Aspects du sacré dans les cités grecques du Pont Gauche

Remus Mihai FERARU

The present paper focuses on several aspects concerning the sacred, as contained in the inscriptions found in the Greek cities' sites on the left shore of the Blak Sea (the Left Pont). The sacred impregnates all the oficial and private aspects of life in the Greek cities of the Left Pont. It developes two different (yet not antagonical) directions: on one hand, there is the "territoryzation" of the sacred – well attested by the Callatis inscriptions; they call the temple devoted to Dionysos, by the end of the 3rd century B.C. naos*, then* hieron *(sanctuary), during the emperor Tiberius' epoch*, *when the temple was surrounded with an enclosure; on the other hand, one can see that the calendar of the Greek cities is saturated with the sacred. Initially, the calendar is an ensemble of ritualic dates. The religious holidays honouring the divinities are fundamental landmarks in how the calendars are organized. The three seasons of the Greek year (winter, spring and summer) are marked by three important holidays: the Pyanepsy-es, the Anthestery-es and the Thargely-es. The center of the propitiatory rituals is ocupied by food gifts and bloody sacrificies. In fact, the bloody sacrifice ilustrates the strong bondage of the sacred and the profane in the Greek cities on the left shore of the Blak Sea. The sacrificial ceremony ends with a sacred banquet, which becomes an ocasion to celebrate the good relationship of men and gods – as depicted by a Callatis inscription.*

Keywords: *sacred*, *feast*, *sacrifice*, *ritual*, *contamination*, *purification.*

Dans sa tentative de définir le sacré, le célèbre sociologue des religions Roger Caillois part de l'idée que « orice concepţie religioasă implică distincţia dintre sacru şi profan »[1]. Dans sa vision, toute définition de la religion « înglobează opoziţia dintre sacru şi profan »[2]. Quel que soit le point de vue adopté dans l'étude du sacré, la notion en soi évoque l'idée d'une relation, d'une communication entre la sphère du divin et celle de l'humain[3]. En d'autres termes, la vie religieuse n'est que la somme des rapports que l'homme entretient avec le sacré. Ces rapports sont exposés et garantis par

[1] Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, traduit du français par Dan Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1997, p. 19.
[2] *Ibidem*.
[3] André Motte, « L'expression du sacré dans la religion grecque », in Julien Ries (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Centre d'histoire des religions (Collection *Homo religiosus*, 3), Louvain-la-Neuve, 1986, p. 112.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

les croyances de l'homme, mises en pratique par l'intermédiaire des rituels. C'est le sacré qui impose au croyant une certaine attitude et défend sa foi contre la dissolution[4].

Ces affirmations sont parfaitement valables aussi pour la religion grecque classique, qui nous apparaît comme étroitement liée au groupe social. La religion est l'élément psychologique essentiel qui assure la cohésion des communautés ainsi que leur survivance. Dès la fondation des cités grecques (*poleis*), la religion pénètre dans toutes les formes de manifestation de la vie officielle et privée. Cette situation est généralement valable tant pour les cités de la Grèce continentale et de la côte ouest de l'Asie Mineure, que pour leurs colonies répandues dans tous les coins du monde grec.

Les sources littéraires sont fondamentales pour la religion grecque. Surtout les poètes grecs, commençant par Homère et Hésiode, ont parlé de la genèse du sacré et des relations entre hommes et dieux. Ces récits, dans la mesure où on peut les corréler et comparer, nous fournissent un panorama complet sur les modalités de percevoir le sacré en Grèce et de vivre avec lui au jour le jour. À part les récits littéraires, les inscriptions constituent une source d'informations très riche et variée pour l'étude du sacré dans la religion grecque. Les textes gravés sur pierre nous dévoilent des aspects de la religion grecque que les écrivains ne mentionnent pas ou dont ils nous offrent, dans le meilleur des cas, des informations bien lacunaires.

Notre étude a pour objet l'analyse de quelques aspects du sacré dans les inscriptions découvertes dans les cités grecques du littoral ouest de la Mer Noire, connu dans les sources littéraires grecques sous le nom de *Pont Gauche* (*τὰ ἀριστερὰ τοῦ Πόντου*). Il s'agit, en allant du Nord vers le Sud, des cités suivantes: Istros, Tomis, Callatis, Bizone, Dionysopolis, Odessos, Mesambria et Apollonia Pontica. Nous avons intégré aussi, parmi les cités du Pont Gauche, deux fondations milésiennes, Olbia et Tyras, situées au Nord et respectivement au Nord-Ouest de la Mer Noire. Quelle que soit la réalité géographique, notre option repose sur les affinités évidentes, les rapports et les similitudes, dans le domaine des cultes et de la vie religieuse, entre les fondations milésiennes du Pont Gauche et leurs cités-sœurs Olbia et Tyras. La plupart des colonies grecques du Pont Gauche – Olbia, Istros, Tomis, Bizone, Dionysopolis, Odessos şi Apollonia Pontica – ont été fondées par Milet. Callatis (aujourd'hui Mangalia) fut fondée par Héraclée du Pont, une colonie mégarienne, tandis que Mesambria (aujourd'hui Nésébâr) est fondée par des colons de Chalcédoine et de Mégare.

Notre recherche est basée sur les catégories suivantes d'inscriptions : décrets officiels des cités grecques, règlements sacrés et inscriptions à caractère votif.

1. Le cadre méthodologique: phénoménologie du sacré dans la Grèce antique

L'expérience grecque du sacré en général a pris naissance probablement en même temps que le sentiment de la présence d'un pouvoir surnaturel dans des endroits mystérieux (forêts, sources, grottes, montagnes), dans des phénomènes naturels énigmatiques et effrayants (tonnerre, orage), dans les moments fondamentaux de la vie

[4] R. Caillois, *op. cit.*, p. 20.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

(naissance, mort)[5]. Le terme même qui définit le sacré en grec, *ἱερός*, vient, probablement, d'une racine indo-européenne qui signifie *fort/puissant*. Les dernières recherches confirment l'origine préhellénique de ce mot et renvoient au sanscrit *isirah – fort, qui engendre la vie*[6].

L'expérience primaire du sacré s'est développée ensuite dans deux directions différentes:

« D'un côté, le *sacré* s'est territorialisé, se trouvant ainsi associé aux lieux *forts*, déterminés par de frontières précises, de la manifestation du surnaturel: ces lieux, désormais consacrés au culte des puissances qui y séjournent, se transforment progressivement en sanctuaires (*téména*), lesquels peuvent abriter des temples dédiés à ces mêmes divinités ou bien délimiter d'autres espaces de dévotion (par exemple les nymphes des sources ou bien les tombes des *héros* […] comme la légendaire *tombe d'Œdipe* dans le faubourg athénien de Colone »[7].

Même si à l'origine le terme *τέμενος* désigne *une portion de terrain réservée aux dirigeants* ou plus précisément *un apanage,* il a fini par recevoir une connotation strictement religieuse. Le mot *téménos* est arrivé à désigner *une portion d'espace délimité et consacré à une divinité*, plus exactement, un *espace sacrée* qui peut contenir un ou plusieurs monuments cultuels, mais ne se confond pas avec eux ni ne les implique obligatoirement, d'où les sens de *sanctuaire* et même de *temple,* sens qu'il a habituellement. La notion de *téménos* impliquait l'idée d'une clôture, de la délimitation d'une portion de territoire de l'espace profane environnant, pour accentuer son caractère sacré *d'endroit réservé à la divinité*[8]. Également, *les tombeaux des héros*, étant devenus de vrais talismans pour la communauté, servent comme lieux de culte consacrés à des personnages légendaires, de vrais ancêtres mythiques de la cité dont les membres des familles et des clans revendiquent leur origine[9]. Dans certains cas, la délimitation du territoire sacré de l'espace environnant était marquée par une borne ou

[5] Mario Vegetti, « L'homme et les dieux », in Jean-Pierre Vernant (coord.), *L'homme grec*, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 382; François Chamoux, *Civilizația greacă în epocile arhaică și clasică*, vol. I, traduction et avant-propos par Mihai Gramatopol, Éds. Meridiane, București, 1985, pp. 195-196.

[6] Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, Tome II (E-K), ouvrage publié avec le concours du Centre de la Recherche Scientifique, Éds. Klincksieck, Paris, 1970, p. 458 (s. v. ἱερός); Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traduit de l'italien par Roxana Utale, Éds. Polirom, Iași, 2000, p. 118.

[7] M. Vegetti, *art. cit*., p. 383.

[8] Le mot *τέμενος* dérive de *τέμνω* dont le sens principal est « couper, enlever en coupant », voir Michel Casevitz, « Temples et sanctuaires, ce qu'on apprend la lexicologie », in G. Roux (éd.), *Temples et sanctuaires. Séminaires de recherche de Lyon*, 1981/1983, Lyon, 1984, p. 85-87; P. Chantraine, *op. cit.*, Tome IV/1, (1977), p. 1104 (s. v. τέμνω); Jean Casabona, *Recherche sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Publications des Annales de la Faculté de Lettre, N. S. n° 56), Éds. Ophrys, Aix-en-Provence, 1966, p. 211-219.

[9] Jean-Pierre Vernant, *Mit și religie în Grecia antică*, traduction et avant-propos par Mihai Gramatopol, București, Éds. Meridiane, 1995, p. 50-51.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

un mur qui entourait le sanctuaire[10]. Par extension, « on va considérer comme *sacré* tout ce qui se trouve à l'intérieur de l'enceinte du lieu du culte ou bien, tout ce qui y est consacré, comme les victimes sacrificielles, les formes traditionnelles du rite et leurs officiants »[11].

D'autre part, les Grecs anciens qualifient comme *sacré* tout ce qui émane des pouvoirs surnaturels et, de manière spécifique, des volontés divines.

« On désignera donc comme *sacrés* l'ordre de la nature, l'alternance des saisons, des récoltes, du jour et de la nuit, et, de même, l'ordre immuable de la vie sociale, la succession régulière des générations garantie par le mariage, par les naissances, par les rites de sépulture et de vénération des défunts, ainsi que la permanence des communautés politiques et du système des pouvoirs »[12].

Donc, dans les deux acceptions mentionnées là-dessus, l'expérience du sacré est en tout premier lieu celle d'un pouvoir ou d'un ensemble de pouvoirs qui interviennent dans les processus de la nature et de la vie et dont l'intervention peut être soit bienveillante, principe d'ordre et d'harmonie naturelle et sociale, soit perturbatrice, violente et destructive, comme c'est le cas pour la tempête, la maladie et la mort. Par conséquent, l'attitude envers pouvoirs surnaturels consistera à gagner leur bienveillance divine et à éloigner, voir même éliminer leur violence négative[13].

Le rite pour acquérir la bienveillance et la protection de la divinité consiste d'abord à faire des offrandes votives, accompagnées d'invocation et de prière. Pour les Grecs, celles-ci supposent le don de richesses, les libations, la consécration de certains édifices de culte. Au centre des rites propitiatoires se trouvaient les offrandes alimentaires et les sacrifices sanglants d'animaux et d'oiseaux[14]. Selon Platon, « sacrifier signifie faire un don aux dieux »[15]. Le sacrifice exprime que la communauté renonce à une portion de ses ressources alimentaires les plus précieuses qu'elle offre aux dieux, lesquelles devraient, en revanche, montrer leur bienveillance à l'égard des hommes. La cérémonie rituelle se terminait avec un banquet sacré qui était une occasion de célébrer le bon état des rapports entre les hommes et les dieux. Et pour que les rituels soient efficaces, il

[10] Anna Ferrari, *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, traduction par Dragoş Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu, Éds. Polirom, Iaşi, 2003, p. 814-815 (s. v. *τέμενος, -εος, ους*). Une inscription de Paros, datant du V[e] siècle av. J. C. avait le rôle de borne. Elle délimitait le domaine sacré de Zeus *Hypatos* de l'espace profane environnant. L'inscription interdisait l'accès aux non-initiés et aux femmes dans le sanctuaire de Zeus *Hypatos*, voir *IG* XII, 5, 183: [ὅρ]ος Ὑπάτο· ὰ[τε]-/[λ]έστοι οὐ θέμ-/[ι]ς γυναι-/[κ]ί, *apud* Dobrinka Chiekova, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII[e] – I[er] siècles avant J.-C.)*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 103, la note 127.

