté par un décret honorifique du milieu du Ier siècle av. J.-C. Son titulaire, Acornion fils de Dionysios, était un personnage important honoré pour avoir défendu les intérêts de sa patrie auprès des Gètes et des Romains, mais également pour avoir exercé avec générosité quelques prêtrises importantes, à savoir celles des *Théos Mégas*, Sarapis, Dionysos et des Dieux de Samothrace[33]:

9 [- - - - - - - - ἀπέ]λυσεν τὸν δῆμον, ἱερεύς τε γενόμεν̣[ος]
[-? τοῦ Θεοῦ Μεγ]άλου τάς τε πομπὰς καὶ τὰς θυσίας [ἐ]-
[πετέλεσε λαμπρ]ῶς καὶ τοῖς πολίταις μετέδωκεν̣ τ̣[ῶν]
[κρεῶν, τῷ τε Σαρ]άπει λαχὼν ἱερεὺς ὁμοίως τοῖς δαπ[ανή]-
[μασιν ἀνεστράφ]η καλῶς καὶ φιλαγάθως, κτλ.

« … a libéré le peuple, et, devenu prêtre du *Théos Mégas*, il a organisé des processions et des sacrifices d'une façon somptueuse, et il a distribué la viande (des victimes sacrificielles) aux citoyens; devenu par tirage au sort prêtre de Sarapis, il s'est également illustré d'une façon belle et honorable par des générosités; etc.»

L'image de Sarapis apparaît sur des monnaies de Dionysopolis à l'époque de Gordien III, si l'on accepte l'identification du dieu barbu, coiffé du *kalathos*, avec le dieu d'Alexandrie. On peut admettre l'identification proposée par B. Pick avec Sarapis plutôt qu'avec *Théos Mégas* dans la mesure où l'attribut du Grand Dieu, la corne, est absent et que le revers d'une de ces monnaies présente précisément le dieu égyptien tenant le sceptre dans sa main droite.[34]

En rapport avec les cultes égyptiens, il faut évoquer le fragment d'un instrument de musique en argile avec l'image du dieu égyptien Râ, trouvé dans une couche archéologique datée des IIIe - IIe siècles av. J.-C.[35], ainsi qu'une

---

32 *IGB* V, 5133: Πασίξενος ᾽Αντιφίλου / ἰαθεὶς Σαράπιδι καὶ ῞Ισιδι. «Pasixénos fils d'Antiphilos, après avoir été guéri, (a dédié) à Sarapis et Isis.»

33 *IGB* I2, 13.

34 Pick - Regling, *Münzen* I 2, p. 129, nos 385 - 404. Cf. le no 386 avec Sarapis au revers.

35 Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 11; C. Strauss, G. Tonceva, «Ein ägyptisches Motiv an der Schwarzmeerküste», *Thracia Pontica* 4, 1991, fig. 1-3, p. 29-41: il s'agit de fragments de céramique, datés de l'époque hellénistique d'après le contexte archéologique, avec un dessin représentant le dieu à tête de faucon Râ-Harachte et un joueur de harpe, à genoux devant lui;

statuette en terre cuite de l'époque romaine représentant Osiris.[36] Toutefois, ces deux trouvailles isolées ne permettent pas de juger si le culte de Râ et d'Osiris avait des adeptes à Dionysopolis.

Le nom de Sarapis n'est pas attesté à **Odessos** avant l'époque romaine. Cette absence s'explique, vraisemblablement, par le fait qu'une place dominante dans le panthéon de la cité était réservée au *Théos Mégas*, une divinité chthonienne, au type iconographique et sans doute aux fonctions, proches à Sarapis. La similitude entre le Grand Dieu d'Odessos et Sarapis se traduit, à l'époque impériale, par une parfaite assimilation iconographique des deux divinités représentées sur les monnaies de la cité; dès l'époque de Septime Sévère, un *kalathos* apparaît sur la tête du *Théos Mégas*.[37] Sur les monnaies de l'époque de Gordien III, le dieu égyptien figure sous son type iconographique habituel, debout, le bras droit levé et avec un sceptre dans la main gauche,[38] tandis qu'à la même époque, on continue de frapper d'autres dénominations avec l'image du Grand Dieu.[39] Les monnaies de Gordien III affichent également l'image de Sarapis, connue surtout des monnaies alexandrines et micro-asiatiques: le dieu est assis sur un trône, accompagné par Cerbère.[40]

---

entre les deux il y a un autel. Les deux auteurs croient que le dessin est l'oeuvre d'un peintre local.

36 Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, I, 10, Pl. VI (= Dremsizova - Tonceva, *Terre-cuites* n^{o} 112.)

37 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2263, n^{o} 2264; n^{o} 2271, Pl. V, 1, 2 (Sévère); n^{o} 2281: le Grand Dieu avec *kalathos* debout = n^{os} 2282 - 86 (Caracalla Auguste); n^{os} 2289, 2290 (Élagabale). Cf. *supra* le chapitre *Théos Mégas*, p. 181.

38 Pick, «Trakische Münzbilder», p. 156; Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2330 - 2333 et n^{o} 2376, Pl. XIII, 23. La thèse de B. Pick selon laquelle il s'agit du *Théos Mégas* ayant repris l'attribut de Sarapis, le *kalathos*, est partiellement acceptée par Tran Tam Tinh, «Serapis et Isis en Thrace et en Mésie inférieure: problèmes iconographiques», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 182 et n. 30; selon l'auteur, à partir de Septime Sévère «à Odessos et dans d'autres cités de la Mésie et de la Thrace, le *theos megas* est identifié, au moins dans certaines manifestations iconographiques avec Sérapis, dieu syncrétiste qui assimile aussi d'autres dieux barbus dispensateurs de bonheur et de richesse.»; cf. aussi *Id.*, *Sérapis debout*, p. 54-56.

39 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{o} 2318, Pl. V, 2.

40 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, n^{os} 2329 et 2375; cf. Tran Tam Tinh, *LIMC* VII, 1, *s.v.* Sarapis, p. 669, n^{os} 5, 6.

Voies et contexte de pénétration des cultes égyptiens dans les cités ouest-pontiques

Comme c'est souvent le cas en Grèce propre et en Asie Mineure, ce sont surtout les villes côtières en Thrace qui ont adopté les dieux égyptiens, les premiers témoignages datant du III^e siècle av. J.-C.

Comme D.M. Pippidi l'a déjà bien indiqué, les voies de propagation des cultes égyptiens dans les cités pontiques occidentales étaient diverses. Ils étaient importés, d'une part, par les commerçants égyptiens qui y résidaient, d'autre part, probablement, par des mercenaires de ces cités au service des rois hellénistiques. L'attrait des centres grecs de leur culte, tel que Délos, ont certainement joué également un rôle dans leur propagation.[41]

Le bon accueil des cultes égyptiens dans les cités de Thrace pourrait également être lié à leur assimilation aux divinités ancestrales vénérées dans la région. Dans l'hymne à Isis de Madinet Madi du I^er siècle av. J.-C., il est dit que la déesse est révérée par plusieurs peuples: les Syriens l'adorent comme Astarté-Artémis Nanaia, les peuples de Lycie comme Léto et les Thraces comme Mère des Dieux.[42]

Nous ne comprenons pas l'étonnement de Fr. Dunand à ce propos: «Isis n'est donc pas absente de Thrace et des régions septentrionales du Pont; mais elle n'apparaît nulle part sous les aspects que lui attribuent "chez les Thraces" les hymnes d'Isidoros et la litanie d'Oxyrhynchos: d'après les hymnes de Madinet Madi, en effet, Isis serait appellée chez les Thraces Μήτηρ θεῶν et, selon

---

41 Cf. Pippidi, *Scythica Minora*, p. 97 sq., qui évoque l'attestation d'un Alexandrin à Callatis, Théon fils de Potamôn, ainsi que des Istriens et des Tomitains figurant parmi les noms des mercenaires royaux: M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, I, p. 387, n. 3; II, p. 1189.

42 Ét. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, Paris 1969, n. 175, p. 631-652, en particulier p. 631, I, 14-20:

῞Οσσοι δὲ ζώουσι βροτοὶ ἐπ’ἀπείρονι γαίηι,
Θρᾷκες καὶ ῞Ελληνες, καὶ ὅσσοι βάρβαροί εἰσι,
οὔνομά σου τὸ καλόν, πολυτίμητον παρὰ πᾶσι,
φωναῖσι φράζουσ’ ἰδίαις, ἰδίαι ἐνὶ πάτρηι.
᾽Αστάρτην ῞Αρτεμιν σε Σύροι κλῄζουσι Ναναίαν
καὶ Λυκίων ἔθνη Λητοῦν καλέουσιν ἄνασσαν,
μητέρα δὴ κλῄζουσι θεῶν καὶ Θρήϊκες ἄνδρες, κτλ

«Tous les hommes qui vivent sur la terre infinie, Thraces, Hellènes et tous les Barbares répètent dans leur langue, chacun dans sa patrie, ton beau nom, que tous hautement révèrent. Les Syriens t'appellent souveraine Astarté-Artémis Nanaia, les peuples de Lycie te nomment Léto souveraine, les Thraces t'appellent mère des dieux, etc.» (trad. Ét. Bernand)

la litanie d'Oxyrhynchos, πολυώνυμος. On peut regretter que les textes épigraphiques et les documents figurés venus de Thrace ne confirment pas ces données; il reste cependant assez plausible qu'Isis ait été assimilée aux déesses "naturistes" [*sic*!] de cette région, avatars de la Grande Mère, et qu'elle ait reçu un culte à ce titre.»[43]

À nos yeux, toutefois, les propos de l'hymne sont admirablement précis et reflètent bien les valeurs religieuses propres aux peuples énumérés. Comme les documents figurés le confirment, les Thraces honoraient une Grande déesse-mère, dans laquelle l'auteur de l'hymne avait vu l'égale d'Isis, autant que dans la Grande déesse de Lycie, Léto, et dans la syrienne Astarte. Rappelons qu'Hérodote assimile Isis précisément à Déméter![44] La définition «déesses naturistes» est selon nous dépourvue de sens, dans la mesure où toutes les divinités sans exception sont fondamentalement liées aux phénomènes de la nature. En ce qui concerne l'enseignement de la litanie d'Oxyrhynchos, selon laquelle chez les Thraces Isis était πολυώνυμος, il faut probablement y voir une référence au fait que la grande divinité féminine des Thraces, la Μήτηρ de l'hymne d'Isidoros, était invoquée sous des noms divers dans les différentes régions de la Thrace.

---

43 Fr. Dunand, *Le culte d'Isis* II, Le culte d'Isis en Grèce, p. 70-71 avec référence à Madinet Madi, I, 20 et *P.Oxy.* 1380, 101-102. (II^{e} s. ap. J.-C.): ἐν Θρᾷξι [κ]ὰν Δήλῳ πολυώνυμον.

44 Hdt. II, 59, 5.

Nymphes

Le culte des Nymphes est bien attestée à Milet dès l'époque archaïque par trois dédicaces.[1]

Le plus ancien témoignage épigraphique du culte des Nymphes dans les cités ouest-pontiques au jour qu'il est provient d'**Istros**. C'est une dédicace aux Nymphes datée du IVe ou du IIIe siècle av. J.-C. d'après l'écriture.[2] Les autres témoignages provenant de cette cité datent de l'époque romaine. Au IIIe siècle ap. J.-C., la tribu Aigikoreis consacre un autel en marbre aux Nymphes.[3] L'inscription fragmentaire sur un autre autel votif de la même époque a été restituée par L. Moretti comme dédicace aux Nymphes.[4]

Le plus important centre de vénération des déesses de la région était cependant les sources thermales situées à dix kilomètres de la mer et à quinze kilomètres au nord-ouest de la ville moderne de Burgas. Le plus ancien nom qu'on connaît est **Aquae Calidae**; aujourd'hui elles s'appellent *Burgaski mineralni bani* (Bains minéraux de Burgas). Les vestiges d'un village thrace y ont été découverts ainsi que des termes romains.[5] À l'époque impériale, ces sources font partie du territoire d'Ulpia Anchialos, le *phrourion* d'Apollonia qui reçoit le statut de cité seulement à l'époque de Trajan.[6]

En raison des propriétés guérisseuses de leur eau, les sources attirent des visiteurs dès l'Antiquité jusqu'à nos jours. Dans le bassin des sources, les fouilles ont mis au jour des milliers de monnaies dont la datation s'échelonne du IVe siècle av. J.-C. au XVe siècle (monnaies des sultans otomans). Récemment, I. Karajotov a attribué à la première moitié du Ve siècle av. J.C. une monnaie d'argent d'Apollonia avec l'ancre dressée et une svastika, trouvée à Aquae

---

1 N. Ehrhardt, «Zwei archaische Statuen mit Nymphen-Weihungen aus Milet», *EA* 21, 1993, p. 3-8.

2 *ISM* I, 107. [Νύμφαις ἀ]γαθαῖς / [εὐχαριστήριο]ν.

3 *IGB* I2, 333: ᾽Αγαθῆι Τύχηι / Φυλὴ Αἰγικο-/ρέων τὸν βω-/ μὸν ταῖς Νύ[μ]-/ [φ]αις ἀνέστησ[εν] / ἐκ τῶν ἰδίων / [ἐ]πὶ ἀρχῆς / Σκαπούλα Ν[ι]κολάου.

4 *ISM* I, 305. Cf. L. Moretti, «Su alcune iscrizioni greche di Histria», *StudClas* 24, 1986, p. 75: [-υυ-υυ-υυ Νυμ?]φῶν τήν[δ᾽ἀνέ]θηκα / [σ]ωθεὶς ἐκ πόν[του γαίη]ν ἐς πατρίδα.

5 I. Karajotov, P. Kjaskina, K. Gospodinov, «Burgas - le port éternel», Burgas 2000 (en bulgare), p. 26-38 avec bibliographie; G. Mihailov, *IGB* I2, p. 335.

6 Cf. *IGB* I2, p. 323-324; Isaac, *Greek settlements*, p. 247-248.

Calidae.[7] Les trouvailles incluent également des fibules, des anneaux, des gemmes, des croix, des fragments de céramique, de reliefs votifs et de statuettes des trois Nymphes.[8] La provenance des monnaies des différentes cités, surtout des cités voisines, mais aussi plus lointaines, démontre la réputation de ces sources à travers plusieurs époques.

D'Aquae Calidae proviennent deux reliefs de marbre de l'époque romaine avec les trois Nymphes et des dédicaces.[9] Le premier relief représente les Nymphes sous les traits iconographiques des trois Grâces: nues, celle au milieu vue de dos.[10] Dans la deuxième dédicace, les Nymphes sont appelées «d'Anchialos»; ainsi ce témoignage confirme celui des monnaies des époques de Septime Sévère, Caracalla, Géta, Maximin et Gordien, qui nous renseignent au sujet des fêtes Σεβήρια Νύμφια célébrées à Anchialos.[11] Selon M. Strack cette fête n'était pas liée aux divinités des Aquae Calidae, situées à 17 km d'Anchialos.[12] L. Robert a cependant souligné, et à juste titre, qu'Aquae Calidae faisait sans aucun doute partie du territoire d'Ulpia Anchialos et qu'il n'y avait pas d'autres sources guérisseuses plus proches de la ville ou dans la ville, d'une telle célébrité; les concours étaient consacrés, sans aucun doute, aux déesses de ces sources.[13] Un autre relief d'Aquae Calidae avec les trois Nymphes dansantes et une dédicace en latin est conservé au Musée de Sofia.[14]

Au Musée de Burgas se trouve un relief en marbre, finement élaboré et représentant les trois Nymphes dansantes se tenant l'une l'autre les chitons; seule la partie inférieure du relief est conservée. Le monument comporte une

---

7 I. Karajotov et al., *op. cit.*, p. 31.

8 I. Karajotov et al., *op. cit.*, p. 29; Kazarov, «Thrake (Religion)», p. 510.

9 *IGB* I^2, 380: [Κυ]ρίες Νύφες (sic) / Ζωπᾶς Ἰουλίου / εὐχαριστον (*sic*) ἀνέ-/ θηκεν; 381: Μ(ᾶρκος) Ἰούλιος Μίκαλος - - - Νύμφαις Ἀνχιαλ[είαις - -]

10 Sur la figuration identique des Grâces et des Nymphes sur les reliefs de Thrace cf. L. Robert, «Des Carpathes à la Propontide», *StudClas* 16, 1974, p. 59-60 et n. 39 (= *OMS* VI, p. 280-281).

11 Münzer - Strack, *Münzen* II, p. 208, n^{os} 491-493, 540 - 544, 562 (monnaies de type agonistique avec le nom du mois, des couronnes et des palmes).

12 Münzer - Strack, *op. cit.* I, 1, p. 208 et n. 1.

13 Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 224 -5 (= *OMS* V, p. 254-5) avec référence à Procop. *Aedef.*, III, 7, 19 sq.: ὅσα δὴ ἐπὶ τῆς Ἀγχιάλου ταύτης ἐδείματο (Justinien)· ἐνταῦθα οὖν πηγαὶ θερμῶν φύσει ὑδάτων ἀναβλυστάνουσι, τῆς πόλεως οὐ πολλῷ ἄποθεν ἀπαυτοματίζουσαι βαλανεῖα τοῖς τῇδε ἀνθρώποις.

14 K. Karadimitrova, «Monuments du culte des trois Nymphes du Musée national archéologique», *Godisnik na Nazionalnija arheogiceski muzej* SofiaVIII, 1992, p. 193 (en bulgare): Nymphis pro sal[ute].

inscription, datée du Ier siècle av. J.-C. Le lieu de trouvaille est le village moderne de Bliznak situé sur la route antique reliant Apollonia à Périnthe. La dédicace est faite par Tiberios Claudius Preimion; I. Karajotov a supposé qu'il s'agisse d'un Thrace qui avait repris les noms de l'empereur Claude.[15]

D'**Odessos** proviennent deux reliefs avec dédicaces aux Nymphes, non datés par G. Mihailov, mais vraisemblablement à attribuer, selon l'écriture, à la haute époque romaine. Sur l'un figurent les trois Nymphes en train de danser, et deux adorants, une femme et un garçon.[16] Sur le deuxième, les trois Nymphes sont représentées avec deux adoratrices; les déesses et les mortelles sont séparées par un autel.[17]

À **Apollonia** les seuls noms et patronyme d'un Nymphodoros fils de Nymphodoros, honoré par le peuple comme bienfaiteur dans un décret des IIIe-IIe siècles, de même que les nombreuses monnaies apolloniates découvertes dans le bassin des sources d'Aquae Calidae suggèrent que les Nymphes y avaient des adorateurs.[18]

Du village de Rogacevo des environs de **Dionysopolis** provient un relief de marbre avec les trois Nymphes et une dédicace d'un certain Aur(elius) Caecilianus.[19]

Un grand nombre de monuments atteste la popularité du culte des Nymphes en Thrace et en Mésie spécialement à l'époque romaine.[20] G.

---

15 I. Karajotov, «Au cœur de Strandja - entre deux mers», *More* 3-4, 1999, p. 7-9 (en bulgare). Sur la photo nous ne pouvons pas bien distinguer l'inscription. L'auteur évoque un relief très similaire, trouvé à Périnthe, qui est conservé dans le musée d'Odrin et qui daterait de l'époque hellénistique.

16 *IGB* I2, 87: Ἀγαθήνορ Ἀρισ-/ τονόμου Νύμφαις / χαριστήριον.

17 *IGB* I2, 88: [Ἀγαθ]ῇ τύχῃ. / [Νύμφ]αις ἱεραῖς εὐχή.

18 *IGB* I2, 395.

19 *IGB* V, 5012: Νύμφες ἀνέθεκα (au-dessus du relief) Αὐρ(ήλιος) Κεκιλιανὸς θεες. (au-dessous du relief).

20 G. Kazarow, «Thrake (Religion)», col. 509: «die griechischen Nymphen einen weitverbreiteten autochthonen Kult der Quellgottheiten gedeckt haben»; sur la popularité du culte des Nymphes en Thrace à l'époque romaine cf. K. Karadimitrova, *art. cit.* p. 189-195; Heichelheim, *RE* XVII, 1937, col. 1567-1568, *s.v.* Nymphai. Kultstätten. (G. Makedonien und Thrakien) et pour les Nymphes comme divinités des sources et sur leur fonction de guérisseuses: *ibid*. col. 1535 et 1551; cf. aussi Nilsson, *GGR*3, V 2,1, p. 244-253; les Nymphes apparaissent sur les monnaies de plusieurs villes de Thrace et de Mésie: v. L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 19622, p. 398 n. 1 avec référence à F. Imhoof-Blümer, *Nymphen und Chariten auf griechischen Münzen*, Athènes 1908, p. 181-193 (*non vidimus*); l'étude la plus récente sur le

Kazarov a remarqué qu'en règle générale, la vénération des Nymphes en Thrace est liée aux sources thermales.[21] Kazarow attribue la popularité de ce culte en Thrace à l'époque romaine à l'existence d'un culte autochtone des divinités des sources, qui auraient été assimilées aux Nymphes grecques. Kazarov rappelle également les propos de Strabon, selon lequel les Thraces auraient consacré l'Hélicon aux Muses ainsi que la grotte des Nymphes Léibétrides.[22] La présence d'un culte des Nymphes dans plusieurs cités de la côte égéenne de Thrace — Ainos, Amphipolis, Dikaia, Néapolis et Oisyme — est relevée par B. Isaac. Cet auteur estime que leur culte y était d'origine thrace. L'importance des Nymphes parmi les divinités de la Thrace égéenne serait soulignée par le fait que leur image apparaît tout d'abord sur les monnaies frappées par des colonies grecques et par des tribues thraces et macédoniennes de cette région.[23] J. Larson, d'autre part, relève un lien entre le culte de la déesse thrace Bendis et les Nymphes.[24]

---

culte des Nymphes en Grèce, J. Larson, *Greek Nymphs*, Oxford 2001, p. 174-179: «The cult of the nymphs was so popular and widespread in Roman Thrace that we must assume its presence in earlier times.»; v. *ibid.* p. 174, sur le sanctuaire de Boudrapa, près de Plovdiv (Philippopolis), d'où proviennent plus de 90 reliefs votifs dédiés aux Nymphes et quelques reliefs au Cavalier thrace, datés de l'époque impériale; sur la base des trouvailles de céramique et des monnaies la datation du sanctuaire est remontée à l'époque hellénistique; les noms des dédicants sont thraces

21 Kazarow, *ibid.*; L. Robert, «Des Carpathes à la Propontide», *StudClas* 16, 1974, p 58-59 (= *OMS* VI, p. 280-281): «chaque fois que les monnaies de villes de Thrace et de Mésie représentent les Nymphes ou les Charites, il y avait des sources thermales»; *Id.*, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 223- 225 (= *OMS* V, p. 253-254).

22 Kazarow, *ibid.*; cf. Strabon X, 3, 17 (texte établi et trad. par F. Lassèrre, Paris 1971): Πιερία γὰρ καὶ Ὄλυμπος καὶ Πίμπλα καὶ Λείβηθρον τὸ παλαιὸν ἦν Θρᾴκια χωρία καὶ ὄρη, νῦν δὲ ἔχουσι Μακεδόνες· τόν τε Ἑλικῶνα καθιέρωσαν ταῖς Μούσαις Θρᾷκες οἱ τὴν Βοιωτίαν ἐποικήσαντες, οἵπερ καὶ τὸ τῶν Λειβηθριάδων Νυμφῶν ἄντρον καθιέρωσαν. «La Piérie, l'Olympe, le Pimpla, le Léibéthron sont des régions et des montagnes qui ont appartenu dans les temps anciens à la Thrace avant de passer aux Macédoniens qui les occupent aujourd'hui. L'Hélicon fut consacré aux Muses par les Thraces qui s'étaient établis en Béotie et ce furent les mêmes qui vouèrent aux Nymphes Léibétriades la grotte qui porte leur nom.» (cf. Strab. IX, 2, 25 et Paus. IX, 29, 3).

