

ANAXANDROS

ZOE PETRE*

Keywords: Song-culture, colonization, "Homeric funerals", Achilles, Euxine, Istros, Sinope.

Abstract: While preparing to restart the exploration of the ancient Greek city of Istros, interrupted by the First World War, Vasile Pârvan wrote an inaugural lecture for his course about Attic Drama in 1920 imitating a Platonic dialogue, *Anaxandros*, between three noble citizens of Istros. Following in a way his example, the paper tries to imagine more than it is usually allowed, aiming to restore a possible cultic and cultural dimension in the life of the archaic polis. The first part identifies a possible foundation story, illustrated both at Sinope and at Istros by the early silver coins with a sea-eagle capturing a dolphin; the second develops the implications of four spectacular tumuli of the VIth c. BCE which contain evidence of human sacrifices reminding the Homeric description of Patroclus' funeral.

Cuvinte-cheie: „Song-culture”, colonizare, „funeralii homerice”, Ahile, Euxin, Istros, Sinope.

Rezumat: În timp ce se pregătea să reia cercetările de teren de la Histria, întrerupte din cauza Primului Război Mondial, Vasile Pârvan a publicat în 1920 o lecție introductivă la cursul său despre Drama Atică. Intitulată *Anaxandros*, lecția imita un dialog platonian între trei nobili cetățeni ai Istros-ului. Urmându-i întrucâtva exemplul, studiul încearcă să imagineze în mai mare măsură decât este îngăduit de obicei, urmărind să refacă posibile dimensiuni de cult și cultură în viața cetății arhaice. Prima parte identifică o posibilă legendă de întemeiere, ilustrată atât la Sinope, cât și la Istros, de monedele timpurii de argint cu efigia „vulturului de mare cu peștele în gheare” pe revers; a doua parte dezvoltă implicațiile celor patru tumuli din sec. VI î.Chr. care conțin urme de sacrificii umane amintind de descrierea homerică a funeraliilor lui Patroclos.

Les fouilles d'Histria, inaugurées par Pârvan il y a cent ans, en 1914, ont été interrompues assez vite, en 1916, lors de l'entrée de la Roumanie en guerre, et n'ont été reprises que cinq ans plus tard. Entre temps, Vasile Pârvan n'avait pourtant pas interrompu sa réflexion autour des divers aspects résultant de ses découvertes. Ainsi, le 21 mai 1919, il présentait à l'Académie Roumaine le mémoire intitulé *Pensées autour du monde et de la vie chez les Gréco-Romains du Pont gauche*, où il évoquait

un monument provenant d'Apollonia du Pont, la stèle d'Anaxandros, pour étayer sa thèse sur *la parfaite unité d'âme* entre la Grèce métropolitaine et l'hellénité pontique, ou, avec les mots de Pârvan, *le Sud sobre dans son héroïsme et le Nord simple dans sa sérénité modeste et pauvre*¹.

Quelques mois plus tard, le 3 novembre 1920, Pârvan inaugurait à l'Université de Bucarest un cours consacré à l'origine du drame antique en lisant devant son auditoire fasciné un «dialogue platonicien» intitulé *Anaxandros*². Le lien entre les deux textes de Pârvan est clair : le premier prend son point de départ d'une inscription provenant d'Apollonia du Pont, cité voisine et souvent alliée de celle d'Istros ; celle-ci est la ville des trois interlocuteurs du dialogue «à la manière de Platon», dont l'éponyme porte le nom du titulaire de l'inscription honorifique apolloniate. Callicratès, Théoxenos, ainsi qu'Anaxandros lui-même, ne sont pas des Athéniens contemporains de Socrate, mais des notables de la cité pontique d'Istros, réunis à la sortie du théâtre pour un débat sur la tragédie. *La nuit tombait. Sortant du théâtre, Anaxandros se rapprocha de Théoxenos et de Callicratès : «il y a douze ans depuis que j'ai composé pour Apollon, le protecteur de notre cité, le Péan de nos victoires contre les Scythes. Venez à la tour d'Aristagoras dès que la lune deviendra maîtresse de la nuit... »*

Quelques heures plus tard, Anaxandros ouvre le ban du dialogue des notables historiens réunis «au clair de la lune», en disant : *J'ai aujourd'hui écouté derechef Antigone. Je suis parti du théâtre triste, mais léger et serein. Il me semble être moi-même une ombre, méditant, aux Champs Elysées, à la vanité de la vie des mortels...* Le nom d'Anaxandros n'est pas attesté à Istros, à l'encontre des trois autres,

¹ Pârvan 1919.