[11] M. Vegetti, *art. cit*., p. 383; voir aussi, J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 59-60.

[12] *Ibidem*, 383-384.

[13] *Ibidem*, p. 383.

[14] Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 731-732 (s. v. *sacrifice*).

[15] Platon, *Euthyphron* 14 c: τὸ θύειν δωρεῖσθαί ἐστιν τοῖς θεοῖς, *apud* Alexandru Avram, « Un règlement sacré de Callatis », in *BCH* 119, 1995, p. 249.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

fallait absolument qu'ils soient accomplis selon des procédés et à des moments établis par la tradition[16].

2. Le *sacré* dans les calendriers des cités ouest-pontiques milésiennes

Le moment de l'accomplissement des rituels est indiqué avec précision par les calendriers des cités grecques, lesquels, à l'origine étaient un ensemble de dates rituelles. Par conséquent, le calendrier grec porte en soi le sacré.

Les fêtes religieuses consacrées aux divinités vénérées dans les cités grecques représentaient des repères fondamentaux pour l'organisation de leurs calendriers. Dans la Grèce antique, la plupart des fêtes était toujours liée aux traditions de la société agricole. Les noms des fêtes renvoient souvent aux rites agraires très anciens, destinés soit à assurer la fertilité des champs, soit à invoquer la protection divine pour protéger les fruits de la récolte[17].

À peu d'exceptions près, les noms de mois du calendrier grec dérivent incontestablement de dénominations de fêtes religieuses homonymes. Dès le début du VIII[e] siècle av. J.-C., la relation entre l'héortologie et les noms de mois est evidente. Le poème d'Hésiode, *Travaux et Jours*, nous fournit la première attestation documentaire d'un nom de mois du calendrier grec; il s'agit du mois *Lénaiôn* qui tire son nom des *Lénaia*, une fête très archaïque, célébrée en l'honneur de Dionysos dans les cités ioniennes[18]. Donc, à l'origine, les Grecs dénommaient leurs mois d'après les fêtes principales et chaque mois comprend l'accomplissement d'une fête homonyme[19].

Les colonies milésiennes du Pont Gauche (Olbia, Tyras, Istros, Tomis, Bizone, Dionysopolis, Odessos) ont hérité le calendrier de leur métropole, Milet; le calendrier milésien était un calendrier de type ionien. Six noms de mois du calendrier athénien se retrouvent dans le calendrier de Milet et d'autres cités pontiques milésiennes; il s'agit de *Thargéliôn*, *Métageitniôn*, *Boédromiôn, Pyanopsiôn, Posidéôn, Anthestériôn*[20].

---

[16] M. Vegetti, *art. cit*., p. 385; Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 730-731, 733 (s. v. *sacrifice*).

[17] Montserrat Camps-Gasset, *L'Année des Grecs. La Fête et Le Mythe*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 530, 1994, p. 20, 41; Michel Casevitz, « Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec », dans *Rites et rythmes agraires*, séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin (collection de *Travaux de la Maison de l'Orient* n° 20), GDR Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon, 1991, p. 110.

[18] Hésiode, *Travaux et Jours*, 504-506 (texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1993): Μῆνα δέ Ληναιῶνα κάκ᾽ ἤματα βουδόρα πάντα / τοῦτον ἀλεύασθαι καὶ πηγάδας αἵ τ᾽ ἐπὶ γαῖαν / πνεύσαντος Βορέαο δυσηλεγέες τελέθουσιν… (« Quand vient le mois Lénéon avec ses jours mauvais, dont chacun / voit périr quelques-uns de nos bœufs, méfiez-vous de lui et de / ses fâcheuses gelées, qui apparaissent sur le sol au souffle de Borée… »).

[19] Catherine Trümpy, « Les fondements religieux des calendriers grecs » in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (éds.) *Représentations du temps dans les religions*, Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège, 2003, p. 222 et la note 8, 223.

[20] Catherine Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997, p. 93; F. Bilabel, *Die ionische Kolonisation. Untersuchungen über die Gründungen der Ioner, deren staatliche und kultliche Organisation und Beziehungen zu den Mutterstädten*, Philologus, Suppl. 14, 1, Leipzig, 1920, p. 70-71.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Dès l'époque archaïque, l'année du calendrier commençait dans les cités milésiennes du Pont Gauche par le mois *Ταυρεών* (avril), à l'équinoxe de printemps[21], ce qui est confirmé avec certitude par un graffito découvert à Olbia où *Tauréôn* apparaît en premier dans la liste des mois olbiens[22]. Le graffito découvert à Olbia assure la succession exacte des mois dans les calendriers de Milet et de ses colonies pontiques. Il convient de préciser que la succession des mois *Lénaiôn – Anthésteriôn – Artémisiôn* se retrouve non seulement dans les calendriers de la plupart des cités ioniennes (Ephèse, Milet et ses colonies pontiques, Paros, Thasos, Ténos, Chalcis)[23], mais aussi à Athènes[24]. On peut donc supposer que cette séquence des trois mois mentionnés plus haut doit forcément remonter au calendrier ionien commun, antérieur à la migration des Ioniens vers l'Asie Mineure[25]. Le dernier mois du calendrier des cités ouest-pontiques milésiennes est celui d'*Artémisiôn*; il est mentionné en dernier sur le graffito découvert à Olbia[26]. (Tableau I)

Les fêtes religieuses marquaient des moments importants dans la succession des saisons et des travaux agricoles. Les rapports établis, d'un côté, entre les fêtes et la succession des saisons, de l'autre côté, entre les fêtes et les travaux agricoles, mettent en évidence la fonction fondamentale de la fête pour rythmer l'année. Dans le calendrier grec, les jours sont nommés souvent en fonction de leur position avant ou après une certaine fête qui acquiert donc un rôle précis dans la délimitation du temps[27].

Le cycle des fêtes grecques de caractère agraire reproduit, dans le rituel, ce que la tradition a fixé par le moyen du mythe, c'est-à-dire la disparition et l'apparition de Perséphone – la fille de Déméter – et son séjour partagé entre le monde des morts et

[21] Le premier jour de l'année milésienne – νεομηνίη τῶ μηνὸς τῶ Ταυρεῶνος – est mentionné dans une loi sacrée pour le culte de Poséidon Hélicônios: [ταῦτα], δὲ ἢν δόξει τῶι δήμωι [ἀναγρ/άψαι] ἐστήλην τὸς νεωπ[οίας ἐως] τῆς νεομηνίης τῶ μην[ὸς τῶ] Ταυρεῶνος καὶ θεῖναι [τῶ τεμ]/[έ]νεος, *I. Milet* III, p. 128-129, n° 1218, l. 27-32 (437/436 av. J.-C.); C. Trümpy, *op. cit.*, p. 93; *IGDOP*, p. 163 et la note 152; Norbert Ehrhardt, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen* I, deuxième édition, Frankfurt am Main, Bern, New-York, 1988, p. 120-121, 125; II, p. 415-416, la note 277 ; F. Bilabel, *op. cit.*, p. 69, 80.

[22] *IGDOP*, n° 99, p. 160-161; N. Ehrhardt, *op. cit.* I, p. 118; II, p. 413, la note 247; *SEG* XXX 977 c.

[23] On peut également supposer la sequence des trois mois (*Lénaiôn – Anthésteriôn – Artémisiôn*) dans les calendriers de Phocée, Lampsaque, Colophon et Chios, voir F. Salviat, « Sur la religion de Marseille grecque » in: Bats M. et al. (éds.), *Marseille grecque et la Gaule. Études Massaliètes* 3, Aix-en-Provence, 1992, p. 144; Denis Knoepfler, « Le calendrier des Chalcidiens de Thrace. Essai de mise au point sur la liste et l'ordre des mois eubéens », in *Journal de savants*, n° 1-2, 1989, p. 43 et la note 81.

[24] L'équivalence de mois athénien *Gaméliôn* avec le mois milésien *Lénaiôn* est assurée par le fait qu'à Athènes, les *Lénéennes*, qui ont fourni le nom de mois *Lénaiôn*, se déroulaient en Gaméliôn; on peut également accepter l'équivalence de mois athénien d'*Élaphébolion* (nom tiré d'une épiclèse d'Artémis) avec le mois milésien d'*Artémisiôn* (le mois nommé d'après la fête des *Artémisia* célébrée en l'honneur d'Artémis), voir Catherine Trümpy, *op. cit.*, p. 16; D. Knoepfler, *JS*, n° 1-2, 1989, p. 43.

[25] Catherine Trümpy, *art. cit*., (« Les fondements religieux…»), p. 225; Eadem, *op. cit.*, p. 13-14; D. Knoepfler, *JS*, n° 1-2, 1989, p. 43.

[26] *Ibidem*.

[27] Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 162, 742 (s.v. *calendrier, fête*); Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 93, 105.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

celui des vivants, six mois de l'année aux Enfers et six mois sur la Terre. Les deux périodes délimitées par le mythe de Déméter et de Perséphone correspondraient aux deux saisons de l'année grecque: l'hiver et l'été. Bien que, à l'origine, les Grecs distinguent la mauvaise saison (*χειμών – l' hiver*) de la saison agréable et féconde (*θέρος – l'été*)[28], les mythes et les rituels attestent la division de l'année en trois saisons: printemps (*ἔαρ*), été (*θέρος ou ὀπώρα*) et hiver (*χειμών*). Dans les poèmes homériques aucune saison n'est strictement limitée. Le printemps se confond avec l'été. Le mot *ὀπώρα* s'applique à une partie de l'été. Il est synonyme avec *θέρος*. Plus exactement, le *ὀπώρα* sert à designer l'été – les mois de juillet, août et septembre – en tant que pleins de fruits; il s'agit précisément du fruit des arbres et des vendanges. On peut remarquer que l'automne manque de la liste des saisons, non en tant qu'époque de l'année, mais plutôt en tant qu'interlude entre l'été et l'hiver. En fait, il se trouve inséré dans le couple *theros-opora*. Eschyle et Aristophane confondent l'été et l'automne pour en faire une saison unique à laquelle ils la donnent le printemps comme prélude et l'hiver comme conclusion[29]. Pour les Grecs, l'automne n'implique pas l'idée de décadence de la nature puisque

« le grain meurt, mais dans cette mort il y a, tout en même temps, la condition de la naissance. Ce qui se succède, donc, ce sont la récolte et la semence, sans décrépitude ni décadence. […]. Une fois la récolte finie – toutes les récoltes – le cycle végétal est, lui aussi, terminé, et le cycle recommence lorsque le grain est enterré et meurt pour germer. L'été (= fruit) est suivi de l'hiver (=semence) »[30].

Il paraît, donc, que, dès l'époque archaïque, le monde grec connaissait les trois saisons[31]. Cependant, la tradition mythologique et religieuse des trois saisons coexiste, dans la vie grecque, avec la division scientifique de l'année en quatre saisons, marquées par les solstices et les équinoxes. Ce n'est qu'après la conquête romaine que se répand définitivement la division en quatre saisons: printemps (*ἔαρ*), été (*θέρος*), automne (*μετόπωρος*) et hiver (*χειμών*)[32].

Une inscription découverte à Byzance, datée de II^e^ – III^e^ siècles apr. J.-C., atteste la connaissance des quatre saisons par les Grecs du Pont Euxin: Ἀγαθῶι Δαίμονι / Ἀγαθῆι Τύχῆι / Καλῶι Καιρῶι / Ὄμβροις Ἀνέμοις / Ἔαρι Θέρει / Μετοπώρῳ / Χειμῶνι, (« Au gentil Daimon / au gentil destin / au bon temps / aux pluies, aux vents / au printemps, à l'été / à l'automne / à l'hiver [dédicace] »)[33]. Un cadran solaire découvert à Istros (daté vers la fin du IV^e^ siècle ou au plus tard, au début du III^e^ siècle

[28] Martin P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, CWK Gleerup, Lund, 1962, p. 24-25; J. A. Hild, s.v. « Horai », dans *DAGR*, III/1, (1900), p. 252.
[29] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 22.
[30] *Ibidem*, p. 23.
[31] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 21, 24; J. A. Hild, s.v. « Horai », in *DAGR*, III/1, (1900), p. 253.
[32] *Ibidem*, p. 20-21 ; Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 77 (s. v. *saisons*).
[33] Adam Lajtar, *Die Inschriften von Byzantion. Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, Band 58, Teil I, Dr. Rudolph Habelt GMBH, Bonn, 2000, nº 13, p. 42-43.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

av. J.-C.) était utilisé comme un instrument astronomique, en indiquant les solstices, la position du soleil par rapport aux constellations, le début des mois et des saisons, ce qui prouve, directement, la connaissance et l'identification des saisons de l'année par les Istriens, par l'intermédiaire des observations astronomiques[34].