23 Isaac, *Greek Settlements*, p. 9, 10 pour Oisyme: «Thus we see in Oisyme a small sanctuary of the sixth century, sacred to the parthenos and nearby a cave sacred to the nymphs. The latter cetainly was of Thracian origin, as appears from the prehistoric finds there»; *ibid.*, p. 248-9; J. Larson, *op.cit.*, p. 170-174, en particulier 171-172 avec bibliographie: «The earliest

Muses

Un décret honorifique pour Diogénès fils de Diogénès, un citoyen riche qui avait prêté de l'argent sans intérêt à ses concitoyens pour l'achat de blé, nous apprend qu'à **Istros**, à l'époque hellénistique, un sanctuaire était consacré aux Muses et une fête y était célébrée. Le décret, daté du III^e^ siècle av. J.-C., précise que le père de ce bienfaiteur avait consacré un sanctuaire aux Muses et avait laissé de l'argent constituant une fondation dont les revenus devaient financer le banquet du peuple à l'occasion de la fête des *Mouseia*. Le peuple décide alors de décerner la prêtrise des Muses au fils du bienfaiteur et à ses descendants[25]:

15 ἀ[ν]ατεθ[εικ]ότος δὲ τὸ Μουσεῖον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Διογέ-
[ν]ους τοῦ Γλαυκίου καὶ λελοιπότος εἰς θυσίαν ταῖς Μούσαι[ς]
καὶ σὺν[ο]δον τῶι δήμωι χρυσοῦς τριακοσίους, εἶν[αι α]ὐτὸν ἱε-
ρέα Μουσῶν καὶ προθύειν τοῖς Μουσείοις· παρακαλεῖσθαι δὲ αὐ-
τὸν καὶ ἐς πάσας τὰς θυσίας τὰς δημοτελεῖ[ς κ]αὶ στεφα-
νοφορεῖν μετέχοντα πάντων τῶν αὐτῶν τοῖς λοιποῖς
ἱερεύσιν· κατὰ τα[ὐ]τὰ δὲ ὑπάρχειν τὴν ἱερωσύνην τοῖς ἐκ-
[γό]νοις αὐτοῦ τῶν ὅ[ν]των ἀεὶ τῶι πρεσβυτάτωι, ὅπως φιλοτιμώ-
[τεροι γίνωνται] παρακολουθοῦντες ὅτι ὁ δῆμος πάντας τιμ-
[ᾶι τοὺς αὐτὸν εὐεργετο]ῦντας· κτλ

«Attendu que le temple des Muses (le *Mouseion*) avait été consacré par son père Diogénès fils de Glaukias, qui avait légué au peuple 300 statères d'or pour les sacrifices aux Muses et pour le banquet [26], qu'il (Diogénès fils de Diogénès) soit prêtre des Muses et qu'il accomplisse

---

coins to depict Nymphs are those of Greek colonists and Thraco-Macedonian peoples living in the ore-rich area of coastal Thrace. ... For the Thraco-Macedonians themselves as well as for the Greeks, the silen-nymph images can be interpreted as a reflection of Dionysiac cult. Dionysos was an important deity in the area of Pangaion, and one theory holds that he is Thracian or part-Thracian in orgin (though, as we learn from the Linear B tablets, he was known to the Greeks at least since the end of the Bronze Age).»

24 J. Larson, *Greek Nymphs*, Oxford 2001, p. 135.

25 *ISM* I, 1.

26 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 90, dit que c'est Diogénès fils de Diogénès qui avait laissé la somme de 300 statères tandis que selon sa traduction dans *ISM* I, p. 56 c'est le père Diogénès fils de Glaukias qui l'a léguée au peuple. Nous adhérons à la deuxième possibilité. Cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1955, 163: «La somme est certainement un capital de fondation, dont les

les sacrifices préliminaires à l'occasion de la fête des *Mouseia*; qu'on le convie à tous les sacrifices publics et qu'il y participe, couronné, avec les autres prêtres; conformément à ceci, que la prêtrise reste prérogative de ses descendants, toujours à l'aîné, afin que les suivants deviennent plus zélés voyant que le peuple honore tous ses bienfaiteurs; etc.»

Sur la base de ce document D.M. Pippidi a tiré la conclusion que le culte des Muses était initialement un culte privé et que, seulement dans la deuxième moitié du III^e^ siècle av. J.-C., il fut rendu public par le titulaire du décret, Diogénès fils de Diogénès. Pippidi met en relation ce document avec un décret honorifique de la même époque dont le titulaire reçoit la prêtrise héréditaire des Dieux de Samothrace. Le savant roumain met l'accent sur la forme de récompense des bienfaits rendus à la communauté et suppose qu'il s'agisse, dans ce deuxième cas également, d'un culte privé.[27] L. Robert attire l'attention, d'autre part, sur la manière dont un sacerdoce public peut être conféré par la cité à une famille qui a fait les frais de la fondation et de l'entretien du sanctuaire.[28] À notre avis, le décret pour Diogénès, à lui seul ou mis en rapport avec celui qui nous informe sur la prêtrise des Dieux de Samothrace, ne fournit pas d'arguments suffisants pour soutenir qu'il s'agit de la transformation d'un culte familial en culte public. Toutefois, cette possibilité est à envisager, car le fait qu'une famille détient un sacerdoce héréditaire implique souvent précisément ce type de transformation.

Moires

Dans les cités prises en considération, les monuments consacrés aux Moires sont peu nombreux, ce qui est d'ailleurs le cas dans tout le monde grec.[29] À **Istros**, un édicule votif a été retrouvé dans le temple d'Aphrodite.[30] **(Planche XXIV, *fig.* 2)** Le lieu de trouvaille pourrait vraisemblablement s'expliquer par

---

revenus seuls seront dépensés.» En ce qui concerne le sens de σύνοδος comme «banquet du peuple» v. *ibid.* avec bibliographie.

27 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 93; cf. *ISM* I, 19, l. 20-25.

28 L. Robert, *ibid.*

29 Cf. Robert, *Hellenica* IX, p. 52-54.

30 *ISM* I, 114 (III^e^ s. av. J.-C.): Γύκεια Διονυσίου θυγάτηρ / Θεοφίλου γυνὴ τοῦ Θεοδότου, Μοίραις. (= Bordenache, *Sculture*, n^o^ 60, Pl. 27; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, n^o^ 193, Pl. 78).

l'appartenance d'Aphrodite et des Moires au groupe des divinités protectrices du mariage. Dans le cadre des rites nuptiaux en Grèce, les jeunes mariés, et en particulier les jeunes filles, faisaient des consécrations aux différentes divinités présidant au mariage telles qu'Artémis, Héra *Téléia*, Aphrodite et les Moires.[31] À Istros sont attestés également des noms théophores liés à celui des déesses du destin.[32]

De **Naulochos** provient aussi un ex-voto dédié aux Moires appelées «Salvatrices» de la part d'un Pithon pour lui-même et pour ses enfants.[33]

Dieux fleuves

Le dieu-fleuve Tyras est représenté sur des monnaies de bronze de la cité homonyme, datées de la deuxième moitié du IVe siècle av. J.-C. sous l'image d'un jeune homme avec de petits cornes.[34] Une tête barbue avec des cornes de taureau personnifie le fleuve Istros sur certaines émissions istriennes.[35] Sur la base de ces monnaies, il est impossible de juger de la place du culte des dieux-fleuves homonymes dans les panthéons des cités évoquées. Notons enfin que des noms théophores liés aux rivières Istros ou Tyras font défaut jusqu'ici; cette absence paraît surprénante, vu que des anthroponymes dérivés de noms de fleuves — d'ordinaire fleuves importants — déifiés, sont connus de diverses régions du monde grec.[36]

---

31 Cf. A.-M. Vérilhac, C. Vial, *Le mariage grec*, Paris 1998, p. 289 sq. et en particulier p. 293.

32 Cf. *ISM* I, Index, *s.v.* Μοιρόδωρος, Μοιρώ (8 noms).

33 *IGB* I^2, 305 quater: Μοίραις Σῳζούσαις Πίθων Πάρμει / ὑπ̣[ὲ]ρ̣ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων χαριστήριον.

34 Zograph, *Ancient coinage* 2, p. 173, Pl. XXVIII, 6-7.

35 Pick, *Münzen* I, nº 468, Pl. II, 26, nº 530; Pick remarque que les dieux fleuves des cités de la côte septentrionale et occidentale, étaient aussi représentés avec des cornes sur les monnaies de Hypanis ou Borysthenes, de même que sur certaines monnaies d'Olbia; cf. aussi Preda-Nubar, *Descoperirile monetare*, p. 39.

36 Cf. Knoepfler, «Oropodoros: Anthroponymy, Geography, History», en particulier p. 92-93 avec des exemples et bibliographie. L'auteur cite, entre autres, l'exemple de Nestos en Thrace dont le culte est attesté à Thasos par des noms comme Νεστοκλῆς, Νεστοκράτης; Parker, «Theophoric names and the History of Greek religion», p 59-61.

Hélios

Les monuments provenant des cités ouest-pontiques, qui peuvent être liés au culte d'Hélios, sont peu nombreux.

Une tête de marbre, provenant d'**Istros**, a été identifiée par la plupart des auteurs avec le dieu-Soleil.[1] **(Planche XXV, *fig*. 1)** La tête est deux fois plus grande que nature; le visage est large; les cheveux sont longs et abondants. Entre les cheveux et le crâne il y a vingt petits trous profonds de 4,5 cm, dans lesquels était fixée une couronne métallique ou un autre élément de la coiffure. G. Bordenache a proposé l'hypothèse qu'il s'agit d'une copie de la statue colossale d'Hélios rhodien datant du III^e^ siècle av. J.-C.[2] Cet auteur explique la présence peu habituelle à Istros d'une statue de cette taille avec une possible identification du dieu-Soleil avec la divinité principale d'Istros, Apollon.[3] L'idée de G. Bordenache est adoptée par D.M. Pippidi qui se prononce en faveur d'une origine rhodienne de la statue.[4]

L'image d'une divinité à couronne radiée figurant des deux côtés d'une frise de marbre du IV^e^ siècle av. J.-C. avec sept divinités a été également interprété comme représentation de Hélios.[5] **(Planche XXV, *fig*. 2)**

Dans un article consacré à l'identification possible de la divinité nommée le «Grand Dieu», à laquelle un temple était consacré à Istros au III^e^ siècle av. J.-C., A. Suceveanu met en relation la découverte à Istros de la statue colossale d'Hélios et du relief avec son image et l'essor économique et politique de l'île de Rhodes au III^e^ siècle, pour y voir des témoignages qu'un culte du dieu-Soleil était introduit à Istros à la même époque. L'auteur s'appuie aussi sur le grand nombre de timbres amphoriques rhodiens retrouvés à Istros qui attestent des relations commerciales importantes entre l'«île du Soleil» et la cité pontique.[6]

---

1 Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 74, n^o^ 87, Pl. 36-37.

2 G. Bordenache, «Histria alla luce del suo materiale scultoreo», fig. 9; p. 195: «la serie di forellini disposti a regolari intervalli dietro i voluminosi capelli rende certa l'esistenza di una corona radiata e quindi l'identificazione con Helios».

3 *Ibid*. p. 197.

4 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 109.

5 Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 101-109, n^o^ 124, Pl. 51-54.

6 A. Suceveanu, «Le "Grand Dieu" d'Histria», *Ktéma* 24, 1999, p. 271-282. À propos de l'identification du Grand Dieu d'Istros, v. *supra* le chapitre *Théos Mégas*; p. 188-189, pour les

Une série de monnaies d'Istros datant des alentours de l'année 200 av. J.-C. présente également le Dieu Soleil: une tête imberbe avec une couronne de rayons qui rappelle beaucoup un type monétaire d'Olbia.[7] D'ailleurs, comme une imitation de l'image d'Hélios des monnaies rhodiennes a été interprétée à juste titre, nous semble-t-il, une tête sculptée sur une stèle de la cité nord-pontique avec un décret de proxénie du III^e siècle av. J.-C. dont le titulaire était un citoyen de Rhodes. À en juger d'après la photo reproduite dans le livre de Russjaeva, l'image ressemble à la tête colossale d'Istros.[8]

M. Alexandrescu-Vianu a contesté l'identification de la tête colossale avec Hélios en alléguant que nous ne disposons pas de données que Hélios occupait une place important dans le panthéon d'Istros.[9] Cette spécialiste a, d'autre part, souligné, que les particularités iconographiques de la tête correspondaient autant aux représentations d'Hélios qu'à celles d'Alexandre le Grand et des rois hellénistiques. Sur la base d'arguments d'ordre stylistique, Alexandrescu-Vianu remonte la datation de la tête colossale à la fin du II^e - début du I^er siècle av. J.-C. et exprime l'hypothèse qu'elle venait d'une statue colossale du roi du Pont, Mithridate VI Eupator, dont l'impact sur les cités pontiques était considérable. Alexandrescu-Vianu a allègé un autre fragment, conservé dans le musée d'Histria, à savoir un pied en marbre de grande taille, dont la partie inférieure est recouverte d'un manteau, en supposant qu'il faisait partie de la même statue. L'auteur propose comme un endroit possible d'emplacement de la statue du roi du Pont, le *Samothrakion* d'Istros, comme c'était notamment le cas à Délos: Mithridate aurait été vénéré comme un *synnaos théos* des Grands Dieux.[10]

---

timbres rhodiens: V. Canarache, *Importul amferelor stampilate la Istria*, Bukuresti 1957, p. 219 sq.

7 Pick, *Münzen* I, 1, p. 151-152, n^os 464-467, Pl. II, 25 (Pl. IX, 31); Preda-Nubar, *Desoperilile monetare*, p. 39-40, Pl. IV, 2 (les auteurs proposent une période plus large de frappe de ces monnaies, entre la deuxième moitié du III^e s. av. J.-C. et la première moitié du II^e s. av. J.-C.); pour les monnaies d'Olbia cf. *SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. XX, n^os 418-421.

8 Russjaeva, *Cultes*, p. 122-123, fig. 37.

9 M. Alexandrescu-Vianu, «Une alternative à l'identification de la statue colossale d'Istros», in: Avram, Babes (éds.), *Civilisation grecque et cultures périphériques*, p. 274-281; Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, p. 75.

10 M. Alexandrescu-Vianu, *art. cit.*, p. 278, fig. 3.

En ce qui concerne les représentations d'une divinité à couronne de rayons sur le relief en marbre, Alexandrescu-Vianu préfère y reconnaître plutôt une «divinité de la végétation» que le dieu Soleil.[11]

D'**Odessos** provient un relief de l'époque impériale en trois registres; au-dessus, dans le premier, figure le buste de Sol/Hélios avec une couronne radiée, entouré de divinités dont l'identification est plus ambiguë.[12]

---

11 *Ibid.*

12 *IGB* I^2, 91: au-dessous du fronton: Κυρίο[ις - - - -], sous le relief: [Τ]ίτος Φλ[άβιος - - -]. Mihailov cite la proposition de E. Kalinka (*Antike Denkmäler in Bulgarien*, Vienne 1906 [*non vidimus*]), de reconnaître dans la la figure centrale d'Hélios/Sol, l'empereur, entouré de ses soldats; «Quas E. Kalinka, p. 137 sq. ut Solem (qui certus est), quendam imperatorem, milites undique stantes, vel p. 370 sqq. ut Saturnum, Solem, Lunam (mutilam), Martem, Mercurium, Iovem, Veneram (utriumque fractum), Dioscuros (quorum alter fractus est), Silvanum, dedicatorem (?) vel imperatorem (?) interpretatus est.» Examinant la photo dans *IGB* I^2, nous avons pu y discerner Hélios (premier registre, au centre), Hermès (deuxième registre) et un des Dioscures (troisième registre), les autres figures ne peuvent pas être identifiées avec certitude; cf. aussi M. Oppermann, «Einige Bemerkungen zu Römerzeitlichen Reliefstelen von der Bulgarischen Schwarzmeerküste», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 193-199, en particulier p. 193-197, fig. 1, qui conteste les identifications proposées par Kalinka et citées par Mihailov, excepté celle d'Hélios et de Mars; Oppermann reconnaît Dionysos dans la grande figure au centre (= l'empereur ou le dédicant d'après Kalinka): cf. le chapitre *Dionysos*.

Héros

La légende d'un héros éponyme Melsa ou Ména qui aurait donné son nom à **Mésambria**, est préservée essentiellement par trois sources antiques: Nicolas de Damas cité par Étienne de Byzance *s.v.* Μεσημβρία[1]; Strabon[2] et l'épitaphe de la Mésambrienne Iulia.[3]

L'origine thrace du nom de Mésambria est communément acceptée; sa deuxième composante *bria* signifie «ville, rempart, forteresse, village».[4] Le premier élément du nom de la cité fait néanmoins l'objet de différentes interprétations. Selon G. Mihailov, l'origine thrace du nom ne fait pas de doute, mais le sens de sa première partie Μησα- reste une énigme. En ce qui concerne le héros-éponyme Melsas, le savant bulgare rappelle la tradition antique selon laquelle les cités s'inventaient des fondateurs légendaires.[5] D'après K. Nawotka

---

1 Stéph. Byz. *s.v.* (= *FGrHist* 2 A 90 F 43 [45]) Μεσημβρία· πόλις ποντική. Νικόλαος πέμπτῳ· ἐκλήθη ἀπὸ Μέλσου· βρίαν γὰρ τὴν πόλιν φασὶ Θρᾷκες. ὡς οὖν Σηλυμβρία ἡ τοῦ Σήλυος πόλις, Πολτυμβρία ἡ Πόλτυος [πόλις], οὕτω Μεσημβρία ἡ Μέλσου πόλις, καὶ διὰ τὸ εὐφωνότερον λέγεται Μεσημβρία «Mésembria: cité pontique. Nicolas (de Damas) dans le livre V (dit): elle est nommée d'après Melsas; car les Thraces appellent la cité *bria*. Comme Sélymbria est ''cité de Sélys'', Poltymbria est ''cité de Poltys'', ainsi Mésembria est ''cité de Melsas'', et pour une meilleure résonance, on prononce Mésembria.»

2 Strabon VII, 6, 1: εἶτα Μεσημβρία Μεγαρέων ἄποικος· πρότερον δὲ Μενεβρία, οἷον Μένα πόλις, τοῦ κτίσαντος Μένα καλουμένου, τῆς δὲ πόλεως βρίας καλουμένης θρᾳκιστί. «puis (*scil.* on arrive) à la colonie mégarienne de Mésambria, nommée primitivement Ménébria - entendez par là la ville de Ména. Ména était le nom de son fondateur et ''Bria'', dans la langue thrace désigne ''la ville''.» (trad. R. Baladier); cf. Hesych. *s.v.* βρίαν· την ἐπ᾽ ἀγροῖς κώμην.

3 *IGB* I, 345, l. 4: Μεσεμβρία δέ μυ πατρὶς ἀπὸ [M]έλσα καὶ βρία· «ma patrie est Mésembria, de Melsa et *bria*.»

4 Cf. Sélymbria sur la Propontide, Poltymbria, plus tard Ainos sur la côte égéenne: Detchev, *Sprachreste*, *s.v.*; Z. Velkova, *The Thracian Glosses*, p. 48-50 avec bibliographie; G. Mihailov, *IGB* I^2, 345 comm.; K. Nawotka, «Melsas, the Founder of Mesambria?», *Hermes* 122, 1994, p. 320-326 avec bibliographie: «Despite its similarity to the Greek word midday or south, the name of Mesambria is undoubtedly Thracian.» (*ibid.*, p. 320).

5 G. Mihailov, *IGB* I^2, 345 comm.: «Nomen utriusque Mesambriae Thracicum esse apparet, sed eius pars prior explicationem exspectat; eadem potius appellativum, cuius sensus nos latet, esse videtur quam nomen proprium - Antiqui conditorem omni urbi dabant.»

les trois principales sources antiques ont utilisé un auteur anonyme, originaire de Mésambria. La modeste cité pontique, souligne l'auteur polonais, ne pouvait pas prétendre avoir un héros fondateur de portée panhellénique, c'est pourquoi elle choisit et inventa l'histoire de Melsas.[6] A. Fol, de son côté, voit dans la *bria* de «Melsas», de «Selus» et de «Poltus» des «villes royales» typiques, résidences fortifiées des rois thraces marquant la suprématie thrace maritime au XI^e^ siècle av. J.-C. dans la région du Bosphore et de l'Hellespont.[7]

Il est bien établi que l'invention des légendes des héros-éponymes, destinées à ancrer les origines des cités dans l'âge mythique, fait partie de l'idéologie de la *polis* à l'époque hellénistique.[8] À en juger néanmoins par le monnayage de Mésambria, un culte a été voué au héros-éponyme déjà à l'époque classique. Sur les plus anciennes monnaies de bronze de Mésambria des IV^e^ - III^e^ siècles av. J.-C., au droit figure la tête d'Athéna à casque corinthien[9]; cependant, une émission du IV^e^ siècle av. J.-C. diffère de ce type habituel en affichant au droit le portrait d'un homme à casque corinthien, et au revers les quatre lettres de l'ethnique sont inscrites dans un bouclier rond. T. Gerassimov, suivi par I. Karajotov, identifie le portrait avec un héros indigène Melsas: ce type spécial aurait été frappé à l'occasion des célébrations pour le fondateur légendaire de la cité.[10]

Le type de droit des plus anciennes monnaies d'argent de Mésambria, de la deuxième moitié du V^e^ siècle et du IV^e^ siècle av. J.-C., représente un casque corinthien de face.[11] Au revers figurent les premières lettres de l'ethnique META disposées entre les quatre rayons d'une roue: notons le *sampi* archaïque **T** dans la graphie ancienne du nom des Mésambriens. Ce sibilant, plus tard rendu par *xi* ou double *sigma*, fait partie de l'écriture ionienne; sa présence à

---

6 K. Nawotka, «Melsas, the Founder of Mesambria?», *Hermes* 122, 1994, p. 326.

7 A. Fol, «Thracia Pontica - Twenty Years Later», *Thracia Pontica* 5, 1991, p. 1-12; cf. J.P. Stronk, «A Thracian thalassocracy?», *Talanta* 20-21, 1988-89, p. 65-69: partant de la liste des dites «thalassocraties» de Diodore de Sicile (VII, 11) l'auteur conclut que les Thraces ont effectivement navigué dès l'époque du Bronze tardif jusqu'aux VIII^e^-VII^e^ s. av. J.-C., époque où ils ont graduellement abandonné cette activité aux autres peuples, parmi lesquels les Grecs.

8 Leschorn, «Gründer der Stadt», p. 116; cf. Ehrhardt, *Milet*, p. 226 sq.

9 Karajotov, *Monnayage*, p. 10, fig. 3a (= Karayotov, *Coinage* , p. 19).

10 T. Gérasimov, «Monnaies autonomes inédites de Mésambria sur la Mer Noire», *BMNV* I, 1950, p. 23-34 (en bulgare); Karayotov, *Coinage* , p. 19, Pl. I, 6.

11 Karayotov, *Coinage* , p. 18, Pl. I, 2; un casque de face est représenté au droit d'un statère d'or du IV^e^ s. av. J.-C. (Pl. I, 3); *SNG* IX, BMC, Pl. X, 266-271; le même type de droit apparaît sur des monnaies en bronze des IV^e^ - III^e^ s. av. J.-C.: n^os^ 272 - 275.

Mésambria dorienne serait donc une surprise. L.H. Jeffery a néanmoins démontré que sa métropole Calcédoine avait également utilisé l'écriture ionienne au moins depuis le VIe siècle av. J.-C. L'origine de cette lettre est inconnue; notre attention a cependant été attirée par la remarque de Jeffery à propos d'une possible origine carienne de la lettre, empruntée par les Grecs pour noter le sibilant carien dans des noms locaux. Cette observation nous a conduite à supposer que l'origine locale (thrace) du mot avait favorisé l'utilisation du *sampi* dans la plus ancienne graphie de l'ethnique. Cette graphie se conserve sur les monnaies de Mésambria jusqu'au IIe siècle av. J.-C., en dépassant ainsi le cadre chronologique de son utilisation dans les inscriptions, précisé par Jeffery entre 550 et 450 av. J.-C.[12]

Dès le deuxième quart du IIIe siècle av. J.-C. les monnaies mésambriennes d'argent et d'or sont contremarquées au même parasème: un casque corinthien.[13] Dans les émissions de bronze du IIe siècle av. J.-C. le casque corinthien, en tant qu'emblème de Mésambria, figure dans le champ gauche au revers.

Sur un des reliefs mésambriens représentant les six stratèges mésambriens s'apprêtant à accomplir un sacrifice, on voit deux casques corinthiens dont l'un est posé sur un autel.[14] **(Planche XXVI, *fig.* 1)**

Le casque sur les monnaies et sur le relief des stratèges de Mésambria pourrait être interprété en tant qu'attribut et symbole soit d'Athéna, soit du héros Melsas; ce dernier a été identifié par T. Gerassimov avec le portrait de l'homme au casque corinthien sur l'émission spéciale du IVe siècle av. J.-C. Nous sommes encline à accepter cette dernière possibilité. Il se pose néanmoins la question de savoir si sur les monnaies d'argent du Ve siècle av. J.-C. déjà le casque de l'avers était celui du héros-éponyme. Nous pencherions de nouveau vers une réponse affirmative; le culte du héros-éponyme remonterait donc au moins à l'époque classique.