² Pârvan 1920.

* Emeritus professor, Université de Bucarest, e-mail : zoe.petre@gmail.com.

Théoxenos, Callicratès et Aristagoras, qui ont été sans doute des personnages réels de tout premier rang à de diverses époques de l'histoire de la cité ; des personnages bien connus du temps de Pârvan déjà en tant que dédicants – un premier Théoxenos fils d'Hippolochos dédiant une statue à Apollon Ietros, ainsi qu'un neveu homonyme, qui consacrait, lui, conjointement à son frère, un sanctuaire au même dieu³, ou bien Callicratès fils de Callicratès, dédiant un relief aux Dioscures⁴. Aristagoras enfin, constructeur éponyme de la tour, est sans doute Aristagoras, fils d'Apatourios, le bénéficiaire d'un décret honorifique célèbre à juste titre⁵.

Inutile de continuer cette enquête sur le rapport entre le dialogue de Pârvan et l'histoire, car ce n'est pas là qu'on peut retrouver le sens de son texte, mais bien, en quelque sorte comme chez Platon, dans la libre utilisation des noms propres attestés par les sources ou des éléments historiques connus – le culte d'Apollon, les guerres contre les Scythes, la grande tour de l'enceinte de la cité – pour recréer, avec une parfaite indifférence pour la chronologie, un échange d'idées et des «formes de l'histoire».

A ce titre, la démarche de l'*Anaxandros* est singulière et mériterait peut-être de ne pas le rester tout à fait. Certes, nous ne sommes pas conviés à ce volume anniversaire pour composer, à la manière de Pârvan, des pastiches de Platon – ou, plus modestement, d'Athénée. Mais il est temps, à mon avis, de nous arrêter, nous aussi, ne fut-ce qu'un instant, pour essayer d'imaginer, en deçà des inscriptions et au-delà des maigres informations des textes littéraires ou des complexes stratigraphies d'Histria grecque ou romaine, ce que pouvait être dans son vécu – quotidien ou bien festif – la vie de ces Grecs pontiques dont les fouilles de Pârvan ont commencé à mettre au jour les vestiges il y a cent ans.

D'une certaine manière, j'ai tenté déjà de le faire pour un aspect des plus importants de l'histoire archaïque de la cité, à savoir le *sumposion*, que j'ai évoqué dans une étude dédiée à mon regretté collègue et ami Alexandru Suceveanu⁶. A la fin de ce texte, j'écrivais, il y a quatre ans déjà : *De toute évidence, nous ne disposons pas d'une masse de*

preuves palpables et péremptoires nous permettant de déduire la présence des banquets archaïques à Istros dans tous les détails de leur riche contexte culturel et politique. Il n'est pas pourtant impensable d'imaginer ici ce qui est effectivement attesté ailleurs, et ceci d'autant plus que, comme jadis Cuvier pour la sarigue du Gypse de Montmartre, nous disposons de quelques fossiles qui nous invitent à reconstituer l'animal tout entier. Je vais tenter aujourd'hui de continuer la reconstitution de la vie culturelle de la cité d'Istros pendant les premiers siècles de son existence, en n'oubliant pas le caractère tout à fait hypothétique, voire spéculatif, de mes propositions. En suivant en quelque sorte, et avec beaucoup de prudence, l'exemple de Pârvan, j'assume le risque *d'imaginer ici ce qui est effectivement attesté ailleurs*, afin de surprendre au moins quelques fragments de ce que pouvait être la vie culturelle et religieuse de la cité⁷.

Pârvan assumait déjà, il y a presque cent ans, le risque d'imaginer le péan célébrant une victoire contre les Scythes ou la reprise de l'*Antigone* au théâtre dont il avait découvert les fauteuils en pierre encastrés dans le mur de l'enceinte du III^e siècle de l'ère chrétienne. Pendant cet interlude des premières années de l'après-guerre, où il se préparait sans doute à reprendre les fouilles d'Histria avec leur poids de *realia* et leur devoir d'exactitude, il osait imaginer, devant un auditoire transi, des expériences culturelles, philosophiques et musicales dont seuls des infimes *membra disiecta* suggéraient les éventuels contours. Suivre cet exemple aujourd'hui, avec toute la prudence de rigueur, me semble d'autant plus nécessaire que, surtout pendant les dernières décennies, l'ensemble de nos représentations au sujet de la vie des cités, particulièrement à l'époque archaïque et classique, a été effectivement révolutionné suite à l'approfondissement de la réflexion concernant le caractère oral et performatif de ce qu'on appelle de façon plutôt inertielle «la culture» des cités grecques, et qui s'avère être en fait une dimension essentielle de leur existence.