La division de l'année en trois saisons ne tient pas comte du cours du soleil, mais de la succession et du moment du déroulement des travaux agricoles. Par conséquent, chaque saison ne peut pas se réduire à un nombre de mois bien déterminé. La limite entre une saison et l'autre est souvent dessinée de manière imprécise[35]. En même temps, cette triple division de l'année trouvait un parallèle dans le domaine du mythe. Les trois saisons étaient personnifiées par les trois *Heures*. Auxô incarne le temps de la germination du grain et correspond à l'hiver. Thallô est la floraison; elle symbolise le printemps, tandis que Karpô personnifie l'été riche en fruits[36].

D'après cette perspective agraire, l'hiver commençait au mois de novembre et se termine les premiers jours de mars. Il est une saison désagréable et inhospitalière. D'après le mythe, dans cette période Perséphone vit en compagnie d'Hadès et Déméter pleure son absence. Pendant toute la période de l'hiver, les défunts règnent sur les vivants. C'est le temps de labourer les champs et de semer, un temps de travail et d'attente, où le monde des morts reçoit des honneurs de la part des vivants. En Grèce, l'hiver est marqué par une série de fêtes consacrées aux semences, au monde des morts et à la germination des champs. Les rituels de ces fêtes assurent la fertilité des champs et des semences[37].

Le printemps commençait au mois de mars et durait jusqu'en mai. C'est la saison où tout fleurit et la nature se réveille à la vie. Perséphone revient sur la terre et on prévoit une saison de récolte. Les fêtes de printemps étaient dominées des rituels de purification collective, de préparation pour la moisson et d'offrande de prémices. Elles anticipaient la récolte. L'offrande des prémices constitue le centre de ces fêtes. Elle consiste au premier épi ou fruit cueilli qui était consacré à la divinité. Cette offrande est une des formes les plus simples du sacrifice et un propitiation de la divinité pour protéger la récolte, pour la rendre prospère et éviter sa perte. La caractéristique essentielle de l'offrande des prémices était: offrir aux dieux la première et la meilleure partie de la récolte pour préserver le reste du mal[38].

L'été s'étendait du mois de juin jusqu'en octobre. Il est la saison de la chaleur et de la récolte, soit qu'il s'agit de la moisson, du fruit des arbres ou de la vendange[39]. Les fêtes d'été concernaient surtout la récolte. Elles se célébraient à l'occasion de la récolte, étant dominées des rituels de purification collective et d'offrande de prémices

[34] Remus Mihai Feraru, « Nouvelles contributions à l'étude des cadrans solaires découverts dans les cités grecques de Dobroudja », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 34/2, 2008, p. 76.
[35] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 23.
[36] *Ibidem*, 24.
[37] *Ibidem*, p. 20, 23, 28, 41, 42.
[38] *Ibidem*, p. 23, 41, 53-54.
[39] *Ibidem*, p. 22, 23,

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

consacrées aux divinités en signe de remerciement pour la richesse et l'abondance de fruits[40]. (Tableau II)

Les moments qui divisent les trois saisons de l'année grecque sont les grands moments de la vie des champs, marqués d'une façon particulière par les rituels qui ont lieu au début ou à la fin d'une saison. C'est le cas des fêtes des Pyanepsies, des Anthestéries et des Thargélies célébrées dans les cités grecques milésiennes du Pont Gauche ainsi qu'à Athènes. Les colonies ouest-pontiques de Milet ont adopté le cycle de fêtes établi par la tradition milésienne, donnant sans doute la primauté au culte d'Apollon qui était par excellence le patron des fondations pontiques de Milet. Les sources épigraphiques prouvent que le culte d'Apollon a joué un rôle particulièrement important dans l'établissement du calendrier de Milet et de ses colonies du Pont Gauche. Par ailleurs, les Pyanepsies et les Thargélies étaient consacrées à Apollon. Les Anthésteries étaient célébrées en l'honneur de Dionysos. Elles sont la plus ancienne des fêtes dionysiaques. Thucydide les fait remonter à une époque antérieure à la fondation par Athènes des cités d'Ionie[41]. C'est pourquoi les Anthestéries étaient considérées comme la «fête nationale» de l'Attique et de l'Ionie[42]. Malheureusement, les rituels des trois fêtes mentionnées là-dessus ne sont attestés, d'une manière satisfaisante, qu'à Athènes.

Les trois saisons de l'année grecque sont marquées dans les cités milésiennes du Pont Gauche, ainsi qu'à Athènes, par trois fêtes très importantes dans le calendrier civique: *les Pyanepsies* célébrées au début de notre mois de novembre (qui correspondrait au mois de *Pyanépsiôn* du calendrier grec), *les Anthestéries* au début de mars (*Anthestériôn* dans le calendrier grec) et *les Thargélies* au début de mai (*Thargéliôn* dans le calendrier grec). (Tableau II)

L'existence des *Pyanepsies* aux colonies ouest-pontiques milésiennes est suggérée par celle du mois *Pyanépsiôn*. Les *Pyanepsia* (« où l'on faisait la cuisson des fèves ») étaient célébrées également à Athènes le *7* du mois de *Pyanépsiôn* (octobre/novembre) en l'honneur d'Apollon.

On peut supposer que la fête des *Pyanepsies* était célébrée à Olbia, en se fondant sur l'attestation épigraphique du mois *Pyanépsiôn*, qui se retrouve avec la variante *Κυανεψιών*, dans le calendrier olbien[43]. Laurent Dubois affirme qu'il est vraisemblable que la forme *Kyanépsiôn* – documentée à Olbia – soit fondée sur le

[40] *Ibidem*, p. 23, 28, 41-42, 53, 59-60.

[41] Thucydide II, 15 (texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1991), p. 14: καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου, ᾧ τὰ ἀρχαιότατα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶνι ὥσπερ καὶ οἱ ἀπ᾽ Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν (« [le sanctuaire] de Dionysos de Limnai, en l'honneur de qui sont instituées les plus anciennes fêtes de Dionysos, qui se font dans le mois d'Anthestérion, le douzième jour, comme c'est l'usage également, encore aujourd'hui, chez les Ioniens d'origine athénienne »).

[42] Jules Girard, s.v. « Dionysia », in *DAGR*, II/1, Paris, 1892, p. 239.

[43] *IGDOP*, n° 99, p. 160-161; N. Ehrhardt, *op. cit.* I, p. 118; II, p. 413, la note 247 = *SEG* XXX 977 c); voir aussi *IOSPE* I^2 43, l. 3; *IOlb* 42, l. 2; 75, l. 1 = *SEG* XLII, 708 : [... μηνὸς Κ]υανεψιῶνος. Le mois Πυανεψιών apparaît avec la forme Κυανεψιών à Cyzique et Céos, P. Chantraine, *op. cit.* II, p. 593 (s. v. κύαμος).

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

terme *κύανος, probablement une variante de πύανος (neutre πύανον). La forme πύανος est rendu par les lexicographes comme synonyme de κύαμος, (*fève*)[44]. Le nom du mois olbien Κυανεψιών – qui dérive du nom de fête Πυανέψια / Πυανόψια (« cuisson des fèves »)[45] – indique donc l'existence d'un couple de termes κύανος / πύανος à Milet[46], vers 650 av. J.-C., dont le premier s'est imposé dans la colonie Olbia[47].

À l'occasion des *Pyanepsies*, on offrait à Apollon un met composé à base de fèves (*πύανοι*), d'autres légumes et du miel. Il s'agit d'une offrande rituelle que les Grecs nommaient une *panspermia* dont la fève constituait l'ingrédient principal[48]. Les *Pyanepsies* tiraient leur nom d'un élément caractéristique du rituel principal de la fête: « la cuisson des fèves »[49]. C'est dans un épisode du mythe de Thésée qu'il faut trouver l'origine des *Pyanepsies* dont l'initiateur est considéré comme le héros même. Après achèvement de l'expédition contre le Minotaure de Crète, Thésée prépara un banquet à l'occasion duquel, lui et ses camarades (les jeunes gens que Thésée avait sauvé de la mort, en tuant le Minotaure), mangèrent une bouillie de fèves vouée à Apollon, auquel le héros avait promis d'être reconnaissant s'il rentrait sain et sauf de sa difficile mission[50].

Un second élément important de cette fête était le rite de *εἰρεσιώνη*. Le terme désignait un branche de laurier ou d'olivier chargée de fruits et entourée de laine qu'on portait de maison en maison par un chœur d'enfants qui quêtaient des friandises en échange de bénédictions et de souhaits favorables à la maison. Puis chaque enfant de chœur prenait une *eirésioné* chargée des fruits de sa propre récolte et la suspendait à la porte de sa maison où elle restait jusqu'à l'année suivante[51].

---

[44] Pollux VI, 61: κύαμοι οἱ καὶ πύανοι, ἀφ' ὧν καὶ τὰ πυανέψια ἡ ἑορτή, *IGDOP*, p. 164, la note 153; Hésychius a la glose πύανοι· κύαμοι καὶ πᾶν ὄσπριον, voir, Pierre Chantraine, *op. cit.* II, p. 593, (s. v. κύαμος); Montserrat Camps-Gaset, *op. cit.*, p. 95; Michel Casevitz, *art. cit.*, p. 111.

[45] P. Chantraine, *op. cit.* II, p. 593 (s. v. κύαμος).

[46] Les inscriptions milésiennes fournissent trois attestations du mois de *Pyanépsiôn*; voir *I. Milet* VI 1, 147 A, l. 11: ἱσταμένου τοῦ Πυανεψιῶνος; *I. Milet* VI 1, 148, l. 90: κ]αὶ μῆνα Πυανοψιῶνα; *I. Milet* VI 3, 1422: … σα μην(ὸς) Πυανεψιῶνος.

[47] *IGDOP*, p. 164; cf. F. Bilabel, *op. cit.*, p. 70, n. 3: « Ich schreibe so, nicht Pyanepsion, da die Kolonien diese Form als die ältere (auch in anderen ionischen Städten benützt!) nahelegen. Bezeugt ist in hellenistischer Zeit Pyanepsion und Pyanopsion; möglicherweise liegt attischer Einflub vor »; voir et N. Ehrhardt, *op. cit.* II, p. 399-400, la note 147.

[48] Athénée 648 b: ἐστὶ δέ τὸ πυάνιον, ὡς φησι Σωσίβιος, πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἡψημένη.

[49] Plutarque, *Thésée* 22, 4-5 (Paris, Les Belles Lettres, 1993), p. 30-31: ἔψησις τῶν ὀσπρίων; Ludwig Deubner, *Attische Feste*, Hildesheim, Berlin, 1966, p. 198-199.

[50] Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 666 (s. v. « Pianepsia »); on trouve l'explication du mythe relatif aux *Puanšyia* chez Plutarque, *Thésée* 22, 4-5 (Paris, Les Belles Lettres, 1993), p. 30-31; voir aussi Claude Calame, *Thésée ou l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce antique*, préface de Pierre Vidal-Naquet, 2e édition revue et corrigée, Laussanne, Payot, 1996.

[51] Salomon Reinach, s.v. « Eirésioné », dans *DAGR*, II/1, p. 497; Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 309 (s. v. « Eirésioné »).

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Les Anthestéries (*Ἀνθεστήρια* – « fêtes des fleurs »)[52] étaient célébrées à Athènes et dans le monde ionien en l'honneur de Dionysos et des morts. *Les Anthestéries* ont fourni le nom du mois *Ἀνθεστηριών*, qui apparaît très souvent dans le domaine ionien[53].

On peut déduire la célébration des *Anthestéries* à Olbia, Istros, Odessos, Apollonia Pontica et Sinope à partir de l'attestation du mois *Ἀνθεστηριών* (février/mars) dans les calendriers de ces cités[54].