Sur les monnaies de **Tomis** depuis l'époque des Antonins jusqu'à Élagabale figure le portrait de Tomos héros-éponyme de la cité, accompagné de la légende Τόμου ἥρωος ou κτίστης Τόμος, ou seulement Τόμος.[15]

Un récit étiologique liant le nom de la cité pontique au mythe des Argonautes est conservée par Ovide et par Apollodore. Fuyant avec les Argonautes, Médée s'applique à retarder son père qui les poursuit; elle aurait

---

12 L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1990^2, p. 38-39 et 366-368.

13 Karajotov, *Monnayage*, p. 13.

14 *IGB* V, 5102 (cf. la desciption dans le chapitre *Hécate*).

15 Pick - Regling, *Münzen* I, 2, p. 613 sq., n^{os} 2547-2574, Pl. VI, 13, 14, 15.

alors tué son frère Apsyrtos, aurait coupé son corps et dispersé les morceaux. Aeétés se serait arrêté pour recueillir les membres de son fils et l'endroit aurait pris le nom de Tomis (de τομή «coupure, morceau»).[16] Si nous faisons abstraction du problème des sources mythographiques utilisées par Ovide ainsi que des raisons, faciles à deviner, de sa préférence pour ce récit étiologique concernant le nom de l'endroit de son exil, retenons, néanmoins, un détail significatif pour notre enquête: le poète indique que le nom de la cité était plus vieux que sa fondation.[17] Toutefois, l'étymologie privilégiée par les Tomitains faisait dériver le nom de leur cité de celui d'un héros fondateur et éponyme, ce dont témoignent les monnaies de l'époque impériale.

L'invention tardive de la légende étiologique pour le héros-fondateur Tomos ne fait aucun doute. Il nous semble cependant que le cas de l'éponyme de Mésambria est différent; la possibilité qu'un héros indigène, adopté par les Grecs en même temps que le nom de leur cité, y était honoré comme fondateur légendaire, ne peut pas être écartée. Évoquons à l'appui de cette hypothèse le cas de Poltys, l'éponyme de Poltymbria (Ainos): l'existence du culte du héros de ce nom est confirmée par l'attestation du nom théophore Πολτύδωρος.[18] On peut espérer que des découvertes archéologiques apporteront une confirmation ultérieure pour Melsas également. C.M Antonaccio suggère, dans un article consacré au rapport entre colonisation et cultes des héros, l'idée, à

---

16 Ovid., *Trist.* III, 9, 1-34; Apollod. *Bibl.* I, 9, 24; Apollon. Rhod. *Argon.* 4, 212-502: Apollonios situe également le meurtre d'Apsyrtos près de l'embouchure de l'Istros mais sans mention de lien avec le nom de Tomis; cf. K. Nawotka, «Tomos, Ovid, and the Name *Tomis*», in: *Studies in Latin literature and Roman History* VII, 1994, Bruxelles, p. 406-415; A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, Paris 1991, p. 171-173, interprète la version adoptée par Ovide à la lumière du choix du poète exilé de mettre Tomis, une fois de plus, sous le signe de la barbarie, «puisque son nom lui vient d'un geste de la Colchidienne, barbare Médée; barbarie parce qu'elle naît d'un acte inhumain, de l'arme portée par la soeur contre le frère pour vaincre le père.»

17 Ovid. *Trist.* III, 9, 3-7: Huc quoque Mileto missi venere coloni

Inque Getis Graias constituere domos.

Sed vetus huic nomen positaque antiquius urbe

Constat ab Absyrti caede fuisse loco.

«ici sont venus des colons envoyés de Milet /qui bâtirent des maisons grecques chez les Gètes. /**Mais le nom ancien du lieu, antérieur à la fondation de la ville**, vient, on le sait, du meurtre d'Absyrte.» (trad. J. André) (passages mis en gras par l'auteure)

18 Cf. Knoepfler, «Oropodoros: Anthroponymy, Geography, History», p. 86 avec référence à O. Masson, L. Dubois, *Bull. ép*. 1987, p. 355.

laquelle nous adhérons pleinement, que l'adoption des monuments religieux et des cultes locaux n'est pas seulement l'expression de la volonté des colons de régler ces relations avec des divinités locales, mais également une forme d'acquisition du nouveau territoire à travers l'appropriation de son histoire culturelle et de ses valeurs religieuses.[19]

À l'époque hellénistique à **Mésambria** est attesté le culte du héros Sosipolis. Sur un relief de marbre daté de la fin du IIe - début du Ier siècle av. J.-C. sont figurés les principaux magistrats de Mésambria, les six stratèges et le *grammateus*, «secrétaire», qui se préparent à accomplir un sacrifice. Au milieu du relief il y a un sarcophage[20]; derrière lui figure un arbre autour duquel grimpe un serpent et un édicule qui représente le temple du dieu; près du sarcophage se tient un jeune homme, représenté plus petit, qui mène l'animal sacrificiel, un bélier.[21] Des deux côtés du sarcophage sont sculptées des petites figures; à côté du premier stratège une fille et à côté du deuxième - une autre figure difficilement identifiable (un garçon? un vieillard?), à côté du troisième - un garçon. La stèle porte une dédicace au ἥρως Σωσίπολις, faite en mémoire du défunt dans le sarcophage.[22] Ce dernier, Hérotimos fils de Hérotimos

---

19 C.M. Antonaccio, «Colonization and the Origins of Hero Cult», in: Hägg, R. (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, p. 109-121, notamment p. 118: l'auteur rappelle l'opinion de Malkin, *Religion and Colonization*, p. 148 sq., qui parle de «respect for precedents of sacredness» dans les colonisations. Cet auteur voit davantage dans le comportement des colons «a concept of "tenure", not merely access to a monument and its history but ownership, appropriation, and manipulation of it».

20 Un autel selon F. T. van Straten, *SEG* XXX, 703, avec renvoi à C.G. Yavis, *Greek altars*, St. Louis 1949, fig. 84-85 (*non vidimus*); G. Mihailov pense que c'est un sarcophage à cause du couvercle triangulaire; M. Alexandrescu-Vianu, *StudClas* 24, 1986 p. 100-101, croit également que c'est un sarcophage.

21 Cf. F.T. van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden-New York-Köln, 1995, p. 170, remarque que, dans les représentations de sacrifice, les adorants sont d'habitude représentés plus petits que le dieu et la personne avec *kanoûn* et la victime, qui accomplira le sacrifice, est plus petite, parfois beaucoup plus petite que les autres personnages.

22 *IGB* V, 5103. Au-dessus du relief: Στραταγοὶ τοὶ περὶ Δεινομένη τὸν Ἡροτείμου Ἥρωι Σωσιπόλει / Φύλακες ἀμερινοί, ν[υκτερινοί]; au-dessous du relief sont notés les noms des six stratèges et le secrétaire, ainsi que des enfants; voir aussi les deux autres reliefs avec scènes de

(probablement frère du stratège-chef Deinoménès fils de Hérotimos), est vraisemblablement mort pour sa patrie dans une guerre. **(Planche XXVI, *fig*. 2)**

Un ἥρως Σωσίπολις, «Sauveur de la cité», n'est pas attesté ailleurs; un δαίμων ἐπιχώριος Σωσίπολις, cependant, est connu et vénéré à Élis. Il peut prendre la forme d'un petit enfant et d'un serpent, et possède une nature chthonienne; d'après le récit sacré d'Élis, le δαίμων Σωσίπολις donne aux Élidiens la victoire contre les Arcadiens.[23] Σωσίπολις apparaît comme épithète de Zeus à Magnésie du Méandre et il est à peine distinct de Zeus Σωτήρ.[24] Zeus Σωσίπολις était, selon Sokolowski, une divinité de nature chthonienne.[25] Le serpent représenté sur le relief mésambrien rend très probable l'existence d'un rapport entre le mythe élidien et le culte du héros Sosipolis à Mésambria; ceci dit, nous ignorons complètement les détails concernant la manière dont il a été introduit dans la cité pontique. Toujours est-il qu'une consécration de la part des principaux magistrats mésambriens à un héros nommé «Sauveur de la cité» durant les épreuves de la guerre, ne constitue point une surprise.

Dans une inscription du III^e^ siècle av. J.-C. de Mésambria, représentant une liste de noms, L. Robert a reconnu un catalogue des héros panhelléniques.[26]

\- - - - - - - - - -

Βούτη[ς]? .. λ --
῞Ατλας Σκῦρο[ς]
᾽Αθάμας Κυνόσο[υρος]
᾽Αστυδάμας ῞Ορνυτ[ος vel-ίων]
᾽Αστύοχος Πέλωρο[ς]
[Φ?]ῆβος ᾽Αλωεύ[ς]

---

sacrifices accomplis par les stratèges, datés de la même époque et trouvés ensemble, réutilisés dans la construction de l'enceinte: *IGB* V, 5102, 5103.

[23] Paus. VI, 20, 2-6; 25, 4 .

[24] O. Kern (éd.), *Die Inschriften von Magnesia*, Berlin 1900, n^o^ 98; (= *Syll.*[3] 589, note 19: «nomen deus a victoria de Milessis reportata»; cf. *LSAM,* 32 (197/196 av. J.-C.); Strabon XIV, 648; J.E. Harrison, *THEMIS. A Study of the social origin of Greek religion*, Cambridge 1927, p. 241, p. 283 sq. souligne le rapport d'identité entre le *daimon* Sosipolis d'Élis et Zeus Sosipolis à Magnésie du Méandre, ainsi qu'avec *Agathos daimôn*; E. Mitropoulou, *Deities and Heroes in the form of snakes*, Athens 1977, p. 62-63.

[25] *LSAM,* 32 comm. avec références; Wiesner, *RE* XVIII 1, 1939, col. 117-118, *s.v.* Olympia (Sosipolis); *GGR* I[2], p. 415-416 avec bibliographie; P. Lévêque, *PP* 148/149, 1973, p. 28, suggère une origine créto-mycénienne; peut-être c'est une hypostase de Zeus enfant.

[26] *IGB* I[2], 318. Cf. 5096 bis; Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie», p. 217 (= *OMS* V, p. 247).

Boutès, Atlas, Athamas, Astydamas, Astyochos, Kynosouros, Ornytos, Pelôros, Alôeus sont connus de la mythologie; néanmoins, la question de savoir quelle était la raison de les citer ensemble reste pour l'instant sans réponse.

Boutès est un héros attique, fils de la Nymphe Zeuxippé; le nom de son père varie selon les sources: Poséidon, Téléon, Pandion, Borée. Il est un des Argonautes et le seul qui se laisse envoûter par le chant des Sirènes; Boutès participe à la bataille des Athéniens contre les Amazones. Il est l'ancêtre mythique de la noble famille athénienne des Boutades (après la réforme de Clisthène: Étéoboutades) qui détiennent les prêtrises de Poséidon *Érechteus* et d'Athéna *Polias*.[27] Le Titanide **Atlas**, fils du Titan Japet et de l'Océanide Clymène et frère de Prométhée, qui porte le ciel sur ses épaules par la volonté de Zeus, est un personnage suffisamment connu pour qu'il soit nécessaire d'en dire davantage ici.[28] **Athamas** est un héros thessalo-béotien, roi d'Orchomène; de son mariage avec Néphélé sont nés Phrixos et Hellé; sa deuxième femme est Inô avec laquelle il a eu deux fils, Mélékertes et Léarchos. Pour avoir caché le petit Dionysos, le fils de Sémélé, Athamas est frappé de folie par Héra; il tue Léarchos et pourchasse Inô et Mélékertes.[29] **Astydamas** apparaît sur une scène d'un vase représentant le meurtre du Minotaure comme compagnon de Thésée.[30] **Astyochos** est également un allié de Thésée dans la bataille du héros athénien contre les Amazones.[31]

On pourrait interpréter le lien avec l'Attique et le grand héros athénien Thésée (à l'exception d'Atlas et d'Athamas) comme un éventuel trait commun entre certains héros cités dans la colonne gauche de la liste. Ce lien se verrait renforcé par la mention de **Scyros** dans la colonne suivante; cette île des Sporades est connue dans la mythologie comme l'endroit où Thésée s'était exilé et où il a trouvé la mort. On ne connaît pas de héros du nom de Scyros, mais d'après L. Robert on pourrait songer au héros-éponyme de l'île.[32] Néanmoins,

---

[27] Engelmann, in: Roscher, *Lexikon*, col. 837-838, *s.v.* Butes oder Butas; E. Simon, in: *LIMC* III, 1, p. 152-153, *s.v.* Boutes.

[28] Stoll, in: Roscher, *Lexikon*, col. 704-709; B. de Griño, R. Olmos, J. Arce, L. J. Balmaseda, *LIMC* III 1, p. 2-16.

[29] Seeliger, in: Roscher, col. 669-675, *s.v.*; C. Schwanzer, in: *LIMC* II, 1, p. 950-953, *s.v.*

[30] *LIMC* VII, I, *s.v.* Theseus, p. 940, nº 230.

[31] Stoll, in: Roscher, *Lexikon*, p. 662, *s.v.*; B.M. Gannattasia-Alloero, in: *LIMC* II, 1, p. 939, *s.v.*

[32] Robert, *loc.cit.*; cf. *LIMC* VII, 1, p. 793-794, *s.v.*: Skyros est personnifiée comme une héroïne sur une peinture décrite par Philostrate.

les noms qui suivent ne corroborent pas la supposition du lien avec l'Attique. Un **Kynosouros** est connu comme fils d'Hermès; c'est l'éponyme d'un mont en Arcadie nommé Kynosura; un autre Kynosouros est fils de Pélops et Hippodaméia.[33] Selon la proposition judicieuse de L. Robert ce nom pourrait se référer au nom d'un village en Mégaride Κυνοσσουρεῖς, ainsi qu'à celui de Κυνοσουρίς, une *hekatostys* à Mégare, la métropole de Mésambria.[34] Sous le nom d'**Ornytos** sont connus huit personnages de la mythologie.[35] **Pélôros/ Péloreus /Pélor** désigne un des Spartes et un des Géants; Pélorios est également une épiclèse de Zeus en Thessalie, parfois attachée aux autres divinités.[36] **Alôeus** est fils de Poséidon et père des Aloades Otos et Éphialte qui par leur *hybris*, l'«orgueil excessif», ont provoqué le châtiment des dieux.[37]

Trouvaille isolée et fragmentaire, ce document ne permet pas pour l'instant de proposer un lien entre les héros cités et la vie religieuse et les cultes de Mésambria.

---

33 Stoll, in: Roscher, *Lexikon*, *s.v.* Kynosouros.

34 Cf. Robert, *loc. cit*; Hanell, *Megarische Studien*, p. 140.

35 Cf. Pape - Benseler, *Wörterbuch*, *s.v.*; Höfer, in: Roscher, *Lexicon*, col. 1050, *s.v.*

36 Höfer, in: Roscher, *Lexicon*, col. 1875-1878, *s.v.* Peloreus, Pelor et Peloros; cf. aussi Daremberg-Saglio, *DA* , t. IV, *s.v.* Pelôria.

37 Cf. Stoll, in: Roscher, *Lexikon*, col. 225, *s.v.*

Personnifications

Démos

La divinisation des abstractions, et en particulier celles liées aux institutions et à l'idéologie de la *polis*, est attestée dans les cités du Pont Gauche — comme partout dans le monde grec — à l'époque hellénistique. Le rapport entre l'apparition des monarchies hellénistiques et le culte des rois qui y était établi, d'une part, et la volonté des cités grecques d'affirmer leur valeurs politiques fondatrices à travers l'institution du culte des abstractions politiques telles que *Démos*, *Démocratia*, *Homonoia*, *Éleuthéria*, d'autre part, a été relevé par plusieurs auteurs.[1]

Une statue du *Démos* personnifié se trouvait sur l'agora d'**Istros** comme nous l'apprend un décret honorifique du III^e^ siècle av. J.-C. Ce témoignage s'ajoute à une série de documents concernant la déification du *démos* dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine.[2] Pippidi rappelle à juste titre que l'installation d'un gouvernement démocratique à Istros avait retenue l'attention d'Aristote et cette information s'accorde très bien avec l'enseignement de l'épigraphie[3]:

. . . δεδόχθαι τῶ[ι δήμωι ἐ]-/ παινέσαι Διονύσιον Στρουθίων[ος ἐπὶ τού-] / τοι]ς καὶ ἀναγράψαι εὐεργέτην τοῦ [δήμου], / [στ]ῆσαι δὲ αὐτοῦ καὶ εἰκόνα χαλκῆ[ν ἐν τῆι] / [ἀγο]ρᾶι παρὰ τὸν Δῆμον καὶ τὰς εἰκόν[ας τὰς] [παρεστώ]σα[ς αὐτῶ]ι· κτλ.

«. . . il a plu au peuple de louer Dionysios fils de Strouthiôn pour ces actions et de le déclarer bienfaiteur du peuple; qu'on lui érige aussi une statue de bronze sur l'agora, à côté de la statue du *Démos* et des autres statues voisines de celle-ci; etc.»[4]

---

1 *GGR* II[2], 145; L. Robert, «Inscriptions d'Aphrodisias», *AC* 35, 1966, p. 425-427; *Id.*, *Monnaies grecques*, Paris 1967, p. 13; Oliver, *Demokratia*, p. 106 sq.; Stössl, *RE* XIX 1937, col. 1042-1058, *s.v.* Personifikationen; G. Thériault, *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques*, Lyon, Quebec 1996, *passim*, surtout p. 177 sq.

2 Cf. Pippidi, *Scythica Minora*, p. 119-120 et en particulier n. 41, où l'auteur cite plusieurs exemples.

3 Arist. *Pol.* V, 6, 2-3; v. Pippidi, *Scythica Minora*, p. 120 n. 43.

4 *ISM* I, 19, l. 10-15.

Un décret honorifique trouvé à **Mésambria** énumère plusieurs honneurs décernés au bénéficiaire, resté pour nous anonyme, de la part des citoyens de quelques cités pontiques: Tomis (l. 6), Istros (l. 11), Apollonia (l. 13). Ce grand bienfaiteur reçoit dans deux cas une statue en bronze et, à côté de celle-ci, une statue du *Démos* en train de poser une couronne sur la première: une fois de la part d'une cité dont le nom n'est pas conservé, la partie supérieure de la stèle étant cassée, peut-être Mésambria (?), et une deuxième fois de la part de Tomis[5]:

[Τὸν δεῖνα τοῦ δεῖνα τιμηθέντα ὑπὸ τοῦ δήμου τοῦ - -]
. . .
[καὶ ἀναγορεύσει ἀϊ]δίωι καὶ εἰκόνι χαλκῆι
[καὶ παραστέ]μ̣α̣τι Δήμου[6] στεφανοῦντι
[τὴν εἰκόνα] κ̣α̣ὶ ταφῆι τῆι ἐν πόλει
[ἀρ]ε̣̣τῆς ἕνεκεν.
[ὑπὸ τοῦ δ]ήμου τοῦ Τομιτῶν χρυσῶι στεφάνωι
[καὶ εἰ]κόνι χαλκῆι καὶ παραστέματι Δήμου
[στεφανο]ῦ̣ντι αὐτοῦ τὴν εἰκόνα, εὐεργέτην
[ὄντα] τοῦ δήμου. κτλ

«[Untel fils d'Untel est honoré par le peuple des *e.g.* Mésambriens] à cause de sa noblesse. . . avec proclamation éternelle et avec une statue de bronze et, à côté de celle-ci, une statue du *Démos* en train de couronner sa statue, et avec une sépulture dans la ville; par le peuple des Tomitains avec une couronne d'or et avec une statue de bronze et, à côté de celle-ci, une statue du *Démos* en train de couronner sa statue, étant bienfaiteur du peuple, etc.»

Homonoia

À Callatis il y avait un sanctuaire de Ὁμόνοια, la «Concorde» («Entente», «Harmonie») civique, attesté dans deux documents. Dans le traité entre Rome et Callatis, daté par A. Avram autour de 100 av. J.-C., la clause d'exposition prévoit que le *fanum Concordiae* abritera la table de bronze:

[Haec societas in tabolam ahe]nam utei scriberetur atq[ue]

5 *IGB* I, 320.

6 L. 4 et 7: δήμου Mihailov; cf. J. et L. Robert, *Bull. ép.* 1966, p. 401, n. 272: Δήμου.

[figeretur? Romae in Capitolo, Callati loc]o optumo in faano Concor[d(iae)].[7]

«Que cette alliance soit inscrite sur une table de bronze et que l'une en soit déposée à Rome sur le Capitole, l'autre à Callatis, à la place la plus en vue dans le sanctuaire de la Concorde.» (trad. A. Avram)

Envisageant une restitution différente des dernières lignes du traité, certains auteurs avaient défendu la vue que le document entend le temple de la *Concordia* à Rome, restauré par le consul L. Opimius en 120 av. J.-C.[8] Sur la base d'une étude exhaustive et détaillée des différentes traités conclus par Rome avec les cités de l'Orient hellénique, A. Avram a, néanmoins, magnifiquement défendu la restitution proposée par lui. En ce qui concerne la clause de l'exposition, les traités évoqués suivent, sans exception, le modèle latin en indiquant qu'une copie serait exposée à Rome sur le Capitole et une autre dans un sanctuaire de la cité. Il s'agissait donc à Callatis du sanctuaire (ἱερόν) de la ʿΟμόνοια (devenu *fanum Concordiae* en latin), connu par un décret honorifique de la fin du Ier siècle av. J.-C., édité par une association des θοινῶται, «banqueteurs», autour du culte d'une divinité dont le nom n'est pas conservé[9]:

18 ἐνγράψαι [δὲ τὸ]
[ψάφι]σμα εἰς τελαμῶνα λευκ[οῦ]
[λίθου] καὶ ἀνα[θέμεν εἰς τὸ]
[ἱερὸν τᾶ]ς ʿΟμονοί[ας τοὺς θοινάτας?]

«Que le décret soit gravé sur une stèle de marbre et que les banqueteurs (?) exposent celle-ci dans le sanctuaire de la Concorde.» (trad. A. Avram)

Le fait que le décret devait être exposé dans le même sanctuaire qui abritait le traité entre Rome et Callatis, fournit un argument supplémentaire à la thèse d'A. Avram, selon laquelle son titulaire Aristôn fils d'Aristôn était précisément

---

7 *ISM* III, 1, l. 14-15 et une argumentation très exaustive de la datation dans le commentaire; cf. *ISM* III, Étude introductive, p. 38-44.

8 Cette opinion est soutenue par Pippidi, *Scythica Minora*, p. 182-184 avec les références aux auteurs qui avaient exprimé le même point de vue; G. Thériault, *Le culte d'*Homonoia, p. 51-54 considère que l'existence du sanctuaire est assurée seulement pour le début du Ier s. ap. J.-C. (par *ISM* III, 41). V. la restitution d'A. Passerini, «Il testo del foedus di Roma con Callatis», *Athenaeum* 23 [N.S. 13], 1935, p. 57-72 (*non vidimus*, cit. d'après *ISM* III, p. 205), l. 14-16: [Hoc foedus in tabulam ahe]nam utei scriberetur ac / [figeretur altera Romae in Capitolio loc]o optumo in faano Concor[diae,] / [altera Callati - - - - - - - -].

9 *ISM* III, 41.

l'ambassadeur de Callatis ayant obtenu des Romains, à savoir de P. Vinicius, la reconnaissance du statut de *civitas foederata* pour Callatis.[10]

L'instauration d'un culte de la Concorde est souvent intimement liée aux troubles civiques menaçant la paix interne d'une cité; ce rapport a été indiqué par J. de Romilly et illustré par D.M. Pippidi à la lumière de nombreux exemples.[11] Le savant roumain s'en est inspiré pour émettre l'hypothèse que la réponse oraculaire, datée par lui du IIe siècle av. J.-C., fait référence à un complot qui aurait perturbé l'entente civique. À l'appui de sa restitution à la l. 7: τῶν ἐπιβουλ[εύοντων- - - - -], «des conjurés», Pippidi signale la nature des cultes prescrits par l'oracle d'Apollon: Thémis *Agoraia*, Hermès *Agoraios*, Aphrodite *Agoraia*; toutes ces divinités président aux activités de l'agora, «centre politique et religieux de toute *polis* digne de ce nom»; de plus, les trois dernières, Athéna *Hyperdexia*, Zeus (?) *Apotropaios* et Poséidon *Asphaleios*, sont censées protéger la ville et ses habitants contre les embûches des ennemis du dehors et de l'intérieur.[12] La conjecture proposée par Pippidi reste attrayante; il n'en demeure pas moins que, jusqu'ici, aucune information sûre concernant une crise politique à Callatis au IIe siècle av. J.-C. ne nous est parvenue.[13]

---

10 A. Avram, «P. Vinicius und Kallatis. Zum Beginn der römischen Kontrolle der griechischen Städte an der Westküste des Pontos Euxeinos», in: Tsetskhladze (éd.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area*, p. 115-129; *Id.*, *Der Vertrag zwischen Rom und Kallatis. Ein Beitrag zum Römischen Völkerrecht*, Amsterdam 1999; *Id.*, *ISM* III, 1 et 44 .