Ce qu'on nomme de plus en plus souvent la *Song-Culture*⁸ de l'âge archaïque, ce fonds

³ ISM I, 144; 169. Sauf exception, je ne reprends pas dans les notes la bibliographie des inscriptions histriennes, dûment discutée dans le corpus Pippidi.

⁴ ISM I, 112.

⁵ ISM I, 54.

⁶ Petre 2010.

⁷ Ma tâche est beaucoup plus aisée aujourd'hui après la parution du beau livre de Madalina Dana, *Culture et mobilité dans le Pont Euxin*, Bordeaux-Paris 2011 ; de toute évidence, Mme Dana devait, surtout dans ce qu'était à l'origine une thèse de doctorat, limiter, sans indulgence aucune, la place des hypothèses.

⁸ L'expression appartient à l'origine à John Herington (1985), qui désignait ainsi un horizon **antérieur** à l'essor de la poésie

poétique et sonore, fait de récitations, récitatifs, paeans et hymnes, épithalames ou lamentations funéraires, chœurs civiques célébrant les dieux et les héros des cités, grandes ou petites - est à tel point inscrit dans ce qu'on pourrait appeler l'ADN de la vie des cités qu'il nous est impossible de reconstituer aujourd'hui leur histoire sans cet effort d'imagination que Pârvan nous proposait jadis. L'histoire des cités grecques, tant métropolitaines que périphériques, doit être reconstituée non seulement en essayant d'identifier leurs rapports avec les autres cités ou bien avec les sociétés autochtones, leur commerce ou leurs guerres, mais aussi leurs fêtes, leurs chœurs, leurs banquets. Assurément, le caractère imaginaire ou tout au plus vraisemblable de ces possibles reconstitutions ne doit jamais être perdu de vue. Mais une vision moins aride, plus sonore et colorée, de l'hellénité pontique me semble s'imposer - et me tente trop, du moins en ce moment anniversaire, pour ne pas proposer au lecteur ces exercices d'imagination.

Oracles et récits de fondation

Parmi les oracles «coloniaux» provenant de la tradition delphique il n'y a pas de témoignage concernant les fondations milésiennes du Pont Euxin. Il est cependant presque impossible de croire qu'aucune de ces fondations si anciennes et hasardeuses qui affrontaient la mer «Inhospitalière» n'ait été sanctionnée par un oracle. L'hypothèse d'une alternative à Delphes - de la consultation d'oracles ioniens pour les colonies ioniennes, à commencer avec l'oracle de Didymes - est la plus plausible, bien que parmi les textes provenant de ce sanctuaire il n'y ait aucun oracle de fondation. On pourrait éventuellement supposer que la trahison de Didyme ait provoqué une épuration *a posteriori* de sa tradition, mais on est tenu à de simples spéculations.

Même s'il y a en général peu de traces d'oracles de fondation pour les *apoikiai* pontiques, et aucune pour Istros - car on ne dispose d'aucune information écrite concernant des oracles qui auraient ordonné aux Milésiens d'envoyer une expédition coloniale aux bouches du Danube - il y a néanmoins, à mon avis, peu de chances pour que cette absence soit autre chose qu'une lacune de notre documentation. C'est d'ailleurs ce que nous laisse entendre

Hérodote nous racontant les malheurs que Dorieus avait subi en initiant à la hâte son expédition coloniale, *sans consulter l'oracle de Delphes pour savoir en quel pays la fonder, et sans rien faire d'autre de ce qui est de règle - ta nomizomena - en pareil cas*⁹.

En dehors d'Istros, on peut retrouver pourtant des traditions de fondation dans l'aire pontique, parfois assez riches, comme c'est le cas notamment pour Sinope. Ces traditions ont fait l'objet assez souvent d'analyses savantes ; tout récemment leur examen a été repris, notamment par J. F. Hind, David Braund, Askold Ivantchik et Madalina Dana¹⁰. Les sources antiques font état de non moins de trois traditions différentes concernant la fondation de Sinope, la plus importante faisant d'Autolykos le héros fondateur de la cité, mais deux autres variantes assez bien représentées désignent soit une nymphe, soit une Amazone comme éponyme de la cité. Selon une tradition qu'Askold Ivantchik appelle «livresque» - mais on peut se demander quelle tradition parvenue jusqu'à nous ne l'est pas ?¹¹ - la nymphe Sinope, fille du fleuve béotien Asopos, aurait été enlevée par Zeus et transportée en Asie Mineure, sur les bords du Pont Euxin, là où des colons milésiens s'établiront par la suite.