La plus vieille attestation de la fête des *Anthestéries* se trouve à Olbia, avant même le début de l'époque hellénistique (première moitié du V^e^ siècle av. J. C.)[55]. Un graffiti découvert à Olbia nous fournit une attestation directe de la « fête des marmites » (*Χύτραι*), célébrée le troisième jour des *Anthestéries*[56].

À Cyzique (colonie milésienne de Propontide) la fête des *Anthestéries* avait lieu aux 12^e^ et 13^e^ jours du mois d'Anthestériôn[57]. On peut affirmer sûrement qu'à Milet – par analogie avec les dates de déroulement de la fête dans sa colonie, Cyzique – les Anthestéries étaient de même célébrées le 12 et 13 du mois d'Anthestériôn[58]. Les Anthestéries de Cyzique – et donc celles de Milet – avaient lieu comme à Athènes du 11 au 13 Anthestériôn, ce qui confirme le témoignage de Thucydide sur le caractère panionien de cette fête[59].

En ce qui concerne la date de déroulement des Anthestéries, les sources épigraphiques permettent d'établir une correspondance entre Milet et ses colonies de la côte ouest du Pont Euxin. Les Anthestéries étaient célébrées le 12 et 13 du mois d'Anthestériôn à Milet et probablement à Istros; dans cette dernière cité, le premier jour des Anthestéries coïncidait avec la célébration du jour éponyme (*ἡμέρα ἐπώνυμος*), faveur que les tribus histriennes avait accordée à leur bienfaiteur

---

[52] Le nom des Anthestéries viendrait de la couronne de fleurs que portaient alors les enfants, comme on voit sur certains vases de la fin du V^e^ siècle av. J.-C.; c'est le mot *ἄνθος*, fleur et le verbe *ἀνθεῖν*, fleurir, qui expliqueraient le nom des Anthestéries, par référence à la renaissance du monde végétal qui se produit au début du printemps. On a supposé également que le nom des Anthestéries pourrait provenir des cérémonies en l'honneur des morts, voir Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 78 (s.v. « Anthesteria »); M. Casevitz, *art. cit*., p. 110; Madeleine Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e^ siècle à la fin du III^e^ siècle avant J.-C.*, Sedes, Paris, 1992, p. 167.

[53] Denis Knoepfler, *JS*, n° 1-2, 1989, p. 33-34 et la note 47; Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906, p. 267.

[54] *IOSPE* I^2, 33, l. 2 (Olbia); *ISM* I, 58, l. 16 (Istros); *IGB* I^2, 182, l. 1 (Odessos); *IGB* I^2, 407, l. 1, (Apollonia); *SEG* XLVIII, 1097, l. 12-15 (Sinope).

[55] Voir *IGDOP*, n° 99 ; p. 161 ; *IOSPE* I^2, 33, l. 2.

[56] N Ehrhardt, *op. cit.* I, p. 170 ; II, p. 471, la note 848: OI CUTROI.

[57] Michel Sève, « Un décret de consolation à Cyzique » in *BCH* 103, 1, 1979, p. 329 : τοὺς δέ πρυτάνεις τοὺς πρυτανεύοντας τὸν μῆνα τὸν Ανθεστηριῶνα / στεφανοῦν αὐτὴν ἀνὰ πᾶν ἔ[το]ς ἐν τοῖς Ἀνθεστηρίοις τῇ δωδεκάτῃ / καὶ τῇ τρισκα[ιδ]εκάτῃ χρύσῳ στεφάνῳ…, (« les prytanes qui seront en charge au mois d'Anthestérion la couronneront d'une couronne d'or chaque année aux Anthésteries, le 12 et 13… »).

[58] Une inscription découverte à Didymes indique que la fête des *Anthestéries* durait au moins deux jours, voir A. Rehm, *Didyma II. Die Inschriften*, hrsg. von Richard Harder Berlin, 1958, 258, l. 11-13 à propos d'un prophète πεποιηκὼς, δέ καὶ θεωρία[ς] / ἐν τοῖς Ἀνθεστηρίοις ἐπὶ δύο ἡμέρας.

[59] Thucydide, II, 15 (Paris, Les Belles Lettres, 1991), p. 14.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Meniskos[60]. L'assemblée des tribus histriennes avait décidé que le 12 du mois d'Anthestériôn soit consacré chaque année en l'honneur de Meniskos qui avait manifesté sans cesse sa générosité envers les citoyens: « δεδόχθαι ταῖς φυλαῖς … ἄγε[ιν] δ[έ] αὐτοῦ καὶ ἡμέραν καθ' ἕκασ[τ]ο[ν] ἐνια[υ]τό[ν] μηνὸς Ἀνθεστηριῶνος [δ]ωδεκά[τ]η[ν] », (« plaise aux tribus de lui consacrer chaque année le douzième jour du mois d'Anthestériôn »)[61]. On ne peut savoir exactement si les Anthésteries duraient plusieurs jours dans les cités ouest-pontiques, comme la fête attique; mais la place proéminente que Dionysos occupe dans leurs panthéons peut autoriser cette hypothèse[62].

« Les fêtes des fleurs » se déroulaient à Athènes du 11 au 13 du mois d'Anthestériôn[63]. Elles étaient en même temps une fête de la nature renaissante et du vin fermenté en jarres. Le premier jour, il y a avait une cérémonie « de l'ouverture des jarres » (*πιθοιγία*) dans lesquels on gardait le vin qui devrait être offert à Dionysos. Madeleine Jost met en évidence très bien la signification « de l'ouverture des *pithoi* » : « Les jarres (*pithoi*) contenant le vin de l'automne précédent sont ouvertes et l'on boit après avoir versé des libations à Dionysos. Le rite vise à la désacralisation du vin: on lève l'interdit qui pèse sur le produit de la récolte jusqu'à l'accomplissement d'une consommation rituelle »[64].

Le deuxième jour, appelé « le jour des cruches » (*Χοές*) symbolisait l'entrée solennelle de Dionysos dans la cité; ce moment était marquée à Athènes par deux cérémonies: le concours des *Choés* et la célébration du mariage sacré (*ἱερός γάμος*) entre Dionysos et la femme de l'archonte-roi (*βασίλιννα*) qui personnifiait la cité. Un concours de beuverie avait lieu au cours duquel les fêtards buvaient le nouveau vin. « L'hiérogamie des Anthestéries a sûrement pour objectif de concourir à la fertilité et à la fécondité humaine dont Dionysos est un des garants; il signifie en même temps l'acceptation et l'intégration du dieu dans la cité »[65].

Le troisième jour se déroulait « la fête des marmites » (*Χύτραι*) appelée de cette façon à cause des marmites en terre cuite utilisées pour la préparation des légumes qui devaient être apportés en offrande à Hermès Chthonien et à Dionysos. Ce dernier jour avait un caractère funèbre et les rites effectués étaient en liaison avec le culte des morts. Des offrandes de blé et de graines bouillies (*panspermia*) en grandes marmites étaient apportées à Hermès, vénéré en tant que «psychopompe», et aux âmes des morts[66]. Hermès était le dieu médiateur entre le monde des vivants et celui de défunts. Son rapport avec le monde des morts remonte à la plus haute époque[67].

---

[60] *ISM* I, 58, l. 5-6, (II-ème siècle av. J.-C.).
[61] *ISM* I, 58, l. 15-17 ; N. Ehrhardt, *op. cit.* I, p. 123.
[62] Chiekova Dobrinka, *op. cit.*, p. 71-114.
[63] Catherine Trümpy, *ZPE* 121, 1998, p. 111.
[64] Madeleine Jost, *op. cit.*, p. 167-168; voir et Daniel Noel, « Les Anthestéries et le vin », in *Kernos*, 12, 1999, p. 129-135.
[65] *Ibidem*, p. 168-170; D. Noel, *art. cit*., p. 135; voir et J. Girard, s.v. « Dionysia », in *DAGR* II/1, Paris, 1892, p. 238.
[66] D. Noel, *art. cit*., p. 147-149.
[67] Xavier De Chutter, « La marmite et la panspermie des morts», in *Kernos*, 9, 1996, p. 340.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

On offrait de nombreux sacrifices, puis avaient lieu des concours entre les acteurs comiques. Les vainqueurs avaient le droit de participer aux représentations dramatiques organisées à l'occasion des Grandes Dionysies[68].

Les *Thargélies* sont une fête typiquement ionienne célébrée à Athènes ainsi que dans plusieurs cités d'Ionie. Pendant le mois de *Thargéliôn* (qui correspondrait à mi-mai – mi-juin), à Milet et dans ses colonies ouest-pontiques, étaient célébrés les *Thargélies* (*Θαργήλια*) consacrés à Apollon *Thargèlios*. Les *Thargélia* sont attestées dans le règlement de culte des *Molpes* de Milet: ἐς μολπῶν ἡ πόλις διδοῖ Ταργηλίοισιν ἱερ(ῆι)ον τέλειον[69].

Sur un vase de type attique découvert à Olbia, – daté du deuxième quart du V^e^ siècle av. J.-C – donné en offrande à Appolon, le nom du dieu est accompagné par quatre épiclèses qui représentent « les différentes facettes de la personnalité divine d'Apollon à Olbia »[70]. L'épiclèse *Θαργήλιος* est ici attestée pour la première fois; c'est elle qui indique tout particulièrement le dieu honoré lors des *Targélies*. Sur ce même vase sont également gravées les quatre lettres A Z M Θ, qui ont été interprétées par les premiers éditeurs de l'inscription comme une abréviation de la formule (ἐν τῇ) α (καὶ) ζ μ(ηνὸς) Θ(αργηλιῶνος), « le premier et le septième jour du mois de *Thargéliôn* »[71]; cela signifie que le premier et le septième jour du mois *Thargéliôn* auraient été les dates où se déroulaient les *Thargélies* à Olbia ; c'est à cette occasion que le vase a été donné en offrande à Apollon[72]. On peut supposer également la célébration des *Thargélies* à Olbia en se fondant sur l'attestation épigraphique du mois *Thargéliôn* dans la liste des mois du calendrier olbien[73]. Ainsi, à Olbia on trouve

[68] J. Girard, s.v. « Dionysia », in *DAGR* II/1, Paris, 1892, p. 239.

[69] *I. Milet* I, p. 168, nº 133 = Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* I, Paris, 1955, 50, l. 20 = A. Rehm, *Inschriften von Milet*, Bd.1, Heft 3: *Das Delphinion in Milet*, Berlin, G. Reimer, Walter de Gruyter, 1914, 3, 133, l. 20. Le collège religieux des Molpes administrait le culte d'Apollon *Delphinios* à Milet et très probablement à Olbia, voir Stella Georgoudi, « La procession chantante des Molpes de Milet », in Pierre Brulé et Christophe Vendries (éds.), *Chanter les dieux: musique et religions dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes de colloque du 16, 17 et 18 decembre, 1999, Rennes et Lorient, Rennes, PUR, 2001, p. 158-159; E. Graf, « Das Kollegium der Molpoi von Olbia », in *Museum Helveticum* 31, 1974, p. 209-215; pour les Thargélies à Milet, voir et M. P. Nilsson, *op. cit.*, (*Griechische Feste...*), p. 109-110 et la note 3.

[70] *SEG* XXX, 977 a): Ἀπόλλ(ωνι) Δηλφινί(ωι), (sic) Ἰατροῖ Θαργηλί(ωι), Λυκεί(ωι) Ἀνδόκιδος (sic); *IGDOP* n° 99, p. 161-162.

[71] *IGDOP* n° 99, p. 161-162 = *SEG* XXX, 977 a).

[72] C'est à l'appui de cette interprétation qu'on peut offrir deux exemples semblables, bien qu'assez tardifs; ainsi, sur un bol mégarien découvert à Milet et datant de basse époque hellénistique figurent les lettres ΜΗΘΑ qui abrégeraient la formule μη(νὸς) Θα(ργηλιῶνος); de même à Milet, à l'époque flavienne, on rencontre la formule : μη(νὸς) Τι(βερίου) λ; cf. Mădălina Dana, *Culture et mobilité dans le Pont-Euxin. Approche régionale de la vie culturelle des cités grecques*, Scripta Antiqua 37, Ausonius, Bordeaux, 2011, p. 75; cf. Laurent Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Librairie Droz, Genève, 1996, p. 163, qui affirme: « ces abréviations de date sont pourtant trop tardives pour être alléguées comme explications pour les quatre lettres A Z M Q de la vieille dédicace d'Olbia »; N. Ehrhardt, *op. cit.*, II, p. 399, note 142 et p. 418, note 309.