11 J. de Romilly, «Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot ὁμόνοια», Mélanges de lingustique et de philologie grecque offerts à Pierre Chantraine, Paris 1971, p. 199-209; Pippidi, *Scythica Minora*, p. 184-189 (avec la référence à J. de Romilly, p. 185).

12 Pippidi, *Scythica Minora*, p. 189 (= *BCH* 86, 1962, p. 517-523):

Πυ[θίου Ἀπόλλονος χρησμοί]
4 ὁ θεὸς ἔ[χρησε λώϊον καὶ ἄμεινον εἶμεν- - -
Θέμιτι Ἀγ[οραίαι, Ἑρμεῖ Ἀγοραί-]
6 ωι Ἀφροδίτα[ι Ἀγοραίαι - - - - - -]
τῶν ἐπιβουλ[εύοντων - - - - - - - -]
8 ὁ θεὸς ἔχρησε [λώϊον καὶ ἄμεινον εἶμεν]
Ἀθάναι Ὑπερδ[εξίαι - - - - - ? D]-
10 [ι]ὶ Ἀποτροπα[ίωι - - - - - -- Ποσειδών-]
[ι] Ἀσφαλεί[ωι - - - - - - - - - - - -]

13 Cf. les restitutions proposées pour cette incription par Avram et Lefèbvre: cf. *supra* le chapitre *Apollon*, p. 161, en particulier de la l. 7: τῶν ἐπὶ βουλ[ευτηρίωι εἰκόνων?].

Agathos daimon

Agathos daimon ou le «bon génie» est interprété par les auteurs modernes comme une abstraction de la prospérité et la fécondité (du pays, de la cité, des domaines privés), à laquelle correspond au féminin la personnification *Agathè tychè* et avec laquelle il est souvent lié dans le culte. Il peut être représenté sous les traits d'un jeune homme ou d'un vieillard; ses attributs sont le serpent, la corne d'abondance, le phallus, tous des symboles de la puissance reproductrice et de la fécondité. Il existe de même des représentations d'*Agathos daimôn* sous une forme aniconique ou sous celle d'un serpent. Comme le note Fr. Dunand dans son article du *LIMC*, consacré à *Agathos daimon*, aucune des représentations indiscutables de la divinité n'est antérieure au IVe siècle av. J.-C.; en général, leur nombre est peu élévé, ce qui correspond à la rareté des témoignages concernant son image et son culte.[14]

La mention d'*Agathos daimon* comme *basileus*-éponyme dans une inscription de Callatis, datée de la deuxième moitié du Ier siècle av. J.-C., n'a rien d'extraordinaire et sa vénération appartient à la couche des cultes panhelléniques dans cette cité.[15]

---

14 Ganschinietz, *RE* Suppl. III, 1918, col. 37-59 *s.v.* Agathodaimon; Daremberg-Saglio, *DA*, p. 131, *s.v.*, Fr. Dunand, *LIMC* I, 1, p. 277-282; J.E. Harison, *THEMIS*. A Study of the social origin of Greek religion, Cambridge 1927, p. 277 sq.

15 *ISM* III, 38, l. 1-2: Ἐπὶ βασιλέος Ἀγαθοῦ Δαίμο-/ νος μηνὸς Μαλοφορίου κτλ. «Sous l'éponymie du Bon Daimôn, au mois de Malophorios, etc.» (trad. A. Avram)

Appendice 1

Divinités vénérées dans les cités du Pont Gauche de leur fondation à la conquête romaine*

Tyras: Apollon *Ièt*ros; Dionysos; Déméter; Artémis; Athéna; Sarapis, Isis; Tyras (dieu fleuve)

Istros: Apollon *Ièt*ros, *Pholeutèrios*, *Delphinios* (?), *T(h)argèlios* (?); Dionysos *Bacchos*; Déméter; Koré; Cybèle; Dioscures; Zeus *Polieus*; Artémis; Léto; *Théos Mégas* (?); Dieux de Samothrace; Poséidon *Hélikonios*, *Tauréos*; Aphrodite *Pontia*; Hermès; Asclépios; Cavalier thrace; Sarapis (?); Nymphes; Muses; Moires; Istros (dieu fleuve); Hélios; *Démos*

Tomis: Apollon, Apollon *Agyeus*; Dionysos *Bacchos*, *Kathègémôn*; Déméter; Cybèle; Dioscures; Zeus; Dieux de Samothrace; *Théos Mégas* (?); Poséidon *Hélikonios*, *Taureos*; Aphrodite; Athéna; Hermès; Asclépios, Hygieia et Télesphoros; Sarapis, Isis et Horus (?); Cavalier thrace; héros éponyme Tomos; *Démos*

Callatis: Apollon *Pythios*, *Agyeus*, *Apotropaios* (?), *Métageitnios* (?), *Lykeios* (?); Dionysos *Patrôos*, *Baccheus*, *Dasyllios*; Déméter *Chthonia*, *Malophoros* (?); Koré; Cybèle; Gé; Zeus *Sotèr*, *Polieus*, *Hypatos*, *Hyperdexios*, *Machaneus* (?); Artémis; Dieux de Samothraces; Poséidon *Asphaleios*; Aphrodite, Aphrodite *Pandamos* et Peithô; Athéna *Polias*, *Hypatè*, *Hyperdexia*; Héraclès, Héraclès *Alexikakos*; Hermès; Sarapis, Isis, Anubis; Cavalier thrace; *Homonoia*

---

* Les cités sont présentées selon un ordre géographique, du nord au sud; la liste des divinités suit la présentation générale par chapitres.

Bizoné: Dionysos (?); Cybèle; Dioscures; *Théos Mégas* (?); Dieux de Samothrace

Dionysopolis: Apollon (?); Dionysos, Dionysos *Bacchos*; Déméter; Cybèle; Léto; Artémis (?); *Théos Mégas*; Dieux de Samothrace; Sarapis; Cavalier thrace

Odessos: Apollon, Apollon *Delphinios*; Dionysos *Bacchos*; Déméter; Cybèle; Dioscures; Zeus et Héra; Artémis, Hécate-Phosphoros; *Théos Mégas*; Dieux de Samothrace; Athéna; Héraclès; Hermès; Asclépios et Hygieia; Cavalier thrace

Mésambria: Apollon (Pythios?); Dionysos, Dionysos *Éleuthéreus*, Déméter *Malophoros*, *Thesmophoros*; Koré; Cybèle; Artémis; Hécate; Zeus *Hyperdexios*; Héra; *Théos Mégas* (?); Aphrodite; Athéna; Asclépios; Héraclès; Hermès; Sarapis, Isis, Anubis; Cavalier thrace; héros éponyme Melsas; héros Sosipolis; *Démos* (?)

Apollonia: Apollon *Ièthros*; Dionysos *Bacchos*; Déméter; Cybèle; Gé *Chthoniè*; Zeus *Patrios*; Artémis *Pythiè*; *Démos*

Anchialos: Apollon; Apollon *Karsènos*; Déméter *Malophoros*; Zeus *Hypsistos* (?), *Olympios* (?); Nymphes

Appendice 2

Noms théophores

(données approximatives basées sur les *index* des *IGB* I^2 et V; *ISM* I, II, III)

Divinités	Istros	Tomis	Callatis	Dionyso-polis	Odessos	Mésam-bria	Apollonia et Anchialos
Apollon	56	16	30	4	105	9	12
Dionysos	71	22	40	6	87	8	12
Artémis	70	3	4	2	69	3	1
Déméter	30	9	7		13	3	3
Métér (Cybèle)	6	4	3		9	10	3
Zeus	46	6	8	2	14	3	4
Dioscures	9	7		5	3	2	2
Hermès	9	18			13	2	7
Athéna	21		9	1	4	9	4
Asclépios	6	8	9		15	2	1
Sarapis, Isis, Anubis	5	6		2	2	3	
Aphro-dite et Éros		3					
Héraclès			23				
Héra (ou Héros)	20		12			2	
Hécate	6		2			2 [1]	9

Des noms pris en considération sont liés à: **Apollon**: à côté des plus fréquents Ἀπελλᾶς / Ἀπόλλας, Ἀπολλινάρις, Ἀπολλόδοτος, Ἀπολλόδωρος, Ἀπολλωνίδης, Ἀπολλώνιος, Ἀπολλωνίς, Ἄπολλους, se rangent aussi Νουμήνιος, Νουμήνις, Πυθάγγελος, Ἰητρόδωρος, Ἰατροκλῆς; **Dionysos**: Διονύσιος, Βάκχιος, Βακχίς, Σατυρίων, Σάτυρος, Σατυρίς; **Artémis:** Ἀρτεμίσιος, Ἀρτεμίδωρος, Ἀρτέμων, Ἀρτεμισία, mais aussi: Εὐκλέων, Εὐκλῆς; **Hécate**: Ἑκαταῖος, Ἑκατόδωρος; **Zeus:** Διάγορας, Διοκλέης; **Aphrodite**: Ἀφροδίσιος/α, Ἔρως, Ἐρωτίς; **Déméter:** Δημήτριος, Δαμάτριος, Ἐλευσίς; **Métér (Cybèle)**: Μητρόδωρος, Μητρόβιος, Μητρίχη, Μᾶτρις, Μάτρων; **Sarapis et Isis:** Σεραπίων, Ἰσίων, Εἰσίδωρος, Ἀνουβίων; **Asclépios:** Ἄσκλυς, Ἀσκληπιάδης; **Héraclès:** Ἡρακλείδης, Ἡρακλᾶς, Ἡρακλέων, Ἡρακλιανός; **Héra (ou Héros):** Ἡράκλειτος, Ἡρόδωρος, Ἡρόδοτος, Ἡρόφαντος; **Athéna:** Ἀθηναῖος, Ἀθηναγόρας; **Poséidon:** Ποσειδώνιος; **Dioscures:** Διοσκουρίδης; **Hermès:** Ἑρμογένης, Ἑρμόδωρος, Ἕρμιππος, Ἑρμάφιλος, Ἑρμῆς, Ἕρμων.[2]

Les données statistiques sur la popularité des noms dites «théophores» apportent un complément d'information à l'étude des cultes. Toutefois, cette information doit être évoquée avec beaucoup de précautions; des phénomènes de mode et la distribution inégale des attestations entre les diverses époques constituent les raisons principales de cette réserve.[3]

Le tableau, basé sur les *index* des recueils des inscriptions des cités de la côte roumaine et bulgare, s'accordent avec les résultats de l'analyse des autres sources. Il démontre la popularité des noms liés à Apollon, Dionysos, Artémis, Déméter; les noms théophores liés à Zeus sont nombreux à Istros; ceux liés à Héraclès, à Callatis.

Nous voudrions attirer l'attention en particulier sur le succès dont semblent avoir joui des noms liés à Artémis. Leur popularité intrigue d'autant plus après une comparaison avec le nombre des noms liés à Artémis attestés dans les cités nord-pontiques: Olbia: 10; Chersonesos: 13; Hermonassa: 3; Panticapée: 5.[4] Nous préférions rester prudente et ne pas tirer des conclusions hâtives sur la base de cette observation. Elle ne devrait cependant pas passer sous silence: le fait que la vogue des noms théophores liés à Artémis dans les cités ouest-pontiques pourrait relever de la popularité dans la sphère privée du culte d'Artémis (et d'une Grande Déesse locale identifiée à elle?).

[1] On peut éventuellement ajouter un Ἑκαταῖος Μεσεμβριανός (*IG* VII 281) et un Ἑκαταῖος Μεσεμβριανός (*IG* VII 334), cités par E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris,* Halle 1911, p. 61, à condition qu'il s'agisse de Mésambria Pontica.

[2] Cf. E. Sittig, *op. cit. ,passim*.

[3] R. Parker, «Theophoric names and the History of Greek religion», p. 53-79, en particulier p. 73, rapelle que des noms très populaires à l'époque hellénistique se sont avérés rares à l'époque classique. Parker souligne que «it would be rash to attempt to rank the powers in a city's pantheon simply on the basis of its most popular theophoric names» en ajoutant cependant que «in respect of lesser or foreign Gods, the onomastic evidence regains its rights.»; cf. aussi J.-A. Letronne, «Mémoire sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie», in: *Œuvres choisies* III, 2, Paris 1885, p. 1-126, en particulier p. 49 sq. et p. 76 sq.

[4] Nous devons ces données à l'obligeance de M. R. Catling, collaborateur au *LGPN*, qui nous les a communiqué avant la sortie du volume IV, Black Sea: Olbia: Ἀρτεμίδωρος: **6** de l'époque autonome:Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 639-40 (vase); Dubois, *IGDOP*, 104, 105, 106; *IOSPE* I2, 201 II, 29; **4** de l'époque romaine (*IOSPE* I^2, 142, 176, 97, 135); Chersonesos: 13; Hermonassa: 3; Panticapée 5; Gorgippia 2; Tanais 1; Maiotai: 1.

Appendice 3

Calendriers des colonies de Milet[1]

Milet	Tyras	Istros	Tomis	Odessos	Apollonia
Ταυρεών	[Ταυρεών]	Ταυρεών	[Ταυρεών]	[Ταυρεών]	[Ταυρεών] / Μουνυχιών[3]
Ταργηλιών	[Θ/Ταργηλιών]	Θαργηλιών	[Θ/Ταργηλιών]	[Θ/Ταργηλιών]	[Θ/Ταργηλιών]
Καλαμαιών	[Καλαμαιών]	[Καλαμαιών]	[Καλαμαιών]	[Καλαμαιών]	[Καλαμαιών]
Πάνημος	[Πάνημος]	[Πάνημος]	[Πάνημος]	[Πάνημος]	[Πάνημος]
Μεταγειτνιών	[Μεταγειτνιών]	[Μεταγειτνιών]	[Μεταγειτνιών]	[Μεταγειτνιών]	[Μεταγειτνιών]
Βοηδρομιών	[Βοηδρομιών]	[Βοηδρομιών]	[Βοηδρομιών]	Βοηδρομιών	[Βοηδρομιών]
Πυανοψιών / Πυανεψιών[2]	[Κυανεψιών]⁻	[Κυανεψιών]	[Κυανεψιών]	[Κυανεψιών]	[Κυανεψιών]
᾽Απατουρεών	[᾽Απατουριών]	᾽Απατουριών	᾽Απατουριών	᾽Απατουριών	[᾽Απατουριών]
Ποσειδεών	[Ποσειδεών]	[Ποσειδεών]	[Ποσειδεών]	[Ποσειδεών]	[Ποσειδεών]
Ληναιών	Ληνεών	[Ληνεών]	[Ληνεών]	[Ληνεών]	[Ληνεών]
᾽Ανθεστηριών	[᾽Ανθεστηριών]	᾽Ανθεστηριών	[᾽Ανθεστηριών]	᾽Ανθεστηριών	᾽Ανθεστηριών
᾽Αρτεμισιών	᾽Αρτεμισιών	᾽Αρτεμισιών	[᾽Αρτεμισιών]	᾽Αρτεμισιών	[᾽Αρτεμισιών]

---

1 Pour la réconstitution du calendrier de Milet et de ses colonies, cf. Bilabel, *Kolonisation*, p. 67-80, en particulier p. 70-71; Ehrahardt, *Milet*, p. 113 sq.; C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1987, p. 14, p. 89-93. Un graffite d'Olbia du deuxième quart du V^e^ s. av. J.-C. sur un scyphos attique à vernis noir transmet les noms de tous les mois du calendrier olbien, correspondant très bien à l'ordre proposé par Bilabel pour le calendrier de sa métropole Milet, en tout cas pour

l'époque de la colonisation: J.G.Vinogradov, A.S. Russjaeva, «Le culte d'Apollon et le calendrier d'Olbia», in: *IASP*, Kiev 1980, p. 19-64, en particulier p. 25 (= *SEG* XXX, 977; Dubois, *IGDOP*, 99): Ταυρεών, Θαρ⟨ο⟩γηλιών, Καλαμαιών, Πάνημος, Μεταγειτνιών, Βοηδρομ(ιών), Κυανεψιών, ᾽Απατουρι(ών), Ποσειδι(ών), Ληνεών, ᾽Ανθεστηριών, ᾽Αρτεμισιών.

2 Dans les colonies seule est attestée, jusqu'ici, la forme Κυανεψιών / -οψίων: cf. Bilabel, *loc. cit.*, n. 3 et le graffite d'Olbia (note précédente); la forme Κυανοψιών est présente également à Samos: cf. K. Hallof, «Der samische Kalender», *Chiron* 29, 1999, p. 193-203.

3 Le mois Μουνυχιών, connu à Apollonia par une inscription des III^{e} - II^{e} siècles av. J.-C. (*IGB* I^{2}, 469 bis, l. 1), est typiquement athénien. Quelques possibilités ont été envisagées par Ehrhardt, *Milet*, p. 117, concernant son apparition dans la cité pontique: soit il s'agit d'une inscription attique, soit son introduction est liée à l'expédition pontique de Périclès, soit c'est une conséquence de l'appartenance de la cité à la Ligue de Délos, soit il existe un lien entre l'introduction du mois athénien et des troubles civiques en Apollonia, mentionnés par Aristote. Selon nous, il est peu probable qu'il s'agisse d'une inscription attique, il faut plutôt penser à une conséquence de la suprématie athénienne à l'époque de la Première confédération maritime; pour l'expédition pontique de Périclès cf. M. Angelescu, «Un problème controversé: l'expédition de Périclès dans le Pont-Euxin», *Pontica* 25, 1992, p. 45-55 avec les sources et une bibliographie: la plupart des chercheurs s'accordent à situer cette expédition entre 439 et 435 av. J.-C.; Angelescu expose d'arguments pour une datation plus précise, à savoir l'été de 438 av. J.-C.

Calendriers des colonies de Mégare[1]

Mégare	Byzance	Calcédoine	Héraclée du Pont	Callatis	Chersonèse Taurique
[ʿΗραῖος]	ʿΗραῖος	[ʿΗραῖος]	[ʿΗραῖος]	[ʿΗραῖος]	[ʿΗραῖος]
[Καρνεῖος]	Καρνεῖος	[Καρνεῖος]	[Καρνεῖος/ ʿΗράκλειος]	[Καρνεῖος/ ʿΗράκλειος]	[Καρνεῖος]
[Μαχάνειος]	Μαχάνειος	Μαχάνειος	Μαχανεύς	Μαχανεύς	[Μαχάνειος / Μαχανεύς]
[Πεταγείτνιος]	Πεταγείτνιος	Πεταγείτνιος	Πεδαγείτνιος	Πεδαγείτνιος	[Πεταγείτνιος]
[Διονύσιος]	Διονύσιος	Διονύσιος	Διονύσιος	Διονύσιος	Διονύσιος
[Εὔκλειος]	Εὔκλειος	[Εὔκλειος]	Εὔκλειος	Εὔκλειος	Εὔκλειος
[ʾΑρτεμίσιος]	ʾΑρτεμίσιος	[ʾΑρτεμίσιος]	ʾΑρτεμίσιος	ʾΑρτεμίσιος	[ʾΑρτεμίσιος]
[Λύκειος]	Λύκειος	[Λύκειος]	Λύκειος	Λύκειος	Λύκειος
[ʾΑπελλαῖος]	Βοσπόριος	ʾΑπελλαῖος	ʾΑπελλαῖος	ʾΑπελλαῖος	[ʾΑπελαῖος]
Πάναμος?[2]	Λατοῖος	Ποτάμιος	[Λατοῖος]	[Λατοῖος]	Λατοῖος
[ʾΑγριάνιος]	ʾΑγριάνιος	[ʾΑγριάνιος]	[ʾΑγριάνιος / ʿΗράκλειος]	[ʾΑγριάνιος / ʿΗράκλειος]	ʿΗρά[κλειος]
[Μαλοφόριος]	Μαλοφόριος	[Μαλοφόριος]	Μαλοφόριος	Μαλοφόριος	[Μαλοφόριος]

1 Nous reproduisons ici les calendriers de Mégare et de ses colonies pontiques, reconstitués, sur la base d'une analyse détallée des diverses sources, par A. Avram: *ISM* III, Étude introductive, p. 110-115 avec les références; cf. aussi Hanell, *Megarische Studien*, p. 190-204; C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997, p. 147-157. Pour l'instant, on ne dispose pas d'attestations des noms des mois de la métropole de Callatis, Héraclée du Pont, et de Mésambria.

2 *Panamos* est le seul mois du calendrier de Mégare, attesté pour le moment: *IG* VII, 188, l. 2: Παν[άμου].

Conclusions

Parvenue au terme de notre enquête nous voudrions résumer les principales conclusions auxquelles elle nous a amenée.

Un des principaux résultats est constitué à nos yeux par la confirmation de l'idée de départ que l'étude des cultes des cités grecques du Pont Gauche ne trouve son véritable intérêt qu'encadrée dans un tableau d'ensemble permettant d'appréhender les tendances et les caractéristiques communes. Inégalement répartis entre de nombreuses cités et entre diverses époques, les témoignages isolés ont gagné en intérêt et en poids dans cet essai de synthèse. Cela dit, nous sommes consciente que nos conclusions — celles qui regardent les différents cultes aussi bien que celles qui resultent de la description comparative de la vie religieuse — n'ont guère pas aller au-delà de simples hypothèses. Nous espérons néanmoins avoir atteint l'objectif essentiel, qui était de mettre en évidence la diversité des origines et la richesse du patrimoine culturel de cette région.

Les problèmes relatifs aux types d'interaction s'exerçant entre les traditions religieuses grecques et celles d'autres peuples antiques nourrissent, on le sait, un débat passionné dans les études sur les religions anciennes. Particulièrement stimulantes pour notre propos se sont révélées être les vues que J. Rudhardt a exprimées dans son article intitulé «De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères».[1] En s'appuyant principalement sur le texte d'Hérodote, ce spécialiste évoque les procédés mis en œuvre par l'historien d'Halicarnasse pour identifier les dieux étrangers à l'aide de noms grecs. L'auteur souligne que «la disposition à reconnaître de mêmes divinités sous les noms divers qu'elles reçoivent selon les peuples n'est pas particulière à l'historien d'Halicarnasse; elle est commune à tous les Grecs».[2] Une autre observation du savant suisse à laquelle nous adhérons pleinement est celle qui définit la perception grecque de l'universalité du divin, qui est néanmoins reconnu de façon différente dans chaque pays et par chaque peuple; les νόμοι concernant le domaine des dieux

---

1 *RHR* 209, 1992, p. 219-238.

2 *Ibid.* p. 226. Cf. aussi à la p. 227 et n. 30, la référence à l'idée de W. Burkert selon laquelle pour Hérodote donner un οὔνομα au dieu, nommer un dieu ne signifie pas qu'on désigne son vrai nom (W. Burkert, «Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historische Problem», *MH* 42, 1985, p. 121-132).

divergent d'un pays à l'autre, d'un peuple à l'autre: les images et les noms qu'ils utilisent «servent à distinguer les unes des autres les modalités d'une rencontre avec le divin dont les Grecs semblent persuadés que tous les hommes font également l'expérience.»[3] J. Rudhardt rappelle que les Grecs étaient eux-mêmes conscients que les noms des dieux, consacrés par la tradition, ne correspondent pas à un savoir exact de la nature divine mais possèdent avant tout une efficacité rituelle.[4] Pourtant, chez les Grecs, les exemples — et l'auteur ne manque pas d'en citer — d'hésitation et même de résistance à introduire dans leur cités de nouveaux cultes, notamment étrangers, ne font pas défaut: «Le Grec reconnaît l'existence et la divinité d'un dieu étranger, sous quelque nom qu'il soit désigné, ainsi que la légitimité de son culte, dans les lieux où il est pratiqué conformément à une vieille tradition; en revanche, il hésite à introduire ce culte dans sa propre cité. C'est que les νόμοι sont appropriés à chaque peuple. ... Il n'est donc pas certain que le transfert d'un culte dans l'espace soit bénéfique. Il pourrait au contraire perturber les rapports entre mortels et immortels, dans le pays de son importation. Toutefois, l'agrément d'un oracle peut apaiser cette inquiétude.»

Nous voudrions surtout retenir de ces observations le concept d'un mélange caractérisant l'attitude religieuse des Grecs, partagés entre, d'une part, leur attachement à ces *nomoi* concernant les appellations et les images des dieux et, d'autre part, leur inclination à admettre les dieux étrangers et à reconnaître la légitimité de leur culte; une contradiction qui n'est en définitive qu'apparente. Dans ses *Megarische Studien*, K. Hanell relève que les Grecs, quand ils arrivaient dans une nouvelle terre, sacrifiaient aux divinités de cette place, «so dass sie, wenn sie auch neue Kulte mitbrachten, die alten nicht zerstörten», en se référant à la scholie d'Apollonios de Rhodes II 1274: σπένδει δὲ ὁ Ἰάσων κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος. τὸ δὲ ἦν σπένδειν τοὺς εἰς ἀλλοδαπὴν ἀφικομένους τοῖς ἐγχωρίοις θεοῖς. «Jason fait la libation selon la coutume ancienne, qui prescrit aux gens arrivant dans un pays étranger de faire une libation aux divinités indigènes.» [5]

Dans un article consacré au «bon usage» du concept du syncrétisme, A. Motte et V. Pirenne-Delforge tâchent d'éclaircir les différentes notions utilisées dans la littérature spécialisée pour décrire les rapports entre les religions

---

[3] *Ibid.* p. 229-230.