[73] *IGDOP*, nº 99, p. 160-161; N. Ehrhardt, *op. cit.* I, p. 118 et 413, note 147; *SEG* XXX 977, c).

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

l'ensemble *mois* (*Θαργηλιών*) – *fête* (*Θαργήλια*) – *épiclèse* (*Θαργήλιος*) rattachés au culte d'Apollon *Thargélios*.

Quant à Istros, le document de référence pour la fête des *Thargèlia* a une probable origine histrienne, mais encore incertaine. Il s'agit d'un décret honorifique pour un architecte de Byzance honoré d'une couronne d'or dans le théâtre d'Istros pendant la fête des *Thargèlia*: „στεφ[α]νῶσαι αὐτὸν χρυσῶι στεφάνωι το[ῖς] Θαργηλίοις ἐν τῶι θεάτρωι"[74]. On apprend également que le bénéficiaire du décret était invité à participer au rituel des ξένια qui s'accomplissait dans le temple d'Apollon pour les étrangers honorés par la cité[75]. Dans une autre inscription, le nom de la fête n'est que le résultat d'une conjecture[76].

Les documents épigraphiques nous fournissent les renseignements les plus nombreuses sur l'accomplissement des *Thargélies* dans la cité d'Athènes. Les *Thargélies* athéniennes se déroulaient en deux jours, le 6 et le 7 du mois *Thargèliôn* et étaient dédiées à Apollon et Artémis[77]. Elles avaient un caractère purificateur et de célébration des premières récoltes dont les prémices étaient offerts à Apollon, divinité centrale de la fête. Le premier jour de la fête était consacré à la purification de la cité par le rituel cathartique dit des *φαρμακοί* (« remèdes »). À cette occasion, à Éphèse, Athènes et, très probablement, dans les cités ionniennes du Pont Gauche, deux personnes – représentant les hommes et les femmes de la cité – l'une portant un collier de figues noires et l'autre, un collier de figues blanches, étaient chassées de la cité, après qu'elles avaient été, au préalable, poussées et frappées avec des plantes sacrées (branches de figuier et glanes d'oignon) lors d'une procession rituelle autour de la ville[78]. Dans ce cas, les deux personnes jouaient le rôle de *pharmakoi*. Elles étaient censées prendre sur elles toutes les souillures de la cité à mesure qu'elles la traversaient. On les bannissait ensuite de la cité pour éloigner de façon définitive les impuretés dont elles étaient chargées, devenant ainsi des *boucs émissaires*. D'habitude comme

[74] *ISM* I 65, l. 28-30.

[75] *ISM* I 65, l. 42-43: καλέσαι δέ αὐτὸν καὶ ἐπὶ ξέν[ια] / [εἰς] τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος; Dobrinka Chiekova, *op. cit.*, p. 44-45.

[76] *ISM* I 25, l. 2-5 : [- - - - - ἐπαινέσαι] αὐτὸ[ν] / [ἐπὶ τούτοις καὶ στεφανῶσ]αι χρυσῶ[ι] / [στεφάνωι τοῖς Θαργηλίοις (?) ἐ]ν τῶι θε/[άτρωι- - - - - - - -]; la restitution de cette inscription a été faite d'après *ISM* I 65, l. 29-30.

[77] Dans la Grèce de l'epoque historique, le sixième jour de chaque mois était consacré à Artémis, alors que le septième était régulierement dédié à Apollon. Hérodote, *Histoires* VI, 57 (trad. par Ph.-E.-Legrand Paris, Les Belles Lettres, 1992), affirme que, à Sparte, le premier et le septième jour du mois sont consacrés à Apollon; Catherine Trümpy, *ZPE*, 121, 1998, p. 109, 112; L. Deubner, *op. cit.*, p. 179.

[78] Chez les Grecs, le figuier représentait l'arbre sacré d'Hermès et surtout, de Dionysos, auquel on attribuait le mérite de l'avoir donné aux gens. Le figuier était le symbole de la fertilité. En même temps, il avait un caractère purificateur. D'habitude, les cités touchées par des épidémies apportaient en offrande des figues pour obtenir la guérison. De même, l'oignon favorisait la fertilité. Anna Ferrari, *op. cit.,* p. 185, 776 (s. v. *oignon*, *figuier*).

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

pharmakoi on choisissait deux hommes disgraciés, plutôt laids et pauvres ou coupables de crimes, ces disgrâces ou fautes rendant le rite plus efficace[79].

Le rituel du *pharmakos,* ce *bouc émissaire* qui s'assumait toutes les impuretés et les coulpes de la cité, occupait une place centrale au cadre des rituels célébrés le premier jour de la fête. Le rituel avait un double but. D'une part, il faisait s'éloigner la contamination et les dangers de toutes sortes qui auraient pu menacer le cité et les champs, d'autre part, il se constituait en véritable offrande, nécessaire symboliquement pour attirer la grâce divine en vue d'obtenir une bonne et riche moisson[80].

Le deuxième jour des *Thargeliés* – le 7 du Thargèliôn – était destiné au *thargélos* offert à Apollon. Ce jour là on faisait l'offrande du *thargélos* (les prémices des fruits que donne la terre et surtout des pains faits d'épis pas encore mûrs) en l'honneur d'Apollon, destiné à assurer une bonne récolte et la protection du dieu pour la maturation de produits cultivés[81]. On cuisait ensemble dans une même marmite les prémices de toutes les céréales qui commençaient à mûrir. Par ailleurs, les *Thargélies* prennent le nom du rite dit du *θάργηλος*, le mot qui désigne à la fois le pain fait d'épis pas encore mûrs ou une marmite remplie de fruits ou de graines, symbole de fertilité[82].

Les cérémonies du 7 Thargéliôn comportaient une procession religieuse et un *agôn* organisés à Athènes par le premier archonte. Il y avait des concours à caractère musical auxquels participaient des chœurs d'hommes et d'enfants aux frais des chorèges[83]. Par comparaison avec Athènes, le caractère musical des manifestations organisées à cette occasion peut être supposé à Istros; il est possible que les hymnodes, qui étaient actifs dans le sanctuaire d'Apollon et qui exerçaient leur art en son honneur, aient participé aux concours musicaux[84]. C'est à cette occasion qu'avait lieu au théâtre la proclamation des décrets honorifiques en l'honneur des bienfaiteurs de la cité, comme le prouvent les inscriptions d'Istros[85].

Malgré la diversité apparente de leurs rituels, les trois fêtes mentionnées là-dessus présentent des points communs et des traits qui les rapprochent étroitement. Les Pyanepsies marquent la fin de l'été et le début de l'hiver. Les Anthestéries soulignent la fin de l'hiver et le début du printemps, tandis que les Thargélies annoncent l'arrivée de

---

[79] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 54-55; 60-61; Madeleine Jost, *op. cit.*, p. 164-165; L. Deubner, *op. cit.*, p. 179-180. À ma connaissance, le rite du *pharmakos* est attesté seulement à Massalia (Marseille, au sud de France), voir F. Salviat, *art. cit*., (« Sur la religion de Marseille grecque »), p. 145; M. P. Nilsson, *op. cit.*, (*Griechische Feste...*), p. 109, les notes 1 et 2.

[80] *Ibidem*, p. 55-56.

[81] *Ibidem*, p. 60-61; Madeleine Jost, *op. cit.*, p. 165; Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 800 (s. v. «Targelia»).

[82] Pierre Chantraine, *op. cit.*, II (1970), p. 423, (s. v. « Θαργήλια »).

[83] Emil Cahen, s. v. « Thargelia », in *DAGR*, V/1, p. 176-177; Madeleine Jost, *op. cit.*, p. 164-165; Anna Ferrari, *op. cit.*, p. 801 (s. v. « Targelia »).

[84] Une confraternité d'hymnodes associée au culte d'Apollon (*Μολποί*), est attestée à Milet et à Olbia; Stella Georgoudi, « La procession chantante des Molpes de Milet », in Pierre Brulé et Christophe Vendries (éds.), *Chanter les dieux: musique et religions dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes de colloque du 16, 17 et 18 decembre, 1999, Rennes et Lorient, Rennes, PUR, 2001, p. 178-179; *IGDOP*, n° 2, p. 6-7.

[85] *ISM* I, 25, 65.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

l'été, après le saison printanière. Donc, les trois fêtes ont un caractère de limite entre deux saisons.

Partant de l'idée que les rapports entre de l'homme et du sacré sont exposés et garanties par les croyances de l'homme et que ces croyances sont mises en pratique par l'entremise des rituels, je me propose d'examiner les rituels des trois fêtes que je viens d'évoquer, mettant en évidence leurs ressemblances et réitérations qui permettent de les mettre en rapport et d'établir leur caractère de charnière entre les trois saisons de l'année.

La *panspermia* désigne l'offrande rituelle consacrée à Apollon, à l'occasion des Pyanepsies, dont les fèves constituaient les ingrédients principaux. Dans le monde grec, la fève avait une double connotation. D'une part, elle se rapportait au monde des morts, d'autre part, aux rituels qui assuraient la fertilité de la terre. Les fèves étaient considérées comme une nourriture propre aux morts. Selon J. Lydus, « des fèves étaient jetées sur les tombeaux pour le salut des hommes »[86]. L'offrande de panspermie était un vieux rite de fertilité adressée aux morts. L'offrande d'une panspermie lors des fêtes des Pyanepsies, a pour fonction le lent mûrissement des fruits de la terre. Xavier de Chutter expose clairement la signification de l'offrande de panspermie offerte à Apollon, à l'occasion des Pyanepsies:

> « Les morts ont le pouvoir de favoriser la fertilité du sol: enfouis sur la terre, ils participent à la vie de la terre. En leur offrant les produits de la céréaliculture sous la forme primitive d'une panspermie, les vivants attendent d'eux qu'ils leur retournent en abondance ces mêmes produits »[87].

Donc, les défunts qui sont confies au sein de la terre contribuent, à leur tour, à la vie et à la reproduction des fruits de la terre, en assurant ainsi l'alimentation des êtres vivants. La terre des morts devient également source de vie. D'ailleurs, Hippocrate affirme dans son traité *Des songes* que « des morts viennent les nourritures, les croissances, et les germes »[88]. Cicéron raconte que, d'après une tradition ancienne, les Athéniens semaient des céréales sur la tombe où ils venaient d'ensevelir un mort[89]. Donc, les défunts sont ceux qui garantissent l'abondance de la moisson. Ils doivent veiller au succès de la prochaine récolte[90].

Par sa signification de fête des morts, Les Pyanepsies s'enchaînent avec les Anthestéries, où les défunts ont également un rôle très important. « La fête des marmites » qui avait lieu le troisième jour des Anthestéries (le 13 du mois Anthestérion), était précisément consacrée aux défunts. Elle tire son nom des *Chytrai*,

---

[86] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 96; Xavier De Chutter, *art. cit*., p. 343 et la note 62.
[87] Xavier De Chutter, *art. cit*., p. 344.
[88] Hippocrate, *Des songes*, VI, 658: ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις καὶ σπέρματα γίγνονται. (http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/songes.htm, consulté le 22 août 2014).
[89] Cicéron, *Lois* II, 63, *apud*, Xavier De Chutter, *art. cit*., p. 344 et la note 66.
[90] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 97.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

dans lesquels était cuite une bouillie de céréales offerte aux ancêtres. Selon Théopompe, le jour des marmites commémorait l'époque mythique où les hommes rescapés du déluge avaient fondés ce rite en honneur des disparus. Les survivants honoraient leurs morts en sacrifiant à Hermès Chthonien une marmite de toutes sortes de graines (*χύτραν πανσπερμίας*…)[91]. En ce cas, « on a donc affaire à une offrande propitiatoire adressée à Hermès Chthonien en faveur des défunts »[92].