[4] Cf. *ibid.* p. 234 avec la référence à Eschyle, *Ag.*, 160-161: «O Zeus! qui que soit Zeus, s'il lui plaît d'être appelé sous ce nom, c'est ainsi que je l'invoque.»

[5] K. Hannel, *Megarische Studien*, p. 16 et n. 1.

antiques.[6] Les deux auteurs indiquent, selon nous à juste titre, l'impropriété du terme d'«influence», dans la mesure où «il évoque très généralement l'action matérielle, morale ou intellectuelle qu'un agent ou un groupe exerce sur l'autrui, considéré individuellement ou collectivement, et qui entraîne chez lui une altération. Le mot s'avère en fait peu opératoire scientifiquement. Ne disant rien de la nature, ni de la portée, ni du processus des phénomènes en cause ...».[7] Le mot «emprunt» offre, selon les deux auteurs, plus de précision, puisqu'il peut concerner «des réalités relevant d'une religion: nom de divinité, éléments iconographiques, récit ou motif mythique, complexe cultuel ou rituel particulier, institution, forme architecturale, etc., voire un ensemble formé de plusieurs éléments».[8] Enfin, l'idée du syncrétisme postule «la réunion de deux ou plusieurs ensembles complexes, comme peuvent l'être déjà des figures divines et comme le sont à coup sûr, au plus haut degré de l'échelle, des religions qui s'interpénètrent.»[9]

À nos yeux, il serait temps de mettre en doute l'infaillibilité de nos critères modernes pour décider de ce qui est grec, voire purement grec, dans le domaine des valeurs culturelles et de ce qui ne l'est pas. Il est important de souligner que ce ne sont point des sentiments, soit d'hostilité, soit de mépris, soit de respect mutuels, fruit des stéréotypes ethnoculturels ou de la conjoncture historique, éprouvés par les colons et les peuples locaux, qui déterminent leur capacité d'intégrer dans leur propre culture des valeurs de l'Autre tout en restant soi-même.[10]

---

6 A. Motte, V. Pirenne-Delforge, «Du "bon usage" de la notion de syncrétisme», *Kernos* 7, 1994, p. 11-27.

7 *Ibid*., p. 12.

8 *Ibid*. p. 13.

9 *Ibid*. p. 18.

10 Pour des conclusions similaires voir J.E. Rempel dans sa communication à l'occasion du *Second International Congress on Black Sea Antiquities* à Ankara (2-9 septembre 2001), «Where are the Greeks? Understanding cultural categories in the Bosporan kingdom», in: G.R. Tsetskhladze (éd.), *Proceedings of the Second International Congress on Black Sea Antiquities*. B.A.R. Oxford. (à paraître): «Certainly, there was no one way to "be Greek" in the ancient world, because people determined what it meant to "be Greek" within the context of their experiences. Everything from styles of public architecture to styles of dress, from dialect to social mores, varied from one end of the Greek world to the other, and within the same place as well. To be sure, in most cases those variations fit within a recognizable norm of Greek culture, but especially in cases where imperatives from other cultures were strong forces - on the "frontiers" of the Greek world for example - the variations can be fairly extreme. In these cases in particular, it is

Dans leurs nouvelles patries, les colons ont continué à vénérer les dieux poliades des cités qu'ils venaient de quitter. Nous avons cherché, au cours de cette enquête, à mettre en évidence des cultes spécifiques aux cités d'origine milésienne ou mégarienne ainsi que des orientations communes qui les relient. Il ressort de notre étude que le culte d'Apollon *Ièt*ros dans les colonies milésiennes et celui d'Apollon *Pythios* dans les colonies mégariennes faisaient partie des traditions de leur métropole respective. L'épiclèse *Delphinios* est attestée maintenant pour Apollon à Odessos, mais la présence de cette divinité poliade de Milet est hautement probable dans le panthéon d'Istros. Apollon *Agyeus*, vénéré à Callatis, est essentiellement un culte dorien. Artémis *Pythiè*, attestée à Apollonia à l'époque archaïque, ainsi qu'à Olbia et à Cyzique, était sans aucun doute vénérée à Didymes dès la même époque. Nous avons attribué à l'héritage milésien l'association, dans le culte, de Zeus et d'Apollon à Istros, de même que la présence de Léto dans la même cité. Poséidon *Hélikonios* et *Tauréos*, qu'on connaît par des monuments de Tomis et d'Istros, sont également à rattacher au patrimoine milésien.

La place de Dionysos comme divinité poliade à Callatis et à Mésambria est à mettre, nous semble-t-il, en rapport avec les traditions mégariennes. Parmi les cultes mégariens se rangent également ceux d'Athéna et de Déméter *Chthonia*,

---

perilous to uniformly apply standards for "being Greek" that have largely been informed by modern reconstruction of the center.»; cf. également P. Karakatsanis, «The contribution of the Orphic spirit to the formation of Greek culture», in: *Actes du 2e Symposium International des Etudes Thraciennes*. 20 - 27 Septembre 1997, Komotini (= *Thrace ancienne*, vol. I. Edition de l'Association culturelle de Komotini, 1997, p. 237-245.) (en grec avec résumé en anglais): «If, as is usually stated, the ancient Greek cultural soul succeeded in creating unsurpassable archetypal and model values, this is due to the fact that it was formed in equal measure by the multiple spiritual influences of the like-minded social groups that dialectically composed it. And the part played by Thrace in the creation of this ancient Greek cultural soul was considerable, since the Orphic spirit was undoubtedly one of its most ancient and central components.»; S. Owen, «New light on Thracian Thasos: a reinterpretation of the "Cave of Pan"», *JHS* 120, 2000, p. 139-143, en particulier p. 139: «The Greek colonization of Thasos, and indeed of Thrace, is currently written from a wholly Hellenocentric and text-based perspective, behind which lies an unspoken and pervasive comparison with Western European colonialism. Behind my discussion lies the opposing conviction that Greek colonization must be considered at the local level, and in the context of an understanding of social developments within the area settled.» et p. 143: «The native context can no longer be seen as *tabula rasa* for the imposition of Greek culture. Second, the evidence and parallel cited here indicate that Thracian cult may have been respected, adapted and adopted by the Parian Greek newcomers.»

Malophoros et *Thesmophoros*. Héraclès, le dieu éponyme d'Héraclée du Pont, est vénéré surtout à Callatis, sa colonie.

Nous avons distingué, d'autre part, un groupe de divinités et d'épiclèses qui sont plus largement répandues dans le monde grec et appartiennent à un héritage qu'on peut qualifier de «panhellénique», à savoir les Dioscures, Héraclès *Alexikakos*, Zeus *Hypatos* et *Hyperdexios*, Athéna *Hypatè* et *Hyperdexia*, Aphrodite et Hermès, associés comme divinités protectrices des magistrats et des activités de l'agora, Hermès et Héraclès comme patrons du gymnase, Asclépios, Hygieia et Télesphoros, les divinités égyptiennes, *Agathos Daimôn*, les Muses, les Moires, les dieux-fleuves, les personnifications *Démos* et *Homonoia*.

Un troisième groupe est constituée par des divinités d'origine thrace, dont la popularité a été démontrée par les monuments étudiés ci-dessus. Il s'agit du *Théos Mégas* (Darzalas), du Cavalier thrace et du héros éponyme de Mésambria, Melsas. Le processus d'adoption des cultes indigènes par les colons n'était qu'un aspect de l'appropriation territoriale qu'ils réalisèrent à partir de la nouvelle fondation.

Le culte de Cybèle revêt une importance particulière dans les cités du Pont Gauche, et cela dès l'époque archaïque; cette importance doit être interprétée, selon nous, dans une double optique. C'est, d'une part, un signe de la place importante occupée par les traditions anatoliennes dans la vie religieuse de ces cités. D'autre part, nous sommes incline à mettre la popularité de la Déesse mère anatolienne, de même que celle de Déméter et d'Artémis-Hécate-Phosphoros, en rapport avec la vénération d'une Grande déesse par les Thraces dans le pays qui a accueilli les colons. Dans ce groupe nous rangerions également le culte des Nymphes, dont la vogue en Thrace indique leur parenté avec des déesses indigènes.

Deux divinités s'avèrent avoir largement dominé la vie religieuse des cités du Pont Gauche: c'est, bien sûr, Apollon et Dionysos. Faisant partie intégrante du patrimoine des deux métropoles, comme déjà indiqué à maintes reprises, ces cultes ont trouvé l'un et l'autre un sol particulièrement propice dans le pays thrace.[11] Comment expliquer autrement que d'autres divinités, pourtant très importantes à Milet et à Mégare — tels Poséidon, Athéna ou même Zeus — n'occupent pas la place attendue dans les panthéons de leur colonies? Ainsi les échanges avec les traditions religieuses locales ne se sont pas bornées aux

---

[11] Cf. *supra* la discussion dans le chapitre *Apollon*, p. 52, 58, 66-67 et note 218 sur la divinité thrace solaire assimilée à Apollon et dans le chapitre *Dionysos*, p. 111, sur l'importance du culte bachique en Thrace.

emprunts facilement reconnaissables, comme la vénération du Cavalier thrace ou du *Théos Mégas* Darzalas, mais se laissent discerner plus subtilement dans la prééminence de certains cultes, qui sans doute répondaient mieux aux besoins religieux des habitants des cités pontiques occidentales.

Nous pensons donc que les traditions religieuses thraces ont contribué à la floraison de certains cultes dans les colonies du Pont Gauche, et notamment ceux d'Apollon et de Dionysos, de Cybèle, Déméter et Artémis-Hécate, et aussi, vraisemblablement, des Dieux de Samothrace.

Diverses études portant sur la religion thrace proposent aujourd'hui des reconstructions intéressantes, basée sur une nouvelle analyse des sources écrites grecques et latines, des monuments archéologiques, en particulier des images sur des objets provenant de la région de la Thrace, ainsi que des données provenant d'enquêtes ethnographiques. Ces reconstructions sont, toutefois, dans une large mesure encore hypothétiques et sujettes à une constante remise en question. Une des principales raisons de l'incertitude et du scepticisme qu'elles peuvent inspirer est, sans aucun doute, l'absence des sources écrites thraces. D'après ces études, les divinités principales des Thraces sont une Grande déesse-mère, qui pouvait être désignée par des théonymes divers, tels que Bendis, Kotyto ou Zerynthia, mais qui serait néanmoins fondamentalement une; un dieu suprême, son Fils et Amant qui possède une nature à la fois solaire et chthonienne et, enfin, le roi divinisé, leur Fils selon cette doctrine, nommée par A. Fol, l'«orphisme thrace».[12]

Notre enquête ne vise point à confirmer ou à infirmer ces reconstructions et hypothèses. Toutefois, à nos yeux, les études et les observations concernant la

---

12 Cf. Fol, *L'orphisme thrace*, *passim*; *Id.*, *Politique et culture en Thrace ancienne*, *passim*; *Id.*, *Dionysos thrace*, Livre I: Zagreus, *passim*; *Id.*, Dionysos thrace, Livre II: Sabazios, *passim*; Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891, passim*; *Id.* «Le culte de la Grande déesse dans Russie méridionale», *REG*, 31, 1919, p. 462-481; I. Marazov, «The identity of the Triballian Great Goddess», *Talanta* 20-21, 1988-89, p. 41-51; Werner, «Aspekte der thrakischen Kultur», p. 87 sq.; N. Theodossiev, *North-Western Thrace from fifth to Firts Centuries B.C.*, Oxford 2000, notamment p. 53-58. Concernant le dieu suprême des Thrace cf. Macrobe, *Les Saturnales*, Paris 1997, I, 18, 11: «Nous savons qu'en Thrace aussi le soleil et Liber sont considérés comme le même dieu qu'ils appellent Sebadius et qu'ils honorent avec un rituel grandiose, comme l'écrit Alexandre (cf. *ibid.* note 17: probablement Alexandre Polychistor); à ce dieu, sur le mont Zilmissus a été consacré un temple de forme circulaire, comportant une ouverture au milieu du toit, pour montrer que le soleil éclaire tout en envoyant sa lumière du haut du ciel et parce que tout devient perceptible au lever de l'astre.» (trad. Ch. Guittard). Ce passage de Macrobe est cité et commenté notamment par Fol, *Dionysos thrace*, Livre I: Zagreus, p. 148-166.

religion des colonies peuvent nous fournir des indices sur les valeurs religieuses et culturelles de leur voisins. Les documents étudiés ont révélé en particulier que les colons s'adaptèrent à leur environnement religieux; la vitalité de certains cultes apportés fut nourrie par les traditions indigènes. Étant arrivée à ces conclusions, nous avons découvert avec intérêt et satisfaction que P. Lévêque, en étudiant l'osmose entre la religion des colons et les traditions indigènes dans les terres d'expansion grecque, avant tout en Sicile, l'avait définie par le terme d'«infléchissement»: si les divinités indigènes n'y ont été que rarement empruntées par les Grecs, on constate néanmoins des tendances nouvelles qui caractérisent la religion des cités coloniales par une accentuation de la place faite à certains cultes de préférence d'autres.[13] A. Fol a considéré à juste titre, selon nous, la présence des *poleis* grecques en Thrace comme une chance donnée à la culture thrace de sortir de l'anonymat des cultures non littéraires, dans la mesure où elle s'est retrouvée en quelque sorte «traduite» aussi bien dans les écrits de ses observateurs, à savoir les Hellènes, que dans leur art.[14] De même encore, ajouterions-nous, dans leurs choix religieux. La principale caractéristique de la rencontre des diverses traditions religieuses dans les cités du littoral ouest du Pont-Euxin se révèle précisément, pensons-nous, dans cette tension entre l'attachement aux *nomoi* des cités mères et l'adaptation au contexte religieux et culturel du pays thrace.

---

[13] P. Lévêque, «Colonisation grecque et syncrétisme», in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, p. 43-66; cf. aussi R. Lebrun, «Syncrétisme et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale», *Kernos* 7, 1994, p. 148-149.

[14] Fol, «La colonisation grecque - croisement de deux cultures», p. 3-14; cf. aussi les conclusions de B. Isaac dans son étude *Greek settlements in Thrace*, qui porte également un certain intérêt aux cultes, notamment p. 290-291: «Our evidence is very fragmentary and partly derived from later sources. The present study may contain errors of interpretation. As it is, however, one third of the cults attested have Thracian connections and one sixth is linked with mother cities. The percentages speak for themselves.»

Liste des abréviations

(Cette liste ne comprend pas les abréviations des prériodiques, pour lesquelles sont repris les sigles proposés par l'*Année philologique*)

BCH = Bulletin de correspondance hellénique, Athènes-Paris.

Bull. ép. = Bulletin épigraphique, dans *REG*, 1888 sq.

CCET I = Z. Goceva, M. Oppermann, *Corpus Cultus Equitis Thracii* I, Monumenta orae Ponti Euxini Bulgariae, Leiden 1979.

CCET IV = N. Hampartumian, *Corpus Cultus Equitis Thracii* IV, Moesia Inferior (Romanian section) and Dacia, Leiden 1979.

Chantraine, *DE* = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 t., Paris 1968-1980.

CIB =Corpus des inscriptions de Bosphore (Corpus bosporskich nadpisej), Moscou, Leninegrad, 1965.

CIG = Corpus inscriptionum Graecarum.

Daremberg-Saglio, *DA* = Ch. Daremberg et M. E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1958-1966.

FdDelphes = Fouilles de Delphes, 1902 sq.

FGrHist = F. Jacoby (éd.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Leiden 1923 sq.

GGM = C. Müller (éd.), *Geographi Graeci Minores*, vol. I, Paris 1861-1865 (Hildesheim, Zürich, New York 1990).

GSU-IF = Godisnik na Sofijskija Universitet-Istoriceski facultet (Annuaire de l'Université de Sofia-Faculté d'histoire).

Head, *HN*^{2} = Head, *Historia numorum*, Oxford 1911^2.

IAI = Izvestija na arheologiceskija institut Sofia (Bulletin de l'institut archéologique à Sofia).

IAK = Izvestija Arheologiceskoj Komissii, St-Petersbourg (Bulletin de la commission impériale d'archéologie à St-Petersbourg)

IASP = Isledovanija po arheologii Severnogo Pricernomorja (Recherches d'archéologie de la côte septentrionale de la Mer Noire), Kiev 1980.

IG = Inscrptiones Graecae, Berlin 1903 sq.

IGB I^2; II; III, 1et 2; IV; V = G. Mihailov (éd.), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*, Sofia 1970^2; 1961 et 1964; 1966; 1997.

INMB =Izvestija na Narodnija muzej Burgas (Bulletin du musée de Burgas).

INMV = Izvestija na Narodnija Muzej, Varna (Bulletin de Musée de Varna).

IOSPE I^2 = B. Latysev (éd.), *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae* I^2, St.-Pétersbourg 1916 (Hildesheim 1965).

ISM I; II; III = *Inscriptiones Scythicae Minoris Graecae et Latinae*: D.M. Pippidi (éd.), I: Histria si imprejurimile, Bucarest 1983; I. Stoian (éd.), II: Tomis si teritoriul sau, Bucarest 1987; A. Avram (éd.), III: Callatis et son territoire, Bucarest, Paris 1999.

IUrbRom = L. Moretti (éd.), *Inscriptiones Graecae Urbis Romae,* Rome 1968-1990.

IVAD = Izvestija na Varnenskoto arheologicesko drujestvo (Bulletin de l'association archéologique de Varna).

LGPN I-IIIB = P.M. Fraser, E. Matthews (éds.), *A Lexicon of Greek Personal Names* I-III B, Oxford.

LIMC I-X = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I-X, Zürich, München.

LSAM = F . Sokolowski (éd.), *Lois sacrées de l'Asie Mineure,* Paris 1955.

LSCG = F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969.

LSJ = A Greek-English Lexicon, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented by Sir H.S. Jones with the assistance of R. Mckenzie, 1996 Oxford.

LSS = F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrées des cités grecques*. *Supplément*, Paris1962.

Masson, *OGS* = O. Masson, *Onomastica Graeca Selecta*, éd. C. Dobias, L. Dubois, vol I et II, Paris 1990; vol. III, Genève 2000.

Milet III, Delphinion = Th. Wiegand (éd), *Milet* III, *Das Delphinion in Milet* von G. Kawerau und A. Rehm, Berlin 1914.

Milet VI 1 = *Inschriften von Milet*, Teil I: A. Inschriften n. 187-406 (Nachdruck aus den Bänden I 5-II 3) von A. Rehm, mit einem Beitrag von H. Dessau; B. Nachträge und Übersetzungen zu den Inschriften n. 1-406 von P. Herrmann, Berlin, New York 1997.

Milet VI 2 = *Inschriften von Milet*, Teil 2: Inschriften n. 407-1019 von P. Hermann, Berlin, New York 1998.

NAP, Kiev 1982 = *Numusmatika anticnogo Pricernomorja* (Numismatique du littoral de la Mer Noire antique), Kiev 1982.

Neuer Pauly = H. Cancik, H. Schneider (éds.), *Die neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, 1996 sq.

P.Oxy. = *Oxyrhynchus Papyri*, 1898 sq.

Pape - Benseler, *Wörterbuch* = W. Pape - G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig 1911^3.

RE = Realencencyclopädie der classishen Altertumswissenschaft, Leipzig 1894-1980.

Rehm, *Didyma* = Th. Wiegand, *Didyma*, Zweiter teil: Die Inschriften von A. Rehm, Berlin 1958.

Robert, *Hellenica* I-XIII = L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, I-XIII, Paris 1940-1965.

Robert, *OMS* I-VII = L. Robert, *Opera minora selecta*, Amsterdam 1969-1990.
Roscher, *Lexikon* = W.H. Roscher (éd.), *Ausfürliches lexikon der griechischen und römischen mythologie*, Leipzig 1884-1937.
SCIV(A) = *Studii si cercetari de istorie veche* (*si arheologie*), Bucarest.
SEG = S*upplementum epigraphicum Graecum*, Leiden.
SGHI = R. Meiggs-D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969.
SNG IX, BMC = *Sylloge nummorum Graecorum*, vol. IX, The British Museum, Part I, The Black Sea, Red. by M. J. Price, London 1993.
SNG XI, William Stancomb Collection = *Sylloge nummorum Graecorum*, vol. XI, The William Stancomb Collection of Coins of the Black Sea region, Oxford, New York 2000.
Syll.^{3} = *Sylloge inscriptionum Graecarum*, éd. W. Dittenberger, Leipzig 1915-1924^3.

Bibliographie

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

Alexandrescu P., «La céramique d'époque archaïque et classique (VII^e-IV^e s.), *Histria* IV, Bucharest 1978, p. 19-21.

Alexandrescu P., Morintz, S., «À propos de la couche précoloniale de Mésembria», *Pontica* 15, 1982, p. 47-55.

Alexandrescu, P., Shuller, W. (éds.), *Histria. Eine Griechischenstadt an der rumänishen Schwarzmeerküste*, Xenia. Konstanzer althistorishe Vorträge und Forsuchungen 25, 1990 = Alexandrescu, Schuller (éds.), *Histria*.

Alexandrescu-Vianu, M., «Sur la diffusion du culte de Cybèle dans le bassin de la Mer Noire à l'époque archaïque», *Dacia* N.S., 24, 1980, p. 261-265 = Alexandrescu-Vianu, «Sur la diffusion du culte de Cybèle».

Alexandrescu-Vianu, M., «Observatii asupra eroizarii trace», *SCIVA*, 31, nr. 3, 1980, p. 355-363.

Alexandrescu-Vianu, M., «Notes de prosopographie histrienne: la famille d'Hippolochos, fils de Théodotos», in: *Mélanges P. Lévêque* 3, Paris 1989, p. 1-7.

Alexandrescu-Vianu, M., «Nouveaux documents concernants le culte de Cybèle à Istros», *Dacia*, N.S. 34, 1990, p. 219-222.

Alexandrescu-Vianu, M., «Aphrodites orientales dans le bassin du Pont-Euxin», *BCH* 121/1, 1997, p. 15-32.

Alexandrescu-Vianu, M., «Une alternative à l'identification de la statue colossale d'Istros», in: Avram, Babes, éds., *Civiliation grecque et cultures périphériques*, p. 274-281.

Alexandrescu-Vianu, M., *Les statues et les reliefs en pierres*, *Histria* IX, Bucarest, Paris 2000 = Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs.*

Amandry, P., *La mantique apollonienne à Delphes*, Paris 1950.

Anohin, B.A., «Monnaies-flèches», in: *Ol'via i ee okruga* (Olbia et son territoire), Kiev 1986, p. 68-89. (en russe)

Antonaccio, C. M., «Colonization and the Origins of Hero Cult», in: Hägg, R. (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, p. 109-121.

Antonaccio, C.M., «Ethnicity and Colonization», in: Malkin, I. (éd.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge Mass., London 2001, p. 113-157.

Antonetti, C., «Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont», in: O. Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*, p. 17-24 = Antonetti, «Le culte d'Apollon entre Mégare et ses colonies du Pont».

Antonetti, C., «Le développement du panthéon d'une métropole: Mégare», in: V. Pirenne-Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias*, *Kernos* Suppl. 8, Liège 1998, p. 35-46 = Antonetti, «Le développement du panthéon d'une métropole: Mégare».

L'Association dionysiaque dans les sociétés antiques, Rome: École française de Rome 1986 = *L'Association dionysiaque.*

Avram, A., «Beziehungen zwischen Griechen und Geten im Archaischen Histria», *StudClas* 27, 1991, p. 19-30.

Avram, A., «Zu Verfassung von Kallatis in hellenistisher Zeit», *Il Mar Nero* I, 1994, p. 167-175.

Avram, A., «Un règlememt sacré de Callatis», *BCH* 119, 1995, p. 235-252 = Avram, «Un règlememt sacré de Callatis».

Avram, A., «Modes de contacts entre Grecs et Gètes à Histria à l'époque archaïque», in: Lordkapanidze, O., Lévêque, P. (éds.), *Sur les traces des Argaunautes*, Paris, Besançon 1996, p. 327-334.

Avram, A., «Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin», in: Hansen, M.H. (éd.), *Acts of the Copenhagen Polis Center*, vol. 3, Copenhagen 1996, p. 288-316 = Avram , «Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin».

Avram, A., «P. Vinicius und Kallatis. Zum Beginn der Römischen Kontrolle der griechischen Städte an der Westküste des Pontos Euxeinos», in: G. Tsetskhladze (éd.), *The Greek Colonization of the Black Sea area*, *Historia* Einzeilschr., Stuttgart 1998, p. 115-129.

Avram , A. (éd.), *Inscriptiones Scythicae Minoris Graecae et Latinae* III: Callatis et son territoire, Bucarest, Paris 1999 = *ISM* III.

Avram, A., *Der Vertrag zwischen Rom und Kallatis. Ein beitrag zum Römischen völkerrecht*, Amsterdam 1999.

Avram, A., «Autour de quelques décrets d'Istros», *Pontica* 33-34, 2000-2001, p. 337-348.

Avram, A., «Les territoires d'Istros et de Callatis», in: *Problemi della 'chora' coloniale dall'Occidente al Mar Nero*, Atti del quarantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 20 settembre-3 ottobre 2000, Tarente 2001, p. 593-632.

Avram, A., «Zu zwei inschriften aus Agathopolis», in: Bosnakov, K., Boteva, D. (éds.), *Jubilaeus* V: In honorem Prof. Dr. Margaritae Tacheva, Sofia 2002, p. 17-22.

Avram, A., «Der dionysiche *thiasos* in Kallatis: Organisation, Repräsentation, Funktion», in: U. Egelhaaf-Gaiser, A. Schäfer, *Religiöse Vereine in der römischen Antike*, Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, p. 69-80.

Avram, A., «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine», in: G.R. Tsetskhladze (éd.) *Proceedings of the Second International Congress on Black Sea Antiquities*, Oxford. (à paraître) = Avram, «La côte occidentale de la Mer Noire à l'époque gréco-romaine».

Avram, A., BabesM. (éds.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques*. Hommage à P. Alexandrescu à son 70e anniversaire, Bucarest 2000 = Avram, Babes (éds.), *Civilisation grecque et cultures périphériques*.

Avram, A., Lefèvre, L., «Les cultes de Callatis et l'oracle de Delphes», *REG* 108, 1995, p. 7-23 = Avram, Lefèvre, «Les cultes de Callatis».

Bérard, Cl., Anodoi: *essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome: Institut suisse de Rome 1974 = Bérard, Anodoi.

Bérard, Cl., 'AΞIE TAYPE, in: *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à P. Collart*, Lausanne 1976, p. 61-72.

Beschi, L., «Bendis, the Great Goddess of the Thracians, in Athens», *Orpheus* Sofia, 0, 1990, p. 29-36.

Bilabel, F., *Die ionische Kolonisation. Untersuchungen über die Gründungen der Ionier, deren staatlishe und kultishe organisation und Beziehungen zu den Mutterstädten*, Leipzig 1920 = Bilabel, *Kolonisation.*

Blech, M., *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, New York, 1982.

Boardman, J., *The Greeks overseas*, London 1983[3].

Bordenache, G., «Histria alla luce del suo materiale scultureo», *Dacia* N.S. 5, 1961, p. 185-211 = Bordenache, «Histria alla luce del suo materiale scultureo».

Bordenache, G., *Sculture greche e romane del Museo nazionale di antichità di Bucarest*, Bucarest 1969 = Bordenache, *Sculture*.

Bordenache, G., Pippidi, D.M., «Le temple du ΘΕΟΣ ΜΕΓΑΣ à Istros», *BCH* 83, 1959, p. 455-465.

Borgeaud, Ph., *La mère des Dieux*, Paris 1996.

Borgeaud, Ph., *La formation de la légende de Sarapis*, München 2000.

Botéva, D., «A new approach to the monuments of the Thracian Horseman, *Archeologia Bulgarica* 1, 1997, p. 25-29.

Botéva, D., «A propos des "secrets" du Cavalier thrace», *DHA* 26/1, 2000, p. 109-118.

Boyancé, P., «L'antre dans les mystères de Dionysos», *Rendiconti della pontificia Accademia Romana di archeologia* (serie III), vol. 33, 1960 -1961, p. 107-127.
Boyancé, P., «*DIONYSIACA*», *REA* 68, 1966, p. 33-60.
Bosnakov, K., *Antiquité thrace*, Sofia 2000 (en bulgare) = Bosnakov, *Antiquité thrace*.
Bricault, L., *Myrionymi*, Stuttgart und Leipzig 1996.
Burgunder, P., *Le Tombeau de Déméter. Approche renouvelée d'un caveau découvert à Kertch en 1895*, Mémoire de licence présenté à l'Université de Lausanne, Faculté des lettres / Archéologie classique, mars 2002.
Burkert, W., *Homo Necans.* The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, Berkeley 1983.
Burkert, W., *Ancient mystery cults*, Cambridge Mass. and London 1987 = Burkert, *Ancient mystery cults*.
Burkert, W., «La cité d'Argos entre la tradition mycénienne, dorienne et homérique», in: Pirenne-Delforge, V. (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la* Périégèse *de Pausanias*, *Kernos* Suppl. 8, Liège 1998, p. 47-59.
Burkert, W., *Greek religion*: *archaic and classical*, Oxford 1990 = Burkert, *Greek religion*..
Burkert, W., «Olbia and Apollo of Didyma: a new oracle text», in: Solomon, J. (éd.), *Apollo: Origins and influences*, Tucson, London 1994, p. 49-60 = Burkert, «Olbia and Apollo of Didyma: a new oracle text».
Cahn, H.A., «Die Löwen des Apollon», *MH* 7, 1950, p. 185-199.
Calder III, W. M., «Stratonides Athenaios», *AJA* 75, 1971, p. 325-329.
Camps-Gaser, M., *L'année des Grecs. La fête et le mythe*, Paris 1994.
Canarache,V., *Pontus Euxinus. Masques et figurines Tanagra des atteliers de Callatis,* 1969 = Canarache, *Masques et figurines Tanagra.*
Capovilla, G., «Il Dio Heron in Tracia e in Egitto», *RFIC* 1, 51, 1923, p. 424-467.
Carpenter, Th.H., Faraone, C.A. (éds.), *Masks of Dionysos*, Ithaca, London 1993.
Casson, St., *Macedonia, Thrace and Illyria. Their relations to Greece from the earliest Times down to the time of Philip, son of Amyntas*, Oxford 1926.
Cazevitz, M., *Le vocabulaire de colonisation en grec ancien,* Paris 1985.
Cicicova, M., «La civilisation thrace dans les régions pontiques avant la colonisation grecque», in: *Studia in honorem Alexandri Fol*, Thracia 11, Sofia 1995, p. 129-132.
Cicikova, M., «La ville fortifiée thrace de Sborjanovo», in: Draganov, D. (éd.), *Settlement life in Ancient Thrace*, IIIrd International Symposium ''Cabyle'', Iambol 1994, p. 34-43.
Chapouthier, F., *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1925 = Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse.*

Chiekova, D., «Diversité et interaction des traditions religieuses dans les cités grecques du Pont Gauche», in: G.R. Tsetskhladze (ed.), in: *Proceedings of the Second International Congress on Black Sea Antiquities*, 2-8 septembre Ankara, Oxford. (à paraître)

Chiekova, D., «Cadre institutionnel et rituel des célébrations de Dionysos *Bacchos* dans les cités grecques du Pont Gauche», in: Actes du XII Congrès International d'Épigraphie grecque et latine, Barcelone, 3-8 septembre 2002. (à paraître)

Chirica, Éd., «Le culte d'Héraclès Pharangeitès à Héraclée du Pont», *REG* 111, 1998, p. 722-731.

Coja, M., «Terres cuites d'époque héllénistique représentant le Cavalier thrace trouvées à Histria», *Dacia* 18, 1974, p. 283-288.

Cole, S.G., *Theoi Megaloi. The Cult of the Great Gods at Samothrace,* Leiden 1984 = Cole, *Theoi Megaloi.*

Cole, S.G., «Dionysiac Mysteries in Phrygia in the Imperial Period», *EA* 17, 1991, p. 41-49.

Collart, P., Ducrey, P., *Philippes I. Les reliefs rupestres*, *BCH* Supplément II, Paris 1975 = Collart - Ducrey, *Les reliefs rupestres.*

Croissant, F., Salviat, F., «Aphrodite gardienne des magistrats: gynéconomes de Thasos et polémarques de Thèbes», *BCH* 90, 1966, p. 460-471.

Curty, O., *Les parentés légendaires entre les cités grecques*, Genève 1995 = Curty, *Parentés légendaires.*

Danoff, Chr., «Zur Geschichte des westpontischen *koinon*», *Klio* 31, 1938, p. 436-439.

Danov, Chr., «Thracian penetration into the Greek cities on the West coast of the Black Sea», *Klio* 38, 1960, p. 75-80.

Danoff, Chr., in: *RE* Suppl. IX, 1962, col. 844-1175, *s.v.* Pontos Euxeinos = Danoff, «Pontos Euxeinos».

Danov, Chr., «Zu den politischen und kulturelen Beziehungen zwischen Thraken und Hellenen in homerischer, klassischer und hellenistisher Zeit», *Pulpudeva* 1, 1976, p. 40-55.

Delev, P., «Observations sur le Cavalier thrace», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 129-135.

Delev, P., «Lysimachos, the Getae, and the Archaeology», *CQ* 50. 2, 2000, p. 384-351.

Descoeudres, J. - P. (éd.), *Greek colonists and Native Populations*, Oxford 1990.

Détienne J., Vernant J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.

Détienne, M., *Apollon, le couteau à la main*, Paris 1998.

Détienne, M., «Forgetting Delphi between Apollo and Dionysos», *Classical Philology* 96, 2, 2001, p. 147-158.

Detschew, D., *Die thrakischen Sprachreste*, Wien 1976^2 = Detschew, *Sprachreste*.

Deubner, L., *Attische Feste*, Berlin 1932.

Dewailly, M., *Les statuettes aux parures du sanctuaire de Malophoros à Sélinonte*, Naples 1992.

Dietrich, B.C., «Reflections on the Origins of the Oracular Apollo», *BICS* 25, 1978, p. 1-18.

Dimitrov, B., «Pour les monnaies-flèches de la côte occidentale et septentrionale du Pont-Euxin», *Arheologia* Sofia 2, 1975, p. 43-48. (en bulgare).

Dimitrov, B., «Relations commerciales et politiques des cités grecques sur le littoral de la Thrace pontique à l'époque archaïque»,*Thracia Pontica* 1, 1982, p. 301-309.

Dimitrov, K., «L'héroïsation du roi thrace dans l'iconographie des monnaies», *Vekove* Sofia 1, p. 1989, p. 14-16. (en bulgare)

Dimitrov, K., «Some New evidence and Reflexions on the origin of Arrow-Head Money in Thrace», *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 205-208.

Domaradzki, M., «Les contacts entre les Grecs et les Thraces à l'époque classique», *Orpheus* 3, 1993, p. 37-40.

Domaneantu, C., «Un sanctuaire hellénistique du site de Nuntasi II (comm. d'Istria, dép. de Constanta)», *Dacia* N.S. 37, 1993, p. 59-78.

Dörig, J., «Kalamis-Studien», *JDAI* 1965, 80, p. 138-265.

Dörner, F.K., *Forschungen an der Nordküste Kleinasiens*, 1. Herakleia Pontike. Forschungen zur Geschichte und Topographie, Denkschr. 106, Vienne 1972.

Dowden, K., «Apollon et l'esprit dans la machine: origines», *REG* 92, 1979, p. 302-304.

Draganov, D. (éd.), *Settlement life in Ancient Thrace*, IIIrd International Symposium ''Cabyle'', Iambol 1994 = Draganov, *Settlement life in Ancient Thrace.*

Draganov, D., «Le début du monnayage de bronze d'Odessos», *Numismatika* Sofia 3, 1990, p. 19-25. (en bulgare)

Dremsizova, Ts., Tonceva, G., *Terres cuites antiques de Bulgarie*, Sofia 1971 (en bulgare) = Dremsizova, Tonceva, *Terres cuites.*

Drews, R., «The earliest Greek settlements on the Black Sea», *JHS* 96, 1976, p. 18-31.

Dubois, L., *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996 = Dubois, *IGDOP*.

Dunand, Fr., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, t. I: Le culte d'Isis et les Ptolémées; t. II, *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden 1973 .

Dunand, Fr., *Isis: mère des dieux*, 2000 Paris.

Ehrhardt, N., «Die politischen Beziehungen zwischen den griechischen Schwarzmeergründungen und ihren Mutterstädten. Ein Beitrag zur Bedeutung von Kolonialverhältnissen in Griechenland», in: *Acta centri historiae Terra Antiqua Balkanica* 2, Sofia 1987/ Actes du IX Congrès International d'Epigraphie grecque et latine, p. 78-117 = Ehrhardt, «Die politischen Beziehungen zwischen den griechischen Schwarzmeergründungen und ihren Mutterstädten».

Ehrhardt, N., *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultishen und politishen Einrichtungen*, Frankfurt/Main-Bern-New York-Paris 1988^2 = Ehrhardt, *Milet.*

Ehrhardt, N., «Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens?», *MDAI* (I), 39, 1989, p. 115-122.

Ehrhardt, N., «Zwei archaische Statuen mit Nymphen-Weihungen aus Milet», *EA* 21, 1993, p. 3-8.

Farnell, L. R., *The Cults of the Greek States*, Oxford, 5 vol., 1895-1909 = Farnell, *Cults.*

Farnell, L. R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

Fehrentz, V., «Der antike Agyieus», *JDAI* 108, 1993, p. 123-196.

Festugière, A.J., *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

Fol, A., *Histoire politique des Thraces de la fin du deuxième millénaire à la fin du V^e s. av. J.-C.*, Sofia 1972. (en bulgare)

Fol, A., «La Thrace et les mers. Thracia Pontica. Aperçu général», *Thracia Pontica* 1, 1982, p. 9-15.

Fol, A., *L'orphisme thrace*, Sofia 1986. (en bulgare) = Fol, *L'orphisme thrace.*

Fol, A., *Politique et culture en Thrace ancienne*, Sofia 1990. (en bulgare) = Fol, *Politique et culture en Thrace ancienne*.

Fol, A., «The Thracian Dionysos. I. Zagreus», *Orpheus*, 0, 1990, p. 37-45.

Fol, A., *Le Dionysos thrace*, Livre I: Zagreus, Sofia 1991. (en bulgare) = Fol, *Le Dionysos thrace*: Livre I: *Zagreus*.

Fol, A., «La colonisation grecque en Thrace — croisement de deux cultures»,*Thracia Pontica* 4, 1991, p. 3-14 = Fol, «La colonisation grecque en Thrace — croisement de deux cultures».

Fol, A., «Thracia Pontica — Twenty Years Later», *Thracia Pontica* 5, 1991, p. 1-12.

Fol, A., *Le Dionysos thrace*. Livre II: Sabazios, Sofia1994. (en bulgare) = Fol, *Le Dionysos thrace*. Livre II: *Sabazios.*

Fol, A., «Kotys, Son of Apollo», in: Fol, Al. et al. (éds.) *Studia in honorem Georguii Mihailov*, Sofia 1995, p. 183-185.

Fol, A., Marazov, I., *Thrace and the Thracians*, London 1977 = Fol, Marazov, *Thrace.*

Forest, W.G., «Colonisation and the Rise of Delphes», *Historia* 6, 1957, p. 160-175.

Fraser, P.M., «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World» in: *Opuscula Atheniensia* 3, 1960, p. 1-54 = Fraser, «Two studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World».

Fraser, P.M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972 = Fraser, *Ptolemaic Alexandria.*

Frel, I., «Nouveau monument pour la statue d'Apollon de Calamis», *IAI Sofia*, 21, 1957, p. 203-208.

Gauthier, Ph., *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs* (IVe-Ier siècle avant J.-C.), Paris 1985.

Gérasimov, T., «Monnaies autonomes inédites de Mésambria sur la Mer Noire», *BMNV* I, 1950, p. 23-34.

Gérassimov, T., «La statue cultuelle du Grand Dieu Darzalas», *IBAD* 8, 1951, p. 65-72. (en bulgare)

Gérassimov, T., «Formes prémonétaires chez la tribu thrace des Astes», *Arheologia* Sofia 1-2, 1959, p. 85-86. (en bulgare)

Gernet, L., Boulanger, A., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1977.

Goceva, Z., «Le culte d'Apollon en Thrace», *Pulpudeva* 1, 1976, p. 221-224.

Goceva, Z., «Der Apollonkult in Odessos», in: *Studia in honorem V. Besevliev*. Sofia 1978, p. 288-298.

Goceva, Z., «Le mythe de Phinée et la Thrace pontique», *Pulpudeva* 3, 1980, p. 42-45.

Goceva, Z., «Prêtres éponymes d'Odessos et Dionysopolis», *Klio* 62, 1, 1980, p. 49-53.

Goceva Z., «Der Kult des Theos Megas Darzalas in Odessos», *WJA* 7, 1981, p. 229-240.

Goceva, Z., «Le mythe des Hyperboréens et le rivage thrace pontique», *Thracia Pontica* 1, 1982, p. 207-212.

Goceva, Z., «Témoignages épigraphiques sur les dédicaces du Cavalier thrace en Mésie Inférieure», *Linguistique balkanique*, 26, 3, 1983, p. 29-34.

Goceva, Z., «Die Organisation des Religionslebens in den griechischen Kolonien an der Westküste des schwarzen Meeres und einheimische thrakische Religion», *Thracia Pontica* 3, 1986, p. 186-195.

Goceva, Z., «The Darzalas Cult in Northeastern Bulgaraia», *Helis* 3, 1, 1994, p. 243 - 256.

Goceva, Z., «Organization of Religious Life in Odessos», *Kernos* 9, 1996, p. 121-127.

Goceva, Z., «Particularités de l'iconogaphie du Cavalier Thrace à Odessos et dans son territoire», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 121-128.

Goceva, Z., «Le culte du Grand Dieu dans les colonies grecques sur la côte occidental du Pont-Euxin», *Seminarium thracicum* 3, 1998, p. 91-100 = Goceva,

«Le culte du Grand Dieu dans les colonies grecques sur la côte occidental du Pont-Euxin».

Goceva, Z. und Oppermann, M., *Corpus Cultus Equitus Thracii* (CCET) 1, Leiden 1979; 2, Leiden 1981.

Graf, F., «Das Kollegium der Μόλποι von Olbia», *MH* 31, 1974, p. 209-215.

Graf, F., «Apollon Delphinios», *MH* 36, 1979, p. 2-22.

Graf, F., *Nordionische Kulte*, Rome: Institut suisse de Rome 1985 = Graf, *Nordionische Kulte*.

Graf, F., «Textes orphiques et rituel bacchique. À propos des lamelles de Pélinna», in: Ph. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée.* En l'honneur de J. Rudhardt, Genève 1991, p. 87-97.

Graham, A.J., *Colony and Mother city in Ancient Greece*, Chicago 1983^2.

Graham, A.J., «Greek and Roman settlements on the Black Sea coasts: historical background», in: Graham, A.J. (éd.), *Collected papers on Greek collonization*, Leiden, Boston, Köln 2001, p. 139-148.

Graham, A.J., «The date of the Greek penetration of the Black Sea», in: Graham, A.J. (éd.), *Collected papers on Greek collonization*, Leiden, Boston, Köln 2001, p. 113-138.

Hampartumian, N., *Corpus cultus equitis Thracii* (*CCET*), IV, Moesia inferior (Roumanian section), Leiden 1979.

Hanell, K., *Megarische Studien*, Lund 1934 = Hanell, *Megarische Studien.*

Harrison, J.E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922.

Helmann, M.-Ch., *Recherches sur le vocabulaire de l'architecure grecque, d'après les inscriptions de Délos*, Athènes, Paris 1992.

Hemberg, B., *Die Kabiren*, Uppsala 1950 = Hemberg, *Die Kabiren*.

Henrichs, A., «Die Maenaden von Milet», *ZPE* 4, 1969, p. 223-241.

Henrichs, A., «Μέγαρον im Orakel des Apollon Kareios», *ZPE* 4, 1969, p. 31-37.

Hermary, A., «De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque», *BCH* Suppl. 38, 2000, p. 193-203.

Herrmann, P., «Athena Polias in Milet», *Chiron* 1, 1971, p. 291-298.

Hind, J.G.F., «Istrian faces and the River Danube», *NC* 10, 1970, p. 7-17.

Hind, J.G.F., «Anchors, crayfish and facing heads: silver coins of Apollonia on the Euxine Sea», *Thracia Pontica* 2, 1982, p. 89-103.

Hornblower, S., Matthews, E. (éd.), *Greek Personal names. Their value as evidence*, Oxford 2000.

Hughes, D. D., «Hero Cult, Heroic Honors, Heroic Dead: Some Developments in the Hellenistic and Roman Periods», in: Hägg, R. (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult,

organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, p. 167-175.

Isaac, B., *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986 = Isaac, *Greek Settlements*.

Jaccottet, A.-F., *Choisir Dionysos*. *Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne en 1997. (à paraître: Zürich: Acanthus, 2002) = Jaccottet, *Choisir Dionysos.*

Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

Johnston, A., «An epigraphic curiosity from Histria», *Il Mar Nero* II, 1995/96, p. 99-101.

Jones, C.P., «Lucian and the Bacchants of Pontus», *EMC* 34, n.s. 9, 1990, p. 53-63.

Jurukova, I., «Le premier type monétaire avec la représentation de cavalier en Thrace et sa propagation», *Izkustvo* Sofia 3-4, 1975, p. 39-44. (en bulgare)

Jurukova, J., «Les monnaies thraces», *Pulpudeva* 1, 1976, p. 63-70.

Jurukova, J. (cf. *infra* Youroukova, Y.)

Karadimitrova, K., «Monuments du culte des trois Nymphes du Musée national archéologique», *Godisnik na Natzionalnija arheogiceski muzej* VIII, Sofia 1992, p. 193-199. (en bulgare)

Karajotov, I., «Monnaie en bronze avec des représentations de la statue d'Apollon de Calamis», *Arhéologia* Sofia 4, 1976, p. 583-585. (en bulgare)

Karajotov, I., *Le monnayage de Mésambria*, Burgas 1992. (en bulgare) = Karajotov, *Monnayage de Mésambria.*

Karayotov, I., *The Coinage of Mésambria*, vol. I, Silver and gold coins of Mesambria, Thracia Pontica Series IV, Corpus numorum, Sozopol 1994 = Karayotov, *Coinage*.

Karajotov, I., «Le monnayage d'Apollonia à la lumière des découvertes les plus récentes», in: *Studia in honorem Alexandri Fol*, *Thracia* XI, Sofia 1995, p. 397-408.

Karajotov, I., «Au coeur de Strandja — entre deux mers», *More* 3-4, 1999, p. 7-9. (en bulgare)

Karajotov, I., Kjashkina, P., Gospodinov, K., *Burgas — le port éternel*, Burgas 2000. (en bulgare)

Karakatzanis, P., «The contribution of the orphic spirit to the formation of Greek culture», in: *Actes du 2e Symposium International des Etudes Thraciennes*. 20 - 27 Septembre 1997, Komotini = *Thrace ancienne*, vol. I. Edition de l'Association culturelle de Komotini, 1997, p. 237-245.

Kazarow, G., in: RE XV, 1932, col. 226-230, *s.v.* Μέγας θεὸς Ὀδησιτῶν.

Kazarow, G., in: *RE* VIa, 1937, col. 472-550, *s.v.* Thrake. (Religion) = Kazarow, «Thrake (Religion)».

Kazarow, G., *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Budapest 1938.

Kitov, G., «Les tombes à chambre voûtée des promontoires Kaliacra et Tchirakman près de Varna», in: *Acta Terra Antiqua Balcanica* 4, 1990, p. 116-121 (en bulgare).

Kjaskina, P., «Sur un objet archéologique non-étudié dans le territoire de Burgas», *INMB* 3, 2000, p. 106-115. (en bulgare)

Knoepfler, D., «Le tronc à offrandes d'un néocore érétrien», *Antike Kunst* 41, 2, 1998, p. 101-115.

Knoepfler, D., «Oropodoros: Anthroponymy, Geography, History», in: Hornblower, S., Matthews, E. (éd.), *Greek Personal names. Their value as evidence*, Oxford 2000, p. 81-98 = Knoepfler, «Oropodoros: Anthroponymy, Geography, History».

Knoepfler, D., «Poséidon à Mendè: un culte Érétrien?», in: ΜΥΡΤΟΣ, Μνημη Ι. Βοκοτοπουλου, Thessalonique 2000, p. 335-349.

Kobylina, M., *Divinités orientales sur le littoral Nord de la Mer Noire*, Leiden 1976.

Krizickij, S.D., «Le temple d'Apollon Iatros dans le temenos occidental d'Olbia. Essai de restitution», in: Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*, p. 89-98.

Lacroix, L., *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques. La statuaire archaïque et classique*, Liège 1949 = Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*.