Pendant le troisième jour d'Anthestéries – *Chytres* – les esprits des morts revenaient sur la terre et il fallait prendre des mesures pour s'en protéger. Le jour des Chytres était déclaré *μιαρὰ ἡμέρα* (*jour impur*). Les temples restaient fermés pendant toute la journée puisque les esprits des morts (*Keres*) circulaient dans la cité d'après ce qu'on peut déduire du cri rituel final: Θύραζε Κῆρες οὐκέτ' Ἀνθεστήρια, (« Dehors les Kères, les Anthestéries sont finies »)[93]. On leur offrait une offrande de la *panspermia* qui a une signification semblable à celle des Pyanepsies. Le cri rituel qui proclame la fin de la fête d'Anthestéries « ne se rapporte pas seulement au jour concret des Chytres, mais elle s'étend, plus largement, à une période qui a commencé avec la panspermie des Pyanepsies. Les Pyanepsies et les Anthestéries, l'une au début, l'autre à la fin de l'hiver, signifient, donc le souvenir et les honneurs dus aux morts qui deviennent les garants de la vie »[94].

Par leur liaison avec le monde des morts, les Anthestéries signifient le point final de l'hiver. En même temps, elles représentent le début du printemps, puisqu'elles introduisent quelques éléments qui seront repris lors des fêtes des Thargélies. Si le troisième jour des Anthestéries était consacré aux défunts, les deux premiers étaient consacrés à une célébration rituelle du printemps, à l'ouverture des jarres contenant le vin nouveau et à l'arrivée de Dionysos dans la cité.

Le deuxième jour des Anthestéries, celui de *Choès*, on goûte au vin nouveau. Mais, ce jour n'a rien en commun avec l'usage habituel de la célébration du vin nouveau. « La fête des Choès » se déroulait dans une ambiance d'angoisse et de deuil et non dans une atmosphère de joie. On célébrait un banquet où les convives buvaient en silence et isolément. Le jour était qualifié *μιαρὰ ἡμέρα* (*jour impur*). Un légende étiologique expliquait cette pratique:

« Quand Oreste, taché du sang de sa mère, courait sur toute la terre poursuivi par les Érinyes, Athènes ne pouvait pas lui refuser l'accueil, de peur de commettre une grave faute de manque d'hospitalité, mais l'étranger, un meurtrier, ne pouvait pas s'asseoir à la table de ses hôtes et partager leur nourriture, parce qu'ils auraient également partagé son meurtre. Les Athéniens trouvent une solution: ils offrent leur hospitalité à Oreste, mais les citoyens s'enferment chez eux et refusent de partager le repas avec lui »[95].

[91] D. Noel, *art. cit*., p. 147-148.
[92] Xavier de Chutter, *art. cit*., p. 340.
[93] L. Deubner, *op. cit.*, p. 113; D. Noel, *art. cit*., p. 150.
[94] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 99-100.
[95] Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 947-960, *apud*, Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 100 et la note 46.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

L'état de souillure criminelle d'Oreste contamine toute la cité. Le jour des Choes est néfaste. Les sanctuaires sont fermés. Le banquet des Athéniens était perçu comme la négation même du *symposion*. En plus du silence imposé aux convives, le vin n'est pas tiré d'un cratère commun, de sorte que chacun de convives est assuré de ne pas boire le même vin qu'Oreste[96].

C'est pendant ce banquet que le vin nouveau est goûté par les convives. En ce sens, on peut dire que les Anthestéries ont un certain caractère de fêtes de prémices du vin fermenté. Elles avaient lieu au début du printemps parce que, à la différence du blé ou des autres fruits qui peuvent être consommés ou transformés dès leur cueillette, le vin a besoin d'un procès d'élaboration plus long. L'ouverture des *pithoi* du premier jour des Anthestéries concerne le vin produit par la vendange de l'automne précédent. C'est donc pour cela que le vin a une fête différente des fêtes des vendanges qui sont des fêtes de récolte et non du vin fermenté[97].

Donc, l'impureté du jour des Choès se rapporte aux fêtes de prémices et de récolte. Dans les rituels au sujet de la récolte, c'est la purification collective qui est caractéristique. Le rituel du *pharmakos*, qui occupait un place centrale dans le cadre des Thargélies, assurait la purification collective de la cité. La souillure (*miasma*) qui domine la cité pendant le jour des Choès représente l'impureté que les Thargélies auront à purifier par le rituel cathartique du *pharmakos*. Tandis que les Anthestéries marquent la souillure et l'impureté qui s'étendent sur la cité, les Thargélies marquent la pureté collective. Après sa purification, la cité était prêt à recevoir les moissons. Donc, les Anthestéries représentent le passage d'une saison à l'autre. Elles s'enchaînent tant avec les Pyanepsies, par l'offrande aux défunts, qu'avec les Thargélies, par l'impureté qui sera purifiée[98].

Les Thargélies marquent le début de l'été. Les premiers fruits de la terre étaient offerts à Apollon pour désacraliser – comme dans tout rituel de prémices – la récolte et en assurer l'abondance. Le deuxième jour des Thargélies on faisait l'offrande du *thargélos* qui était une sorte de *panspermie* propre aux Pyanepsies. L'offrande du *thargélos* lors des fêtes apolliniennes des Thargélies a pour fonction de favoriser le lent mûrissement des fruits de la terre[99].

En conclusion, à partir des ressemblances constatés, les saisons se relient, rituellement, par ces trois fêtes, à double penchant, qui prennent leur pleine valeur lorsqu'elles sont compris globalement et non pas de manière individuelle et isolée. Le rituel de *panspermie* et celui du *thargélos* célébrés lors des Pyanepsies et des Thargélies sont très archaïques. Ils ont également de bonnes chances d'avoir déjà existé en tout cas à l'époque mycénienne. L'ancienneté de ces fêtes est aussi suggérée par le fait qu'on les célébrait partout en Grèce. Toujours, à titre d'exemple de fêtes présentant un aspect très archaïque, mentionnons les Pyanopsies à l'occasion desquelles on

[96] Scholie à Aristophane, *Acharniens*, v. 961, *apud*, D. Noel, *art. cit*., p. 136-137 et la note 68.
[97] Montserrat Camps-Gasset, *op. cit.*, p. 101.
[98] *Ibidem*, p. 102.
[99] *Ibidem*, p. 103.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

mangeait une bouillie de fèves. Il est évident que cette sorte de bouillie devait constituer la nourriture quotidienne d'un grand nombre de Grecs. On pourrait dire que les Pyanopsies semblent commémorer un état de culture primitive précédant les sacrifices sanglants.

3. Le sacré dans la religion dionysiaque de Callatis

Le culte de Dionysos occupait une place prépondérante dans le panthéon de Callatis. La plupart des documents qui atteste le culte dionysiaque à Callatis, émanent d'une association de culte très active, désignée comme *βακχικὸς θίασος* [100]. Le thiase callatien a promulgué plusieurs décrets, s'échelonnant du IV[e] siècle av. J.- C. au I[er] siècle ap. J.- C., qui mettent en évidence la célébration des mystères dionysiaques. Mais, à la différence des thiases « traditionnels » ou d'autres sortes de thiases « privés » de l'époque hellénistique, le thiase callatien a un caractère publique[101].

Les inscriptions callatiennes nous fournissent des renseignements sur les édifices de culte consacrés à Dionysos. Un règlement sacré datant du II[e] siècle av. J. C. atteste le *Δασυλλιεῖον*, le sanctuaire du Dionysios *Δασσύλιος* situé très probablement en dehors de la ville[102]. Le sanctuaire tire son nom de *Δασσύλιος* (« le poilu ») l'épiclèse d'origine mégaro-béotiennne de Dionysos[103].

Vers la fin du III[e] siècle av. J. C., le thiase a érigé un nouveau temple à Dionysos (*νάος*), à la suite de l'organisation d'une souscription[104]. À l'époque de Tibère, le *naos* a été muni d'une enceinte à l'entrée monumentale. Un fois pourvu d'un enclos, l'ancien temple devient donc, un *sanctuaire* (*ἱερόν*) qui est mentionné comme l'endroit par excellence pour l'exposition des décrets du thiase callatien[105]. Dans un autre décret émanant du thiase callatien, le même temple est désigné par le terme *μυχός* (grotte)[106]. Certainement, il n'est pas question d'une grotte naturelle aménagée afin d'abriter des cérémonies bachiques. Il est plus que probable que le temple du dieu extatique imitait la grotte dionysiaque prête à abriter des cérémonies accompagnées de mystères[107].

---

[100] *ISM* III, 45, l. 3-4.
[101] *ISM* III, (*Étude introductive*), p. 98.
[102] *ISM* III, 47, l. 6-8; Alexandru Avram, *BCH* 119, 1995, p. 252.
[103] Alexandru Avram, *BCH* 119, 1995, p. 244-246.
[104] *ISM* III, 35, l. 4-5.
[105] *ISM* III, 46, l. 5-8; l. 17-18.
[106] *ISM* III, 44, l. 42.
[107] *ISM* III, (*Introduction*), p. 100; 122-123; Dobrinka Chiekova, *op. cit.*, p. 99-100. Dans son mémoire, «L'antre dans les mystères de Dionysos », in *Rediconti della Pontificia Academia di Archeologia*, 33, 1960, p. 107-127, Pierre Boyancé lançait l'idée que l'antre n'était pas seul lieu de refuge pour certaines cérémonies bachiques, mais le sanctuaire même. L'accomplissement des rites dans une sanctuaire-grotte est un élément intrinsèque des mystères bachiques, *apud*, *ISM* III, 44 (commentaire Alexandru Avram), p. 327-328; en ce sens, voir et Anne-Françoise Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, I, Zurich, 2003, p. 151-155; D. M. Pippidi, «Nouveaux documents sur le culte de Dionysos à Callatis», in *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire*, Éds. Academiei – Adolf M. Hakkert B. V., București, Amsterdam, 1975, p. 142-149.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

L'existence, à Callatis, d'un culte public du dieu de la vigne n'est pas douteuse non plus. Les documents épigraphiques attestent la célébration d'une fête publique consacrée à Dionysos. Il s'agit des *τὰ Διονύσια τὰ ξενικὰ* qui étaient célébrées au mois *Lykeios*. Le nom de la fête avait été interprété comme « fête en l'honneur de Dionysos, spécialement réservée aux étrangers »[108] ou comme « die 'fremden' Dionysien in Kallatis »[109]. D. M. Pippidi a démontré qu'il s'agissait d'une fête dont la particularité consistait en rituels qui célébraient l'invitation du dieu à un banquet sacré (*ξενισμός*)[110]. Les inscriptions attestent dans nombreux endroits du monde grec les fêtes au cours de lesquels les divinités étaient conviées aux banquets sacrés organisés en leur honneur. Ces fêtes s'appellent *Θεοξένια* [111]. Le banquet auquel on les invite exige en effet, chez les divinités invitées, une bienveillance particulière: on suppose leur acceptation et leur présence même parmi les convives; on sollicite leur épiphanie. C'est dans la mesure où les dieux veulent bien admettre cette sorte de communion qu'on les vénère[112]. À l'occasion de ces fêtes,

> « des tables étaient dressées, où les mets étaient offerts de la même manière qu'aux banquets des humains, quand ils n'étaient pas brûlés en l'honneur de l'hôte invisible (n.n. du dieu) non sans abandonner aux croyants de quoi se repaître après que les immortels eussent pris leur part »[113].

De telles fêtes périodiques sont attestées à Paros, à Tenos et à Akragas. Une fête semblable à celle de Callatis était célébrée en l'honneur de Dionysos dans l'île d'Andros, où – d'après Pausanias et Pline l'Ancien – à l'époque de la visite de dieu une certaine source proche du temple répandait de l'eau au goût de vin[114].

Pour les Grecs, au cœur des rites propitiatoires demeure toujours le sacrifice sanglant, la *thusia* (θυσία). Il consiste en la consécration d'une victime animale aux dieux dans divers buts: cathartiques, prophylactiques ou de remerciement. Le sacrifice comporte la mise à mort d'une victime, généralement animale, par des rites précis, suivie d'un partage entre destinataires divins et destinateurs humains. Cet acte est central dans la vie des Grecs car il organise les rapports entre les hommes et les dieux dans la cité[115].

---

[108] Andrei Aricescu, « Notă asupra unui decret elenistic inedit din Muzeul regional de arheologie Dobrogea », in *Studii Clasice*, V, 1963, p. 315-317.

[109] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Die Hellenistische und Römische Zeit*, II, deuxième édition, C. H. Beck' sche Verlagsbuchhandlung, München, 1960, p. 358, la note 5.

[110] D. M. Pippidi, *art. cit*., p. 139-140; cf. A. J. Festugière, *Grèce. Religion*, in Maxime Gorce et Pierre Mortier, (éds.), *Histoire générale des religions*, II, Paris, 1944, p. 400, la note 44.