Lambrino, S., «La famille d'Apollon à Histria», *AEph,* 1937, p. 352-362 = Lambrino, «La famille d'Apollon à Histria».

Larson, J., *Greek Nymphs*, Oxford 2001.

Lasova, Tsv., «The Hyperborean Apollo. Paleobalkan Realia in the ancient cultural tradition», *Thracia Pontica* 5, 1994, p. 195-208.

Lazarov, L., «Die Bleigewichte von Odessos», *Talanta* 24-25, 1992-93, p. 77-84.

Lazarov, M., «Localités prégrecques sur le littoral de la mer Noire au sud du Balkan», *Thracia* 3, 1974, p. 107.

Leschorn, W., «Gründer der Stadt», Stuttgart 1984 = Leschorn, «Gründer der Stadt».

Lévêque, P., «Colonisation grecque et syncrétisme», in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, p. 43-66.

Levêque, P., «Recherches nouvelles sur le Pont-Euxin», *REA* 94, 1-2, 1992, p. 49-56.

Lordkipanidze, O., Lévêque, P. (éds.), *Le Pont-Euxin vu par les Grecs. Sources écrites et archéologie*, Paris 1990, p. 85-119 = Lordkipanidze, Lévêque, *Le Pont-Euxin*.

Lordkipanidze, O., Lévêque, P. (éds.), *Religions du Pont-Euxin*, Besançon-Paris, 1999 = Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*.
Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987 = Malkin, *Religion and Colonization.*
Mantzoulinou-Richards, E., «Demeter Malophoros: the divine Sheep-Bringer», *Ancient World*, 13, 1986, p. 15-22.
Marazov, I., «La cruche-rhyton de Borovo et le culte des Cabires», *Izkustvo* Sofia 5, 1986, 46-52. (en bulgare)
Marazov, I., «La hiérogamie de Letnitza», *Arhéologia* Sofia 4, 1976, p. 1-13. (en bulgare)
Marazov, I., «The identity of the Triballian Great Goddess», *Talanta* 20-21, 1988-89, p. 41-51.
Masson, O., «Le culte ionien d'Apollon Oulios d'après des données onomastiques nouvelles», *JS* 1988, p. 173-183 (= *Onomastica Graeca Selecta*, t. III, Genève 2000, p. 23 -31).
Merkelbach, R., «Milesische Bakchen», *ZPE* 9, 1972, p. 77-83.
Metzger, H., «Dionysos Chthonien d'après les monuments figurés de la période classique», *BCH* 68/69, 1944/45, p. 296-339.
G. Mihailov (éd.), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae* I, Sofia 1970^2 = *IGB* I^2.
G. Mihailov (éd.), *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae* V, Sofia 1997 = *IGB* V.
Mihailov, G., «Problèmes de la mythologie et de la religion thrace», *Pulpudeva* 1, 1976, p. 71-80.
Mihailov, G., «Population et onomastique d'Asie Mineure en Thrace», *Pulpudeva* 2, 1978, p. 68-80.
Mihailov, G., «Le *koinon* ouest-pontique», *INMV* 16, 1980, p. 21-45. (en bulgare)
Mihailov, G., «The Western Pontic Koinon», *Epigraphica* 41, 1979, p. 7-42.
Miller Ammerman, R., «The Naked Standing Goddess: A Group of Archaic Terracotta Figurines from Paestum», *AJA* 95, 1991, p. 203-230.
Mircev, M., «La collection de terres-cuites du musée de Varna», *IVAD* 10, 1956, p. 1-20. (en bulgare)
Mircev, M., «Pour les temples antiques à Odessos», *INMV* 3, 1967, p. 22. (en bulgare)
Morand, A.-F., *Études sur les* Hymnes orphiques, Leiden, Boston, Köln 2001.
Moretti, L., «Il Corpus delle iscrizioni greche di Histria e una dedica arcaica ad Afrodite», *RFIC* 111, 1983, p. 52-57.
Moretti, L., «Il regolamento degli Iobacchi ateniesi», in: *L'Association dionysiaque*, p. 247-258.
Moretti, L., «Su alkune iscrizioni greche di Histria», *StudClas* 24, 1986, p. 71-75.

Motte, A., Pirenne-Delforge, V., «Du "bon usage" de la notion de syncrétisme», *Kernos* 7, 1994, p. 11-27.

Motte, A., Pirenne-Delforge, V., «Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés.», *Kernos* 5, 1992, p. 119-140.

Muller, A., «Mégarika», *BCH* 104, 1980, p. 83-92 et *BCH* 105, 1981, p. 222-225 = Muller, «Mégarika».

Müller, B., Μέγας Θεός, Halle 1913.

Münzer, F., Strack, M.L., *Die antiken Münzen von Thrakien* II, Berlin 1912 = Münzer, Strack, *Münzen* II.

Musitelli, S., *Velia. The Meaning of ΦΩΛΑΡΧΟΣ*, *PP* 193, 1980, p. 241-256.

Musti, D., «Il dionisismo degli Attalidi», in: *L'Association dionysiaque,* p. 107-126.

Mârgineanu-Cârstoiu, M., «Der Theos Megas Tempel von Histria. Die Architektur», *Dacia* N.S. 33, 1989, 1-2, p. 79-110.

Naumann, F., *Die Iconographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, Instambuler Mitteilungen*, 28, Tübingen 1983 = Naumann, *Die Iconographie der Kybele.*

Nawotka, K., «Melsas, the Founder of Mesambria?», *Hermes* 122, 1994, p. 320-326.

Nawotka, K., «Tomos, Ovid, and the Name *Tomis*», in: *Studies in Latin literature and Roman History* VII, 1994, Bruxelles, p. 406-415.

Nilsson, M.P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung: mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906 = Nilsson, *Gr. Feste*.

Nilsson, M.P., «Dionysos Liknites», *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund*, 1952, 1, p. 1-18.

Nilsson, M.P., *Dionysiac mysteries in Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957 = Nilsson, *Dionysiac Mysteries*.

Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I^3 et II^4, München 1967 et 1988 = Nilsson, *GGR* I^3 et II^4.

Ognenova, L., «Les fouilles de Mésambria», *BCH* 84, 1960, p. 221-232.

Ognenova-Marinova, L., *Statuettes en bronze du Musée national archéologique à Sofia* (statuettes de culte), Sofia, 1975.

Ognenova-Marinova, L., «Mésambria et le monde thrace entre le VII^e et le V^e s, av. n. e.», *Thracia Pontica* 3, 1985.

Ognenova-Marinova, L., «La "bria" thrace d'après les recherches archéologiques à Nessèbre», in: *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 131.

Oliver, J.H., *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore 1960 = Oliver, *Demokratia*.

Oppermann, M., «Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien», *Thracia* 2, 1974, p. 353-362.

Oppermann, M., «Einige Bemerkungen zu Römerzeitlichen Reliefstelen von der Bulgarischen Schwarzmeerküste», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 193-199.

Oppermann, M., in: *LIMC* VI, 1, *s.v.* Heros equitans, p. 1073-1077 = Oppemann, «Heros equitans».

Osborne, R., «Women and sacrifice in Classical Greece», *CQ* 43, 1993, p. 392-405.

Otto, W.F., *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt 1933.

Oustinova, Y., «Aphrodite *Ourania* of the Bosporus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon», *Kernos* 11, 1998, p. 209-226.

Pailler, J.-M., *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris 1995. (notamment p. 59-78: «Le monde souterrain: qu'est-ce que l'antre bachique»).

Parker, R., «Theophoric names and the History of Greek religion», in: S. Hornblower, E. Matthews, *Greek Personal names. Their value as evidence*, Oxford 2000, p. 53-79 = Parker, «Theophoric names and the History of Greek religion».

Penkova, E., «A propos du Dionysos Thrace», *DHA* 20.2, 1994, p. 151-154.

Pfühl, E., Möbius, H., *Die Ostgriechischen Grabreliefs* II, Mainz am Rhein 1979 = Pfuhl - Möbius, *Grabreliefs* II.

Piccirilli, L. (éd.), *MEGARIKA*, Testemonianze e frammenti, Pisa 1975 = Piccirilli, *MEGARIKA*.

Pick, B., «Trakische Münzbilder», *JDAI* 13, 1898, p. 134-174 = Pick, «Trakische Münzbilder».

Pick, B., *Die Antiken Münzen Dacien und Moesien* I, Berlin 1898 = Pick, *Münzen* I, 1.

Pick, B., Regling, K., *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* II, Berlin 1910 = Pick - Regling, *Münzen* I, 2.

Piérart, M., «Les ΕΠΙΜΗΝΙΟΙ de Milet», *AC* 38, 1969, p. 365-388.

Piérart, M., «La constitution de Milet à la lumière des institutions de ses colonies», in: *Actes du VII^e congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Constantza, 9-15 septembre 1977, Bucarest, Paris 1979, p. 439-440.

Piérart, M., «Athènes et Milet. I. Tribus et dèmes miléSiens», *MH* 40, 1, 1983, p. 1-18; «Athènes et Milet. II. L'organisation du territoire», *MH* 42, 1985, p. 276-299.

Pippidi, D.M., «Der sogenannte Aphrodite tempel zu Istros», *Ethnographische-archäologische Forchungen*, VI, 1959, p. 72-83.

Pippidi, D.M., *Epigraphische Beiträge zur Geschichte Histrias in hellenistischer Zeit*, Berlin 1962 = Pippidi, *Epigraphische Beiträge.*

Pippidi, D.M., «Teatre grecesti in Dobrogea antica», *StudClas* 8, 1966, p. 231-246.

Pippidi, D.M., «În jurul papirilor de la Derveni si Callatis», *StudClas* 9, 1967, p. 203-210.

Pippidi, D.M., *Studii de istorie a religilor antice*, *Texte si interpretari*, Bucuresti 1969 = Pippidi, *Studii de istorie a religilor antice.*

Pippidi, D.M., *I Greci nel basso Danubio dall'età arcaica alla concesta romana*, Milan 1971 = Pippidi, *Greci.*

Pippidi, D.M., *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*, Bucurest, Amsterdam 1973 = Pippidi, *Scythica Minora*.

Pippidi, D.M., «À propos du culte d'Apollon à Istros», in: *Stélè*. Volume à la mémoire de Nikolaos Kontoleontos, Athènes 1980, p. 40-43.

Pippidi, D.M. (éd.), *Inscriptiones Scythicae Minoris Graecae et Latinae* I: Histria si împrejurimile, Bucarest 1983 = *ISM* I.

Pippidi, D.M., «Gètes, Grecs et Romains en Scythie Mineure: coexistence politique, interférences culturelles», in: *Parerga.* E*crits de Philologie, d'Épigraphie et d'Histoire ancienne*, Bucarest, Paris, 1984, p. 254-262.

Pirenne-Delforge, V., «Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne», *RHR* 208, 1991, p. 395-413.

Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque*: Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique, Athènes, Liège, 1994 = Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*.

Plichon, C., «Le *Rhésos* et l'orphisme», *Kernos* 14, 2001, p. 11-21.

Poland, F., *Geschichte des Griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909 = Poland, *Vereinwesen.*

Popov, D., *La déesse thrace Bendis*, Sofia 1981. (en bulgare)

Porojanov, K., Popov, V., «Les recherches archéologiques sous-marines conduites par le centre d'histoire maritime et d'archéologie sous-marine à Sozopol», *Thracia Pontica* 1, 1982, p. 311-315.

Preda, C. «Prämonetäre Zahlungsmittel in Form von Pfeilspitzen an der West- und Nordküste des Schwarzen Meeres», *Klio* 73, 1991, p. 20-27.

Preda, C., Nubar, H., *Descoperirile monetare 1914-1970*, *Histria* III, Bucuresti 1973 = Preda - Nubar, *Descoperirile monetare* .

Pugliese Carrateli, G., ΦΩΛΑΡΧΟΣ, *PP* 88, 1963, p. 385-386.

Quandt, W., *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, Diss. phil. Hal. XXI, 2, Halle 1913 = Quandt, *De Baccho*.

Rabadjiev, K., «The triumph of Dionysos (and Herakles?)», in: *Studia in honorem Chr. M. Danov*, *Thracia* 12, Sofia 1998, p. 201-206.

Rempel, J.E., «Where are the Greeks? Understanding cultural categories in the Bosporan kingdom.», in: G.R. Tsetskhladze (éd.), *Proceedings of the Second International Congress on Black Sea Antiquities*. Oxford. (à paraître)

Robert, L., «Divinités éponymes», *Hellenica* II, 1946, p. 50-64.

Robert, L., «Les inscriptions grecques de Bulgarie», *RPhil* 33, 1959, p. 165-236 (= *OMS* V, p. 185-266) = Robert, «Les inscriptions grecques de Bulgarie».

Robert, L., in: N. Firatli, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine*, Avec l'édition et l'index commenté des épitaphes par L. Robert, Paris 1964 = Robert, *Stèles funéraires*.

Robert, L., *Monnaies antiques en Troade*, Genève, Paris 1966.

Robert, L., «Des Carpathes à la Propontide», *StudClas* 16, 1974, p. 53-88 (= *OMS* VI, p. 275-310).

Robert, L., «Les inscriptions de Thessalonique (compte rendu de *IG* X, pars II, fasc. 1)», *RPhil.* 1974, p. 180-240 (= *OMS* V, p. 267-333).

Romilly, J. de, «Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot ὁμόνοια», in: Mélanges de lingustique et de philologie grecque offerts à Pierre Chantraine, Paris 1971, p. 199-209.

Rose, H. J., «Demeter and Dionysos», *JHS* 72, 1952, p. 121-122.

Rostovtzeff, M.I., *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*, St-Petersbourg 1911. (en russe: *Rozpis Kercenskoij grobnitzy otkryty v 1891 godu*) = Rostovtzeff, *La peinture du tombeau de Kertch, découvert en 1891*.

Rostovtzeff, M.I., *La peinture décorative antique en Russie de Sud*, St-Petersburg 1913. (en russe) = Rostovtzeff, *La peinture antique décorative*.

Rostovtzeff, M.I., «Le culte de la Grande déesse dans Russie méridionale», *REG*, 31, 1919, p. 462-481.

Rostovtzeff, M. I., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford 1922.

Rostovtzeff, M.I., in: H. Heinen (éd.), M. Rostovtzeff, *Skythien und der Bosporus, Band II. Wiederentdecte Kapitel und Verwandtes auf der Grundlage der russischen Edition von V.Ju. Zuev mit Kommentaren und Beiträgen von G.W. Bowersock, E.D. Frolov, N.A. Frolova, I.A. Levinskaja, D.S. Raevskij, Ju.G. Vinogradov und V.Ju. Zuev*, *Historia* Einzeilschr. 83, Stuttgart 1993 = Rostovtzeff, *Skythien und der Bosporus*, *Band II*.

Rousseva, M., *Thracian Cult Architecture*, Iambol 2000.

Rudhardt, J., «De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères», *RHR*, 209, 1992, p. 219-238.

Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992.

Russjaeva, A. S., «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via. Problèmes de la colonisation de la région de Boug inférieur», *VDI* 2, 1986, p. 25-64 (en russe) = Russjaeva, «Didimy-Milet-Borisfen, Ol'via».

Russjaeva, A., *Les cultes de l'antique Olbia*, Kiev 1992. (en russe) = Russjaeva, *Cultes*.

Russjaeva, A., Vinogradov, J.G., «Apollon Ietros, Herscher von Istros, in Olbia», in: Avram, Babes, *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques*, p. 229-234 = Russjaeva, Vinogradov, «Apollon Ietros, Herrscher von Istros, in Olbia».

Russjaeva, A.S., «Les temene d'Olbia à la lumière de son histoire au VI s. av. J.-C.», in: Lordkipanidze, Lévêque, *Religions*, p. 75-84.

Radulescu, A., Buzoianu, L., Barbulescu, M., Cheluta-Georgescu, N., «Reprezentari figurate in asezerea de epoca elenistica de la Albesti», *Pontica* 28-29, 1995-1996, p. 23-71.

Sacco, G., «ΦΩΛΕΥΤΗΡΙΟΣ-ΦΩΛΑΡΧΟΣ», *RFIC* 109, 1981, p. 39-40.

Salac, A., «Le Grand Dieu d'Odesos», *BCH* 5, 1928, p. 397.

Salviat, F., «Dédicaces des magistrats à Thasos», *BCH* 82, 1958, p. 319-328.

Schachter, A., *Cults of Boiotia*, London 1981.

Sherk, R.K., «The Eponymous Officials of Greek Cities V», *ZPE* 96, 1993, p. 267-295.

Simon, E., *Die Götter der Griechen*, München 1969.

Sittig, E., *De Graecorum nominibus theophoris,* Halle 1911.

Sokolowski, «Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates», *HThR* 57, 1964, p. 1-8.

Stoian, I., *TOMITANA*, Bucuresti 1962 = Stoian, *Tomitana*.

Stojanov, T., «Le cavalier et la déesse. Observations sur une série des reliefs thraces», *Ktema* 10, 1985, p. 273-285.

Stojanov, T., «Le culte d'Artémis dans les cités ouest-pontiques (VII^{e} s. av. J.-C.-III^{e} s. ap. J.-C.», *GSU-IF*, 77, 1989, p. 50-70. (en bulgare)

Stojanov,T., «Les figurations féminines sur le monuments du Cavalier thraces et le problème des déesses en Thrace», *Pulpudeva* Suppl. 6, 1998, p. 150-158.

Straten, F.T. van, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, New York, Köln 1995.

Strauss, C., Tonceva, G., «Ein ägyptisches Motiv an der Schwarzmeerküste», *Thracia Pontica* 4, 1991, p. 29-41.

Stronk, J.P., «A Thracian thalassocracy?», *Talanta* 20-21, 1988-89, p. 65-69.

Suceveanu, A., «Le "Grand Dieu" d'Histria», *Ktèma* 24, 1999, p. 271-282.

Sylloge nummorum Graecorum, vol. IX, The British Museum, Part I, The Black Sea, Red. by M. J. Price, London 1993.

Sylloge nummorum Graecorum, vol. XI, The William Stancomb Collection of Coins of the Black Sea region, Oxford, New York 2000.

Taceva-Hitova, M., «Le culte d'Apollon en Thrace», *GSU-IF*, 74, 1980, p. 23-30. (en bulgare)

Tacheva-Hitova, M., *Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia* (5th century B.C.-4th century AD), Leiden 1983 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*.

Tacheva-Hitova, M., «Quelques observations sur le culte d'Apollon en Thrace», *Mélanges Pierre Lévêque*, 4, 1990, p. 397-404.

Tafrali, O., «La cité pontique de Callatis. Recherches et fouilles.», *RA* 21, 1925, p. 238-292.

Tafrali, O., *La cité pontique de Dionysospolis*, Paris 1927.

Taillardat, J., «Le thème ψαλ-, ψελ- en grec (ψαλιον, ψελιον, ψαλις, σπαλιον)», *REG* 91, 1978, 1-11.

Thériault, G., *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques*, Lyon, Quebec 1996.

Tolstikov, V.P.K., «Sur le problème de la formation de l'État de Bosphore», *VDI* 3, 1984, p. 24-48. (en russe)

Tonceva, G., «Contribution sur le problème de l'iconographie du Grand Dieu d'Odessos», *IAI* Sofia 18, 1952, p. 81-91. (en bulgare)

Tonceva, G., «Vers l'iconographie du Grand Dieu d'Odessos», *IAI* Sofia18, 1952, p. 83-90. (en bulgare)

Tonceva, G., «Monuments de culte inédits du Musée de Varna», *IVAD* 11, 1960, p. 71-94. (en bulgare)

Toporov, V.N., «The Thracian Horseman in an Indo-European Perspective», in: *Orpheus* Sofia, 0, 1990, p. 46-63.

Tran Tam Tinh, V., *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, Leiden 1983.

Trümpy, C., *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997.

Tsetskhladze, G.R., «Greek penetration of Black Sea», in: *The Archaeology of Greek Colonization.* Essays dedicated to Sir John Boardmann, Oxford 1994, p. 111-136.

Tuchelt, K., *Branchidai-Didyma*, Mainz am Rhein 1992.

Turcan, R., «Bacchoi ou Bacchants?» in: *L'Association dionysiaque*, p. 227-244.

Velkov, V., «Antike Tempel im Mesambria Pontica», *Klio* 52, 1970, p. 465-471.

Velkov, V., «Le culte de Déméter à Mésambria Pontica», *Thracia* 12, *Studia in honorem Chr. M. Danov*, Sofia 1998, p. 441-444.

Velkov, V., Fol, A., *Les Thraces en Egypte gréco-romaine*, *Studia Thracica* 4, 1977, Sofia.

Velkova, Z.,*The Thracian Glosses*, Amsterdam 1986 = Velkova, *The Thracian Glosses.*

Vénédikov, I., «Le cavalier thrace», *Vekove* Sofia 4, 1972, p. 3-14.

Vénédikov, I., «La Mésambria thrace.», in: Vénédikov (éd.), *Nessebre* 2, 1980, p. 7-22.

Vénédikov, I. et al. (éds.), *Apollonia.* Les fouilles dans le nécropole d'Apollonia 1947-1949, Sofia 1963. (en bulgare) = Venedikov et al., *Apollonia.*

Vidman, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970.

Vidman, L., *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1963 = Vidman, *SIRIS.*

Vinogradov, J.G., «Der Pontos Euxeinos als politische, ökonomische und kulturelle Einheit und die Epigrphik», in: Vinogradov, *Pontische Studien*, p. 1-73 (= *IX Actes des congrès internationaux d'épigraphie grecque et latine*, Sofia 1987, p. 19-77) = Vinogradov, «Der Pontos Euxeinos als politische, ökonomische und kulturelle Einheit und die Epigrphik».

Vinogradov, J.G., «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Plättchen von Olbia», in: Ph. Borgeaud, (éd.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de J. Rudhardt*, Genève 1991, p. 77-86.

Vinogradov, J.G., *Pontische Studien. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes*, Mainz am Rhein 1997 = Vinogradov, *Pontische Studien*.

Vinogradov, J.G., «Heilkundige Eleaten in den Schwarzmeergründungen», in: *Festschrift für W. Schuller*, Konstanz 2000, p. 133-149.

Vinogradov, J.G., Russjava, A., «Le culte d'Apollon et le calendrier d'Olbia», in: *IASP*, Kiev 1980, p. 19-64.

Vinogradov, Y.G., Kryizickij, S.D., *Olbia.* Eine altgriechische Stadt im Nordwestlichen Schwarzmeerraum, Leiden, New York, 1995 = Vinogradov - Kryizickij, *Olbia.*

Werner, R., «Aspekte der thrakischen Kultur», *Chiron* 29, 1999, p. 59-121 = Werner, «Aspekte der thrakischen Kultur».

West, M., «The orphics of Olbia», *ZPE* 45, 1982, p. 17-29.

Wilhelm, A., «Zu einem Beschlusse von Thiasiten aus Kalatis, betreffend Beiträge zum Baue eines Tempels des Dionysos», *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse*, 1928, p. 129-145 (= *Akademieschriften zur griechischen Inschriftenkunde* II, Leipzig 1974, p. 217-234).

Will, E., *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris 1955 = Will, *Le relief cultuel.*

Witt, R.E., *Isis in the Ancient world*, London 1997[2].

Youroukova, Y., *Coins of the Ancient Thracians*, Oxford 1976 = Youroukova, *Coins of the Ancient Thracians*. (Youroukova = Jurukova)

Zeitlin, F., «Cultic models of the female: rites of Dionysos and Demeter», *Arethusa* 15 (1, 2), 1982, p. 129-157.

Zimmermann, K., «'Αφροδίτηι ἀνέθηκεν . . ., Zu einem Dachziegel mit Votivinschrift», in: Avram, Babes (éds.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques*, p. 239-251.

Zograph, A. N., *Ancient coinage* 2, *The ancient coins of the Northern Black Sea littoral*, Oxford 1977 = Zograph, *Ancient coinage* 2.

Zelazowski, J., «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques», *Archeologia*, Warszawa, 43, 1992, p. 35-51 = Zelazowski, «Le culte et l'iconographie de *Theos Megas* sur les territoires pontiques».

Liste des planches

Planche I

Fig. 1 Monnaies d'argent et de bronze d'Apollonia; III^{e}-II^{e} s. av. J.-C.; dr. Apollon nu, debout, en face, s'appuyant sur sa jambe droite, la jambe gauche en arrière est détendue, le bras gauche est légèrement plié et dans sa main il tient un arc et deux flèches; avec le bras droit plié le dieu s'appuie sur une branche de laurier. (*LIMC* II, *s.v.* Apollon, 284)

Fig. 2 Monnaie d'argent d'Apollonia; milieu du IV^{e} s. av. J.-C. Dr. Apollon laureatus; rev. ancre, à gauche: **A**, à droite: écrevisse. (*SNG* IX, BMC, Pl. VI, 165)

Fig. 3 Monnaies-flèches d'Apollonia; VI^{e}-V^{e} s. av. J.-C. (*SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. II, 27-29)

Fig. 4 Graffite d'Olbia; dernier quart du VI^{e} s. av. J.-C. (*IGDOP*, p. 111)

Planche II

Fig. 1 Monnaies-roues de bronze d'Istros; fin du V^{e}-début du IV^{e} s. av. J.-C.; dr. ΙΣΤ; rev. roue à quatre rayons. (*SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. VII, 131, 132)

Fig. 2 Monnaies-flèches de bronze d'Istros; VI^{e}-V^{e} s. av. J.-C. (*SNG* IX, BMC, Pl. VIII, 218, 219)

Fig. 3 Fronton de la stèle avec le décret en l'honneur de Dioscouridès fils de Strouthiôn: *ISM* I, 12; III^{e} s. av. J.-C. (Musée d'Istros, inv. 476; photo de l'auteur)

Planche III

Fig. 1 Monnaie de bronze d'Odessos; dr. portrait d'un jeune homme avec un bandeau dans les cheveux (tête féminine selon Pick, qui distingue une boucle d'oreille et un collier; il est difficile de voir ces parures sur la photo); rev. un dieu barbu, allongé sur une base, torse nu, tenant une corne d'abondance dans sa main gauche, pliée et appuyée sur l'oreiller; au-dessus, à gauche: une amphore renversée; sur la base se lit l'ethnique: ΟΔΗΣΙΤΩΝ. (Pick-Regling, *Münzen* I, 2, 2177, Pl. IV, 4)

Fig. 2 Relief en marbre d'Istros représentant trois divinités; de gauche à droite, Zeus sur un trône, Apollon citharède et Artémis appuyée sur un pilastre. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 127)

Planche IV

Fig. 1 Monnaies de bronze d'Istros; deuxième moitié du IV^{e}-début du III^{e} s. av. J.-C.; dr. Apollon lauretus, rev. aigle attaque dauphin; légende: ΙΣΤΡΙΗ. (*SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. VIII, 172, 173)

Planche V

Fig. 1 *ISM* III, 48 A.

Fig. 2 Monnaies de bronze de Callatis; III^{e}-II^{e} s. av. J.-C.; dr. Apollon laureatus; rev. trépied, à gauche: épi; légende: ΚΑΛΛΑΤΙΑΝΩΝ. (*SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. IV, 69, 70)

Planche VI

Fig. 1 *ISM* III, 48 B; 49.

Planche VII

Fig. 1 Base en calcaire noire d'une statue d'Apollon avec dédicace: *ISM* I, 169; milieu du IV^{e} siècle av. J.-C.; conservés sont les creux où étaient placés les pieds et un trou rond latéral de l'attribut. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et releifs*, 101)

Fig. 2 Plaque en marbre avec Apollon citharède et Artémis à carquois, tenant une torche. (*IGB* I, 33)

Planche VIII

Fig. 1 *Naïskos* en marbre de Tomis représentant Dionysos et son thiase; dans l'angle supérieur droit figure le Cavalier thrace; première moitié du III^{e} s. ap. J.-C. (Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*, Pl. XC, 10)

Planche IX

Fig. 1 Relief en marbre d'Istros; I^{er} s. av. J.-C. ou I^{er} s. ap. J.-C.; Dionysos et trois bachants. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 173)

Planche X

Fig. 1 Applique en terre cuite représentant Déméter. (*Pontica* 28-29, 1995-1996, Pl. IV)

Planche XI

Fig. 1 Cybèle trônante. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, Pl. 11, 18)

Fig. 2 Cybèle trônante; Ve s. av. J.-C. (Musée de Sozopol, Inv. Nº 1573; photo de l'auteur)

Planche XII

Fig. 1 Cybèle trônante. (Tacheva-Hitova, *Eastern cults* II, 25)

Fig. 2 Cybèle et le Cavalier thrace. (Tacheva, *Eastern Cults* II, 39)

Planche XIII

Fig. 1 Cybèle et le Cavalier thrace. (Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* II, 74)

Planche XIV

Fig. 1 Relief votif en marbre avec dédicace d'Odessos, représentant à gauche les Dioscures et à droite un homme, le dédicant, près d'un autel. (*IGB* I2, 83)

Fig. 2 Monnaie d'argent d'Istros; IVe siècle av. J.-C. (Pick, *Münzen* I, 1, Pl. II, 21)

Planche XV

Fig. 1 Monnaies de bronze de Tomis; IIIe-début du IIe s. av. J.-C.; dr. tête barbu avec un bandeau dans les cheveux; rev. aigle entouré d'une couronne de chêne. (*SNG* XI, William Stancomb Collection, Pl. XIII, 274)

Fig. 2 La partie centrale d'un relief en marbre d'Istros avec des divinités; de gauche à droite: Athéna (?), Zeus assis sur un trône, Hermès; Héra ou Perséphone (?); Ier s. av. J.-C. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 124)

Planche XVI

Fig. 1 Relief votif en marbre avec dédicace: un dieu barbu, allongé sur un tas de pierres, tenant un rhyton; trois adorateurs se dirigent vers la divinité; IIe s. av. J.-C. (*IGB* V 5004 bis)

Planche XVII

Fig. 1 Tétradrachme d'argent d'Odessos; dr. tête d'un dieu barbu avec un bandeau dans les cheveux; rev. *Théos Mégas* barbu, vêtu de chiton long, debout, tourné à gauche; dans sa main droite pliée tient une patère, dans la gauche, une corne d'abondance; à sa droite: ΘΕΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ; à sa gauche: ΟΔΗΣΙΤΩΝ; au-dessous: ΚΥΡΣΑ. (Pick-Regling, *Münzen* I, 2, 2214, 2215, Pl. IV, 1, 2)

Fig. 2 Monnaies de bronze d'Odessos; dr. tête d'Apollon couronnée de laurier; rev. dieu barbu, torse nu, allongé; dans la main gauche pliée et appuyée sur l'oreiller tient une corne d'abondance; au-dessus, à gauche: une amphore

renversée, dont coule un liquide; légende: ΟΔΗΣ (sur la première); ΟΔΗΣΙΤΩ (sur la deuxième). (Pick-Regling, *Münzen* I, 2, 2191, Pl. IV 10 et 2196, Pl. IV, 11)

Planche XVIII

Fig. 1 Plaque en marbre portant une dédicace au dieu Darzalas; représenté est un dieu debout, barbu, vêtu de chiton long, tenant de sa main gauche une patère au-dessus d'un autel flamboyant, et de sa main gauche, une corne d'abondance. (*IGB* II, 768)

Planche XIX

Fig. 1 Monnaie de bronze d'Odessos; dr. tête d'Apollon couronnée de laurier; rev. dieu barbu, torse nu, allongé; dans sa main gauche pliée et appuyée sur l'oreiller tient une corne d'abondance, dans sa main droite tient une patère; légende: ΟΔΗΣΙΤΩ. (Pick-Regling, *Münzen* I, 2, Pl. IV, 12)

Fig. 2 Relief votif en marbre, provenant du *Ploutonion* d'Éleusis, dédicace de Lysimachidès. La partie gauche représente Déméter assise, tenant un sceptre et une ciste; à côté est assise Koré qui la couronne; en arrière plan à gauche figure le dédicant; la partie droite représente, sous le schéma iconographique d'un banquet funèbre, *Théos* et *Théa* (avec inscriptions); milieu du IV^{e} s. av. J.-C.. (*LIMC* IV Add., *s.v.* Déméter, 385)

Planche XX

Fig. 1 Relief votif du Cavalier thrace; III^{e} s. av. J.-C. (*CCET* I, 81)

Fig. 2 Relief votif du Cavalier thrace; III^{e} s. ap. J.-C. (*CCET* I, 173)

Fig. 3 Relief votif du Cavalier thrace avec dédicace à *Héros* Karabasmos; III^{e} s. ap. J.-C. (*CCET* I, 30)

Planche XXI

Fig. 1 Bague en or avec représentation de cavalier; IV^{e} s. av. J.-C.; provenance inconnue. (I. Vénédikov, T. Gérassimov, *Thracian Art Treasures*, London 1975, fig. 207)

Fig. 2 Bague en or de Glojene, département de Tétéven, Bulgarie centrale: un homme barbu, debout à côté d'un cheval tient dans sa main droite un rhyton; IV^{e} s. av. J.-C.. (I. Vénédikov, T. Gérassimov, *Thracian Art Treasures*, London 1975, fig. 208)

Planche XXII

Fig. 1 Bague de Brézovo, département de Plovdiv, Bulgarie du Sud; fin du V^e^ ou début du IV^e^ s. av. J.-C.: un cavalier en pas vers une femme qui tend vers lui un rhyton. (I. Vénédikov, T. Gérassimov, *Thracian Art Treasures*, London 1975, fig. 209)

Fig. 2 Scène sur la lunette de la chambre funéraire de la Ginina mogila tumulus, village de Svestari, Bulgarie du Nord-Est: une femme (la Grande Déesse thrace) couronne le défunt, représenté en cavalier; derrière la femme on voit une servante qui porte des ustensiles pour une cérémonie. (Rousseva, *Thracian Cult Architecture*, p. 142)

Planche XXIII

Fig. 1 Monnaie du roi odrysse Seuthès III (autour de 330-300 av. J.-C.); dr. tête barbue à droite; rev. le roi en cavalier; une couronne de laurier au-dessus du cheval; légende: Σευθου. (Youroukova, *Coins of the Ancient Thracians*, Pl. XI, 72)

Fig. 2 Applique en argent doré de Letnitza, Bulgarie du Nord, représentant un roi ou un aristoctrate thrace en cavalier. (Fol, Marazov, *Thrace* , p. 34)

Fig. 3 Relief en marbre avec dédicace, provenant du village Ézérovo, près de Varna, représentant un cavalier thrace tenant une corne d'abondance. (*IGB* I^2^, 281)

Planche XXIV

Fig. 1 Relief en marbre d'Istros; de gauche à droite: Arès (ou Adonis?), Héphaistos (?), Poséidon (?), Aphrodite, à gauche de celle-ci un petit Éros; I^er^ s. av. J.-C. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 124)

Fig. 2 *Naïskos* votif d'Istros: les trois Moires; III^e^ s. av. J.-C. (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 193)

Planche XXV

Fig. 1 Tête colossale en marbre (Hélios? Mithridate Eupatôr?). (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 87)

Fig. 2 Faces latérales du relief d'Istros avec plusieurs divinités (le même des planches XXIII, *fig.* 1 et XXII, *fig*. 2). (M. Alexandrescu-Vianu, *Statues et reliefs*, 124)

Planche XXVI

Fig. 1 Relief avec une scène de sacrifice, accompli par les stratèges de Mésambria, avec représentation de la triple Hécaté. (*IGB* V, 5102)

Fig. 2 Relief avec une scène de sacrifice, accompli par les stratèges de Mésambria en l'honneur du *Héros* Sosipolis. (*IGB* V, 5103)

Planche XXVII

Fig. 1 Statue en marbre de Mésambria (Tychè? Artémis). (J. Cimbuleva, «Statue antique d'une femme de Mésambria», *Arheologia* Sofia, 3-4, 1982, p. 37-39, fig. 1 a)

Fig. 2 Stèle funéraire de Ioulia de Mésambria. (*IGB* I^2, 345)

Planche I

Fig. 1

Fig. 2

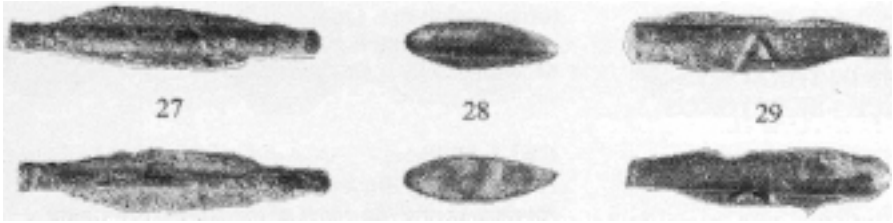


Fig. 3

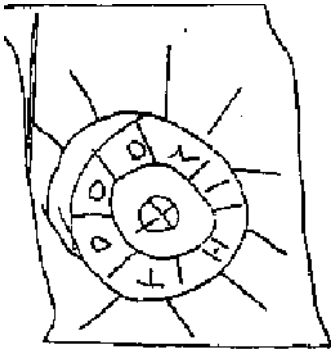


Fig. 4

Planche II

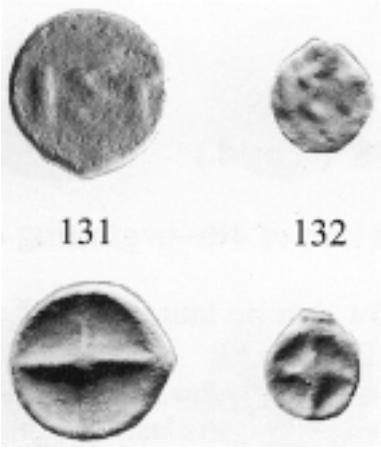


Fig. 1

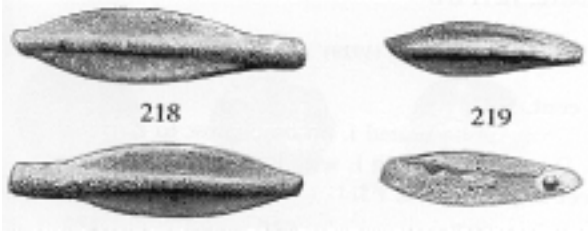


Fig. 2

Fig. 3

Planche III

Fig. 1

Fig. 2

Planche IV

Fig. 1

Planche V

Fig. 1

Fig. 2

Planche VI

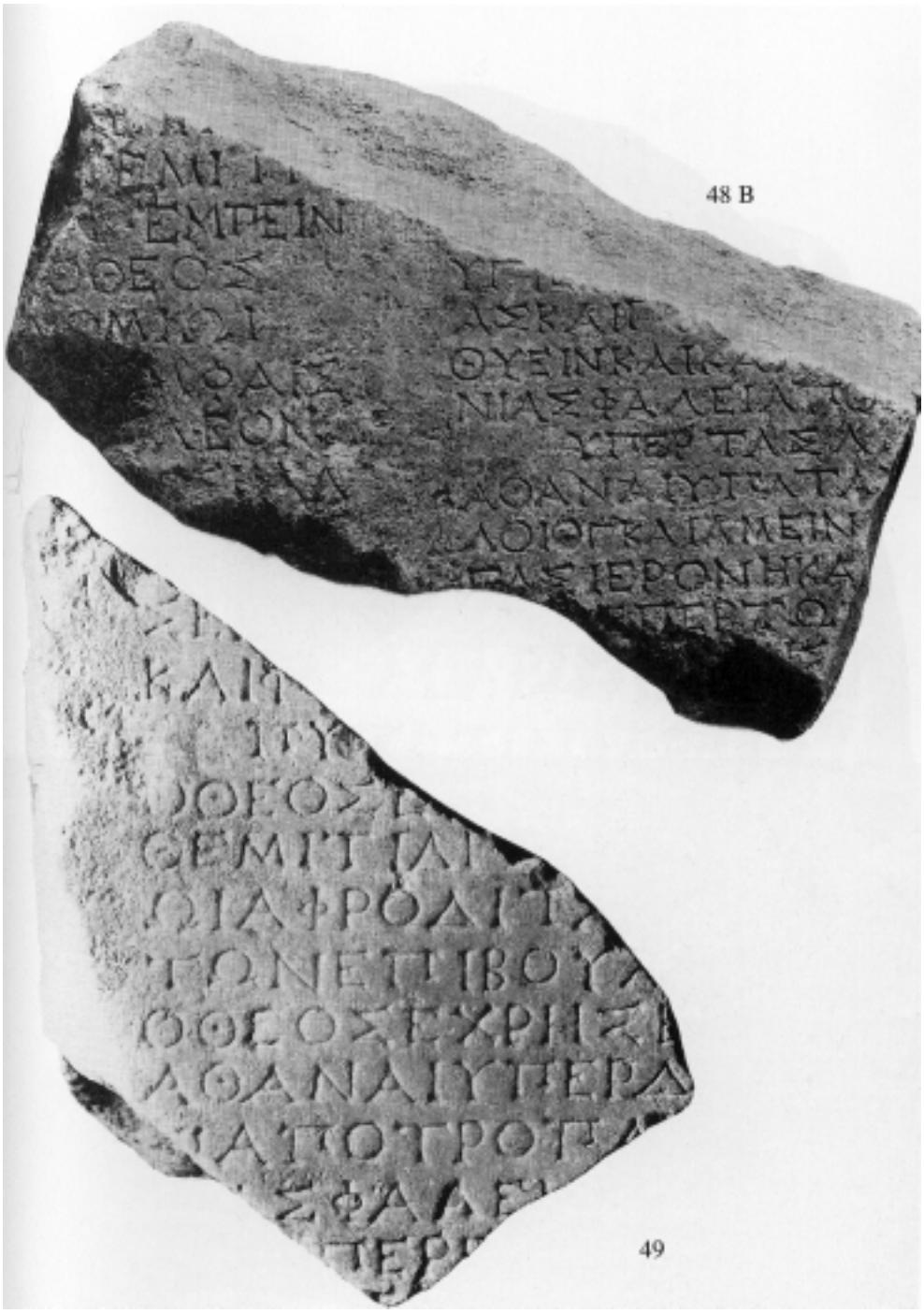


Fig. 1

Planche VII

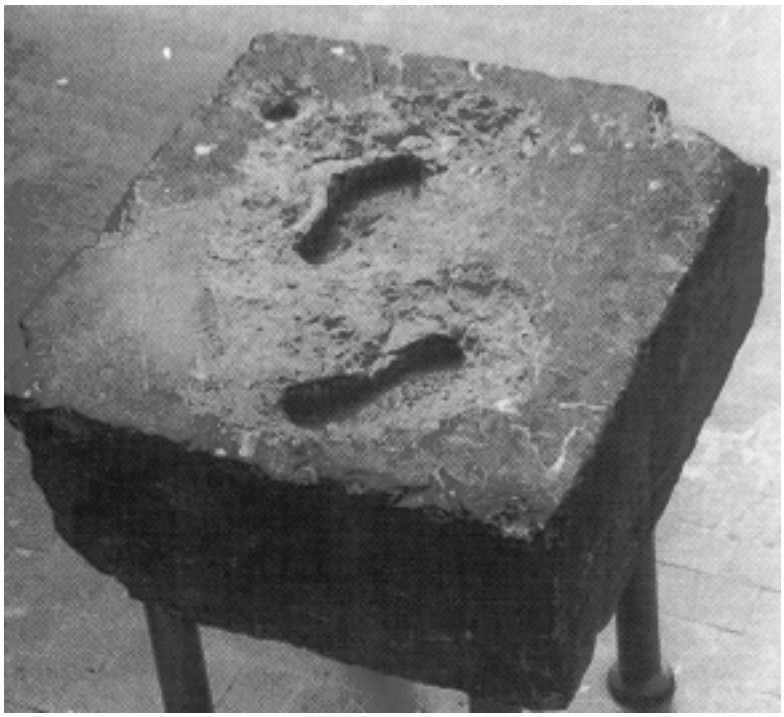


Fig. 1

Fig. 2

Planche VIII

Fig. 1

Planche IX

Fig. 1

Planche X

Fig. 1

Planche XI

Fig. 1

Fig. 2

Planche XII

Fig. 1

Fig. 2

Planche XIII

Fig. 1

Planche XIV

Fig. 1

Fig. 2

Planche XV

Fig. 1

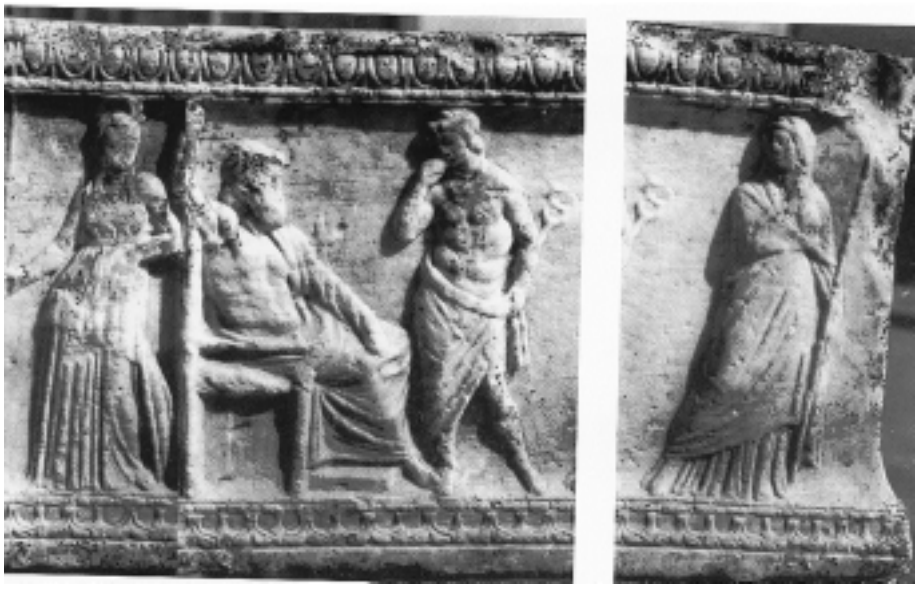


Fig. 2

Planche XVI

Fig. 1

Planche XVII

Fig. 1

Fig. 2

Planche XVIII

Fig. 1

Planche XIX

Fig. 1

Fig. 2

Planche XX

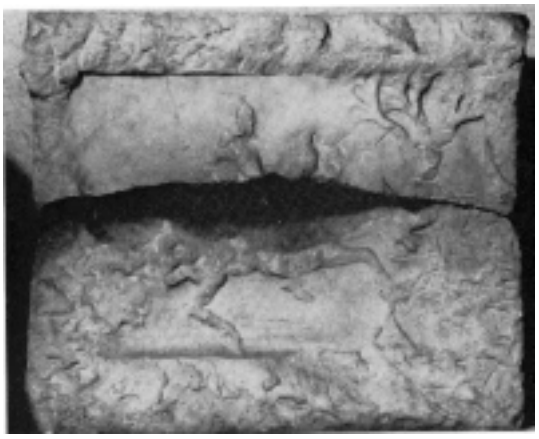


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Planche XXI

Fig. 1

Fig. 2

Planche XXII

Fig. 1

Fig. 2

Planche XXIII

Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Planche XXIV

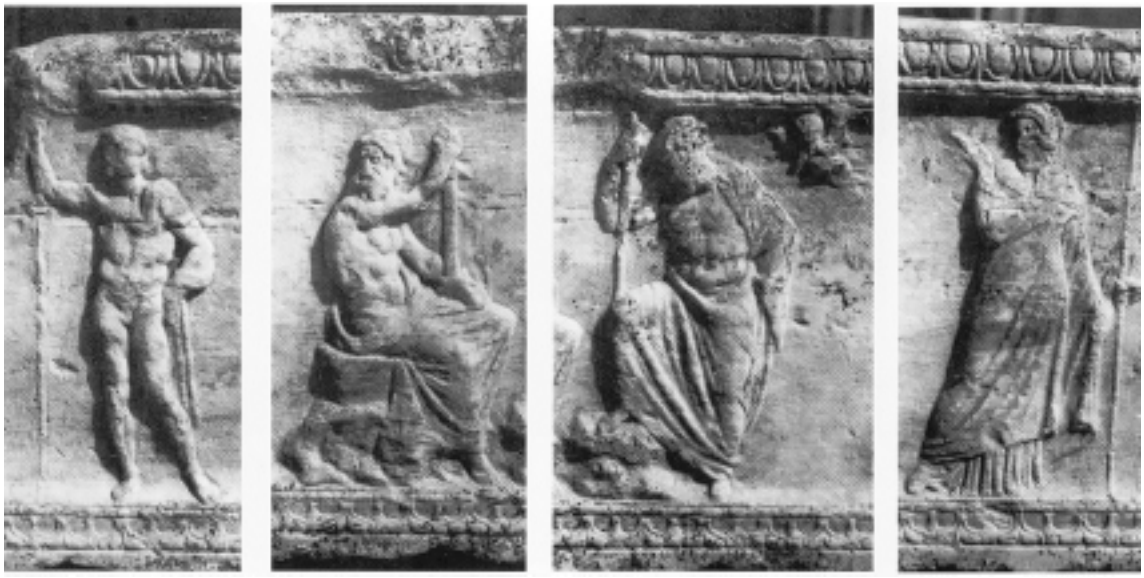


Fig. 1

Fig. 2

Planche XXV

Fig. 1

Fig. 2

Planche XXVI

Fig. 1

Fig. 2

Planche XXVII

Fig. 1

Fig. 2