[111] Hesychios, s.v. Θεοξένια· κοινὴ ἑορτὴ πᾶσι τοῖς θεοῖς *apud* D. M. Pippidi, *art. cit*. p. 140, la note 12.

[112] François Salviat, « Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV[e] siècle av. J.-C. » in *BCH* 82, 1958, p. 256.

[113] D. M. Pippidi, *art. cit*. p. 140.

[114] *Ibidem*, p. 141 et la note 22.

[115] Jean-Pierre Vernant, *op. cit.,* p. 60-62 ; 64-65 (*Mit şi religie în Grecia antică*).

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Pour mettre en évidence l'importance du sacrifice dans le cadre des rites grecs, je me propose d'analyser un règlement sacré découvert à Callatis (II^e siècle av. J.-C.) et gravé sur une plaque de marbre. Le document nous fournit des renseignements précieux sur les sacrifices offerts à Dionysos et le partage des victimes immolées à l'occasion des différentes fêtes célébrées par le thiase bachique de Callatis. Ainsi, le douzième jour du mois *Dionysios,* on sacrifiait à Dionysos une chèvre dont la peau, la tête et les jambes étaient déposées dans le sanctuaire nommé *Dasyllieion*. L'une des cuisses de la chèvre était déposée sur la table (sacrée), tandis que la viande était distribuée à la cité: Διονυσίου δυωδεκάτ[αι· Διονύσωι αἶγα ? τὸ μέν] / σκέλος ἐπὶ τράπεζαν [παρατίθησι *e.g.* ὁ ἱαρεύς ἐκ τοῦ] / πυρὸς τὰ δ᾽ ἄλλα κρέα τ[ᾶς πόλιος· τοῦ δέ αἰγὸς ? δέρ]/μα σὺν τᾶι κεφαλᾶι καὶ τ[οῖς ποσὶν …….] / ἐν τῶι Δασυλλιείωι· (« Le 12^e 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 Dasylliée ».)[116]. Les offrandes déposées sur la table sacrée revenaient au dieu qui devait être présent lors des rituels. Le dieu était « invité » aux sacrifices qui avaient lieu devant la statue qui le représentait (*ἄγαλμα*)[117]. C'est seulement à une époque moins reculée que cet usage aurait été abandonné en faveur d'une « invitation » du prêtre au repas sacré. Les offrandes destinées à la table sacrée – qui étaient donc, « la portion du dieu » – revenaient toujours au prêtre qui a présidé à la cérémonie[118].

La viande de la victime sacrifiée était distribuée aux citoyens. Généralement, la part non comestible des victimes, composée d'os et de graisse, était accordée aux dieux, tandis que les viandes grillées revenaient aux hommes.

« Ce partage inégal de la victime immolée apparaît comme l'expression de la distance entre les hommes et les dieux. Ceux-ci cautionnent cette fête de la consommation carnée dans la mesure où les hommes, en mangeant les morceaux comestibles, reconnaissent leur infériorité de mortels et confirment leur soumission à leur égard. Le sacrifice apparaît comme un échange, une communication entre ces deux catégories »[119].

Le règlement prévoit la déposition de la peau, de la tête et des jambes de l'animal immolé dans le sanctuaire du Dionysos (*Dasyllieion*). Cette prescription fait allusion aux anciens rites de chasse, destinés à assurer le succès des chasseurs et l'abondance du

[116] *ISM* III, 47, l. 2-6 (la traduction de l'inscription appartient à Alexandru Avram).

[117] Le *agalma* est par excellence la statue divine antropomorphe par opposition avec la représentation d'un être humain (*eikon*), voir Gaëlle Deschodt, « Modes de figuration des dieux en Grèce ancienne. Le cas du sacrifice », in *Images Re-vues* [En ligne], 8, 2011, p. 2-3, consulté le 22 août 2014 ; URL: http://imagesrevues.revues.org/502.

[118] Alexandru Avram, *BCH* 119, 1995, p. 249; voir et J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 61 (*Mit şi religie în Grecia antică*).

[119] Jean-Pierre Vernant, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant *et alii*, *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, Paris, 1979, p. 38-44, *apud* Gaëlle Deschodt, *Images Re-vues* [En ligne], 8, 2011, p. 2, la note 5.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

gibier. Il s'agit d'un rituel dont le but consistait dans la « recomposition » de l'animal sacrifié sur le fond d'une soi-disant « comédie de l'innocence » pendant laquelle, l'homme qui a sacrifié l'animal s'efforçait à redonner à sa victime un aspect semblable à celui que l'animal aurait connu de son vivant et à l'offrir sous cette forme aux dieux[120].

On peut comprendre que, lors du sacrifice offert à Dionysos, l'accès au *Dasyllieion*, le sanctuaire du dieu, était réservé à des initiés (*νεόβακχοι* et *μύσται*); *lex sacra* interdit aux femmes des thiasites, à leurs enfants, ainsi qu'aux autres non-initiés à prendre part au sacrifice: τῶν [δέ 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[έ τοῖς] / [τε ἑαυτῶν παισὶ ? καὶ τοῖς ἄλλοι]ς ἀτελέσ[τοις]·, (« Aucun des thiasites ici présents (?), qu'il soit néophyte ou bien adorateur déjà initié (?) qui se dirige vers le Dasylliée ne… (L'accès ?) est interdit à leurs femmes, ainsi qu'à leurs enfants et aux autres non-initiés »)[121]. On peut constater que le thiase bachique à Callatis était fermé aux femmes, à la différence de nombreux thiases du monde grec où les femmes avaient le droit d'initier et comptaient parmi les degrés supérieurs des thiasites[122]. Dans certains cas les femmes pouvaient assister aux sacrifices; elles accomplissaient parfois des sacrifices sanglants. Le règlement callatien prévoit l'exclusion des femmes du sacrifice et de la distribution de la viande. Bien que le sacrifice sanglant était en Grèce ancienne, en règle générale, une affaire d'hommes, l'exclusion des femmes du sacrifice, stipulée par certaines lois sacrées, devrait mettre en relation avec le caractère exclusif du culte en question et avec le type du groupe des gens qui le pratique[123].

Le même règlement sacré stipulait le sacrifice d'un bouc en l'honneur de Dionysos et à une date non-précisée, mais ultérieure au douzième jour du mois *Dionysios*: [*mensis dies* Διονύσωι τ]ράγον πρ[ατή]/[νιον· .....]ν καὶ διαιρ[εῖ...] (« Le … du mois … : on sacrifie à Dionysos un bouc non âgé….et on partage…»)[124]. Selon Alexandru Avram, il est possible que le sacrifice du bouc ait eu lieu à l'occasion des fêtes locales *Agrionia*[125].

Conclusions

Les documents épigraphiques analysés prouvent que le *sacré* imprègne toutes les formes de la vie officielle et privée des cités grecques du Pont Gauche. Dans les cités ouest-pontiques, le sacré s'articule en deux directions divergentes, quoique non opposées.

D'un côté, les inscriptions de Callatis attestent la « territorialisation » du sacré. Les inscriptions du thiase callatien appellent *νάος* (*naos*) le temple consacré à Dionysos

[120] *ISM* III, (*Étude Introductive*), p. 99; Alexandru Avram, *BCH* 119, 1995, p. 250-251.
[121] *ISM* III, 47, l. 6-10 (la traduction de l'inscription appartient à Alexandru Avram).
[122] Par exemple à Tomis est attesté « le thiase sacré de Pasô », *ISM* II, 120.
[123] Chiekova Dobrinka, *op. cit.*, p. 102-103.
[124] *ISM* III, 47, l. 11-12 (la traduction de l'inscription appartient à Alexandru Avram).
[125] Alexandru Avram, *BCH* 119, 1995, p. 247-248.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

vers la fin du III[e] siècle av. J.- C., ensuite *ἱερόν* (*hieron - sanctuaire*), dès qu'il est pourvu d'un enclos à entrée monumentale.

D'un autre côté, les calendriers des cités grecques du Pont Gauche portent en soi le sacré. Les fêtes religieuses consacrées aux divinités vénérées dans les cités grecques représentaient des repères fondamentaux pour l'organisation de leurs calendriers. Les fêtes publiques et privées qui ont comme des éléments essentiels les offrandes alimentaires et les rites sacrificiels, assurent donc la bonne marche des relations entre les hommes et le sacré. Ces relations peuvent aussi être altérées et perturbés, dès que les hommes envahissent l'espace du sacré, violent ses privilèges ou enfreignent les normes divines qui règlent l'ordre social. L'expérience grecque du sacré oscille entre « contamination » (*miasma*) et «purification» (*katharsis*). Celui qui subit une contamination ne peut avoir accès au sacré dans les pratiques rituelles, et doit être banni de sa communauté, qui autrement risquerait d'être contaminée. On trouve un rappel de cette situation dans le rituel très ancien du *pharmakos*, propre aux fêtes des Thargélies célébrées dans les cités ouest-pontiques ioniennes et à Athènes. Ce rituel assurait la purification collective de la cité. La souillure (*miasma*) qui dominait la cité pendant le deuxième jour des Anthestéries représentait l'impureté que les Thargélies auront à purifier par le rituel cathartique du *pharmakos*.

Les trois saisons (l'hiver, le printemps et l'été) se relient, rituellement, par les trois fêtes importantes de l'année grecque: les Pyanopsies, les Targélies et les Anthestéries. En cas de ces fêtes c'est un élément caractéristique du rituel de la fête qui est responsable de son nom. Tel est le cas des *Pyanopsia*, où l'on faisait la cuisson des fèves (*πύανοι*), des *Anthestéries*, (la fête des fleurs et des réjouissances générales et en même temps la fête du vin) et des *Thargélia* qui prennent le nom du rite dit du *thargélos*. Donc, la plupart des fêtes célébrées dans les colonies pontiques milésiennes sont liées aux travaux agricoles.

Le sacrifice sanglant constitue la pièce centrale du culte et l'élément dont la présence est indispensable à tous les niveaux de la vie collective de la cité grecque. Cette réalité est prouvée par les inscriptions de Callatis qui nous fournissent des renseignements sur les sacrifices offerts à Dionysos et le partage des victimes immolées à l'occasion des différentes fêtes célébrées par le thiase dionysiaque callatien. Le *thysia* illustre l'étroit imbrication du sacré et du profane dans les cités grecques du Pont Gauche. Un trait fondamental du sacrifice c'est qu'il est indissociablement pour les dieux une pieuse offrande, et pour les hommes, un repas de fête. Le cérémonial sacrificiel se terminait avec un banquet sacré qui était une occasion de célébrer le bon état des rapports entre les hommes et les dieux, ce qui indique une inscription de Callatis. En sacrifiant une victime, l'homme grec institue et maintient avec la divinité un contact sans lequel son existence, abandonnée à elle-même, s'effondrerait, vide de sens. Ce contact n'est pas un communion entre l'homme et le dieu mais exprime plutôt la distance immense qui sépare mortels et immortels. On ne mange pas le dieu, même sous forme symbolique, pour s'identifier à lui et participer à sa force, mais les hommes consomment seulement une victime animale qui est adressée aux dieux.

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Le Pont-Euxin a constitué une région mythique, un creuset dans lequel se sont mêlés différents cultes et croyances religieuses. Notre étude offre une perspective fascinante sur la religion dans cette région périphérique du monde grec.

Liste des abréviations

BCH Bulletin de correspondance hellénique, Paris, 1877-

CIG Corpus Inscriptionum Graecarum, I-IV, Berlin, 1828-1877

CIRB V.V. Struve, *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani* (*Korpus Bosporskikh nadpisej*), Moscou-Leningrad, 1965

DAGR Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, sous la direction de Charles Daremberg et Edmond Saglio, Paris, 1877-1929

IGB I^2 G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, I², Sofia, 1970

IGDOP Laurent Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, 1996

I. Milet P. Herrmann, *Milet VI. Inschriften von Milet*, I, Berlin-New York, 1997; P. Herrmann, *Milet VI. Inschriften von Milet*, II, Berlin-New York, 1998; P. Herrmann, W. Günther, N. Ehrhardt, *Milet VI. Inschriften von Milet*, III, Berlin-New York, 2006

IOlb T. N. Knipovič, E. I. Levi, *Inscriptiones Olbiae*, (*Nadpisii Ol'vii*), 1917–1965, Leningrad, 1968

IOSPE I^2 B. Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et latinae*, I^2 : *Inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae*, Saint Pétersbourg, 1914, (réimpr. Hildesheim, 1965)

I. Sinope I David H. French, *The Inscriptions of Sinope* I, Bonn, 2004 (IK 64)

ISM Inscriptiones Scythiae Minoris, [D. M. Pippidi I: *Histria și împrejurimile (Istros et les alentours)*, Bucarest, 1983 ; I. Stoian II: *Tomis și teritoriul său (Tomi et son territoire)*, Bucarest, 1987; A. Avram III: *Callatis et son territoire*, Bucarest-Paris, 1999]

JS Journal de savants, Paris, 1900-

RE Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft, ed. A Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Ziegler, Stuttgart

REG Revue des Études Grecques, Paris, 1888-

SEG Supplementum epigraphicum Graecum, Leyde (puis Amsterdam), 1923-

Syll.^{3} *Sylloge inscriptionum Graecarum*, éd. W. Dittenberger, nouvelle éd. par F. Hiller von Gaertringen, Leipzig, 1915-1920^3

ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Köln, 1967-

Bibliographie

Sources littéraires

Hérodote, *Histoires* VI, trad. par Ph.-E.-Legrand Paris, Les Belles Lettres, 1992

Hésiode, *Travaux et Jours*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1993

Hippocrate, *Du regime. Livre quatrième ou Des songes*, in http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/songes.htm

Plutarque, *Thésée-Romulus – Lycurgue-Numa*, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1993

Thucydide, *La guerre du Péloponnese*, livre II, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1991

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Sources épigraphiques

Lajtar, Adam, *Die Inschriften von Byzantion. Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, Band 58, Teil I, Dr. Rudolph Habelt GMBH, Bonn, 2000

Rehm, A., *Inschriften von Milet*, Bd.1, Heft 3: *Das Delphinion in Milet*, Berlin, G. Reimer, Walter de Gruyter, 1914

Rehm, A., *Didyma II. Die Inschriften*, hrsg. von Richard Harder Berlin, 1958

Sokolowski, Fr., *Lois sacrées de l'Asie Mineure* I, Paris, 1955

Ouvrages, études et articles

Aricescu, Andrei, « Notă asupra unui decret elenistic inedit din Muzeul regional de arheologie Dobrogea », in *Studii Clasice*, V, 1963, p. 315-317

Avram, Alexandru, « Un règlement sacré de Callatis », in *Bulletin de correspondance hellénique* 119, 1995, p. 235-252

Bilabel, F., *Die ionische Kolonisation. Untersuchungen über die Gründungen der Ioner, deren staatliche und kultliche Organisation und Beziehungen zu den Mutterstädten*, Philologus, Suppl. 14, 1, Leipzig, 1920

Boyancé, Pierre, « L'antre dans les mystères de Dionysos », in *Rediconti della Pontificia Academia di Archeologia*, 33, 1960, p. 107-127

Caillois, Roger, *Omul și sacrul*, traduit du français par Dan Petrescu, Éds. Nemira, București, 1997

Calame, Claude, *Thésée ou l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce antique*, préface de Pierre Vidal-Naquet, 2e édition revue et corrigée, Laussanne, Payot, 1996

Camps-Gasset, Montserrat, *L'Année des Grecs. La Fête et Le Mythe*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 530, 1994

Casabona, Jean, *Recherche sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Publications des Annales de la Faculté de Lettre, N. S. n° 56), Éds. Ophrys, Aix-en-Provence, 1966

Casevitz, Michel, « Temples et sanctuaires, ce qu'on apprend la lexicologie », in G. Roux (éd.), *Temples et sanctuaires. Séminaires de recherche de Lyon*, 1981/1983, Lyon, 1984, p. 85-87

Casevitz, Michel, « Le vocabulaire agricole dans le calendrier grec », dans *Rites et rythmes agraires*, séminaire de recherche sous la direction de Marie-Claire Cauvin (collection de *Travaux de la Maison de l'Orient* n° 20), GDR Maison de l'Orient Méditerranéen, Lyon, 1991, p. 109-112

Chamoux, François, *Civilizația greacă în epocile arhaică și clasică*, vol. I, traduction et avant-propos par Mihai Gramatopol, Éds. Meridiane, Bucureşti, 1985

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, I-IV, ouvrage publié avec le concours du Centre de la Recherche Scientifique, Éds. Klincksieck, Paris, 1968, 1970, 1974, 1977, 1979

Chiekova, Dobrinka, *Cultes et vie religieuse des cités grecques du Pont Gauche (VII^{e} – I^{er} siècles avant J.-C.)*, Bern, Peter Lang, 2008

Dana, Mădălina*, Culture et mobilité dans le Pont-Euxin. Approche régionale de la vie culturelle des cités grecques*, Scripta Antiqua 37, Ausonius, Bordeaux, 2011

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

De Chutter, Xavier, « La marmite et la panspermie des morts», dans *Kernos*, 9, 1996, p. 333-345
Deschodt, Gaëlle, « Modes de figuration des dieux en Grèce ancienne. Le cas du sacrifice », in *Images Re-vues* [En ligne], 8, 2011, p. 1-21
Deubner, Ludwig, *Attische Feste*, Hildesheim, Berlin, 1966
Ehrhardt, Norbert, *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen* I-II, deuxième édition, Frankfurt am Main, Bern, New-York, 1988
Festugière, A. J., *Grèce. Religion*, in Maxime Gorce et Pierre Mortier, (éds.), *Histoire générale des religions*, II, Paris, 1944
Feraru, Remus Mihai, « Nouvelles contributions à l'étude des cadrans solaires découverts dans les cités grecques de Dobroudja », in *Dialogues d'histoire ancienne*, 34/2, 2008, p. 65-80
Ferrari, Anna, *Dicționar de mitologie greacă și romană*, traduction par Dragoș Cojocaru, Emanuela Stoleriu, Dana Zămosteanu, Éds. Polirom, Iași, 2003
Georgoudi, Stella, « La procession chantante des Molpes de Milet », in Pierre Brulé et Christophe Vendries (éds.), *Chanter les dieux: musique et religions dans l'Antiquité grecque et romaine*, Actes de colloque du 16, 17 et 18 decembre, 1999, Rennes et Lorient, Rennes, PUR, 2001, p. 150-175
Graf, E. « Das Kollegium der Molpoi von Olbia », in *Museum Helveticum* 31, 1974, p. 209-215
Knoepfler, Denis, « Le calendrier des Chalcidiens de Thrace. Essai de mise au point sur la liste et l'ordre des mois eubéens », in *Journal de savants*, n° 1-2, 1989, p. 23-59
Jost, Madeleine, *Aspects de la vie religieuse en Grèce du début du V^e^ siècle à la fin du III^e^ siècle avant J.-C.*, Sedes, Paris, 1992
Motte, André, « L'expression du sacré dans la religion grecque », in Julien Ries (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Centre d'histoire des religions (Collection *Homo religiosus*, 3), Louvain-la-Neuve, 1986, p. 109-256
Nilsson, Martin P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906
Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion. Die Hellenistische und Römische Zeit*, II, deuxième édition, C. H. Beck' sche Verlagsbuchhandlung, München, 1960
Nilsson, Martin P., *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, CWK Gleerup, Lund, 1962
Noel, Daniel, « Les Anthestéries et le vin », in *Kernos*, 12, 1999, p. 125-152
Pippidi, D. M., *Scythica Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire*, Éds. Academiei – Adolf M. Hakkert B. V., Bucureşti, Amsterdam, 1975
Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traduit de l'italien par Roxana Utale, Éds. Polirom, Iași, 2000
Salviat, François, « Une nouvelle loi thasienne: institutions judiciaires et fêtes religieuses à la fin du IV^e^ siècle av. J.-C. » in *Bulletin de correspondance hellénique* 82, 1958, p. 193-267
Salviat, François, « Sur la religion de Marseille grecque » in: Bats Michel et alii (éds.), *Marseille grecque et la Gaule. Études Massaliètes* 3, Aix-en-Provence, 1992, p. 142-150
Sève, Michel, « Un décret de consolation à Cyzique » in *Bulletin de correspondance hellénique*, 103, 1, 1979, p. 327-359

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Trümpy, Catherine, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997

Trümpy, Catherine, « Les fondements religieux des calendriers grecs » in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (éds.) *Représentations du temps dans les religions*, Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège, 2003, p. 221-233

Vernant, Jean-Pierre, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant *et alii* (éds.), *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, Paris, 1979, p. 38-44

Vernant, Jean-Pierre, (coord.), *L'homme grec*, Éditions du Seuil, Paris, 1993

Vernant, Jean-Pierre, *Mit și religie în Grecia antică*, traduction et avant-propos par Mihai Gramatopol, București, Ed. Meridiane, 1995

Tableau I: Calendriers des cités milésiennes du Pont Gauche, d'Athènes et calendrier actuel

Calendrier des cités milésiennes du Pont Gauche	*Calendrier d'Athènes*	*Calendrier actuel*
Tauréôn	Mounichiôn	*avril - mai*
Thargéliôn	Thargéliôn	*mai - juin*
Kalamaiôn	Skirophoriôn	*juin - juillet*
Panémos	Hékatombaiôn	*juillet - août*
Métageitniôn	Métageitniôn	*août - septembre*
Boédromiôn	Boédromiôn	*septembre- octobre*
Pyanépsiôn	Pyanépsiôn	*octobre- novembre*
Apaturéôn	Maimaktériôn	novembre-décembre
Poseidéôn	Posidéôn	décembre-janvier
Lénaiôn	Gaméliôn	*janvier-février*
Anthestériôn	Anthestériôn	*février - mars*
Artémisiôn	Élaphéboliôn	*mars - avril*

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)

Tableau II : La succession des mois et fêtes en fonction des saisons de l'année grecque

Saisons	*Calendrier des cités milésiennes du Pont Gauche*	*Fêtes attestés dans les cités milésiennes du Pont Gauche*	*Calendrier d'Athènes*	*Fêtes athéniennes*	*Calendrier actuel*
Hiver	7. Pyanépsiôn	*Pyanepsia* (*Πυανέψια*) *7 du Pyanépsiôn*	4. Pyanépsiôn	Pyanepsia *7 du Pyanépsiôn*	*octobre-novembre*
	8. Apaturéôn	Apatouria (*Ἀπατούρια*)	5. Maimaktériôn	Maimakteria	novembre-décembre
	9. Poseidéôn	Posidéia (*Ποσιδεία*)	6. Posidéôn	Posidéia *8 du Posidéôn*	décembre-janvier
	10. Lénaiôn	*Lénaia* (*Λήναια*)	7. Gaméliôn	*Lénaia 12-19 du Gaméliôn*	*janvier-février*
Printemps	11. Anthestériôn	*Anthestéria* (*Ἀνθεστήρια*) *12-13 du Anthestériôn*	8. Anthestériôn	Anthestéria *11-13 du Anthestériôn*	*février - mars*
	12. Artémisiôn	Dionysia ta Megala	9. Élaphéboliôn	Dionysia ta Megala *8/10 - 13/16 du Élaphéboliôn*	*mars - avril*
	1. Tauréôn	*Tauréa (Ταύρεα) 12-20 du Tauréôn*	10. Mounichiôn	Mounichia	*avril - mai*
Été (Theros)	2. Thargéliôn	*Thargélia* (*Θαργήλια*) *1 et 7 du Thargéliôn*	11. Thargéliôn	Thargélia *6-7 du Thargéliôn*	*mai - juin*
	3. Kalamaiôn	Kalamaia (*Καλαμαῖα*)	12. Skirophoriôn	Skirophoria	*juin - juillet*
Été (Opora)	4. Panémos	-	1. Hékatombaiôn	Hékatombaia	*juillet - août*
	5. Métageitniôn	*Métageitnia* (*Μεταγείτνια*)	2. Métageitniôn	Métageitnia	*août – sept.*
	6. Boédromiôn	*Boédromia* (*Βοηδρόμια*) *6 du Boédromiôn*	3. Boédromiôn	Boédromia *6 du Boédromiôn*	*septembre-octobre*

BDD-A3941 © 2014 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 17:14:42 UTC)