Il est peut-être significatif de signaler par ailleurs que les sources les plus détaillées concernant la nymphe Sinope et son rôle dans la fondation de la cité qui a hérité de son nom sont précisément celles évoquant le grand voyage pontique de Jason, c'est-à-dire Apollonius de Rhodes et Valerius Flaccus. Au II^e chant des *Argonautiques*, on trouve une tradition reprise par la suite par de nombreux auteurs : *Le soleil lançait ses premiers rayons, lorsqu'ils doublèrent le promontoire Carambis. Obligés alors de reprendre la rame, ils avancèrent tout ce jour et la nuit suivante, le long d'une côte immense, après laquelle est le pays des Assyriens où ils abordèrent. La belle Sinope, fille du fleuve Asopos, y fut autrefois transportée par Zeus qui, pour gagner son amour, promit de lui accorder ce qui lui plairait davantage. La nymphe, trompant les espérances du dieu, lui demanda de conserver sa virginité. Par un semblable artifice, elle éluda les poursuites d'Apollon et du fleuve Halys, et jamais aucun mortel ne put jouir de ses faveurs*¹². Il est

⁹ Hérodote, 5. 42.2 ; v. Dougherty 1992 ; ead. 1993, p. 21-46.

¹⁰ Ivantchik 1997, 1998, 2005 ; Braund 2010 ; Dana 2007.

¹¹ Ivantchik 2005.

¹² Apollonius de Rhodes, *Argonautiques*, 2, 946-954, traduit par J.-J.-A. Caussin, <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/apollonius/livre2.htm#25a>; Valerius Flaccus, *Arg.* 5, 109-112 reprend pratiquement la même histoire.

épique ; adoptée par de nombreux auteurs récents, elle sert maintenant à évoquer l'ensemble de la *mousikè*, omniprésente à l'âge archaïque, en désignant tout particulièrement la production orale et performative de cet âge - sauf mention explicite, les dates mentionnées appartiennent à l'ère payenne.

pourtant à signaler que dans le même passage Apollonius, suivi comme d'habitude par Flaccus, fait allusion à Héraclès et évoque les Amazones, suggérant ainsi que les trois récits de fondation formaient déjà un seul complexe mythique lié aux origines de la cité de Sinope, du moins à l'âge hellénistique.

Rien de tel pour Istros. Il y a pourtant une source ancienne, bien connue au demeurant, qui pourrait nous mettre sur la voie d'un récit de fondation. Il s'agit des monnaies en argent frappées à Histria vers le milieu du V^e siècle, figurant à l'avert deux mystérieuses têtes en tête-bêche et au revers l'aigle marin enserrant en ses griffes un dauphin. A partir des similitudes frappantes de cette figuration histrienne avec les drachmes de Sinope et, plus tard, d'Olbia pontique, John Hind a émis l'hypothèse d'un présage qu'il mettait en rapport avec le sanctuaire de Zeus Ourios situé à l'entrée du Pont Euxin ; le sanctuaire aurait ordonné aux deux cités, auxquelles se joignait un peu plus tard la cité d'Olbia, peut-être sous la forme d'un jeu de mots oraculaire, d'instituer le culte de cette hypostase de Zeus¹³.



Mon hypothèse ne reprend que partiellement ces points de vue ; ce que je propose c'est, d'abord, d'examiner les effigies monétaires de Sinope et d'Istros, voire d'Olbia Pontique, en tant que témoignage d'un même événement, ainsi que de regarder l'avert et le revers de ces monnaies en tant qu'épisodes d'un même récit. Ce que je suppose, c'est qu'une tradition locale – authentique ou inventée, peu importe à ce point – ait fait état d'un oracle adressé aux *apoikoi* milésiens, leur enjoignant de fonder simultanément deux cités jumelles.

D'après Hérodote, en effet, Sinope et Istros étaient symétriques par rapport à la mer Noire : *l'Istros ...se jette dans le Pont Euxin à l'endroit où les colons de Milet ont fondé la cité d'Istros*, écrit-il, et il enchaîne un peu plus loin : *Et Sinope se*

¹³ Hind 1976; id. 2007.

*trouve en face de l'embouchure de l'Istros*¹⁴. Hérodote organise l'espace, comme on le sait bien, par rapport aux deux grands fleuves, le Danube en Europe et le Nil en Égypte¹⁵, et situe la fondation d'Istros par rapport au Danube, et celle de Sinope par rapport au Nil. Il n'est pas impossible de penser qu'il avait pu recueillir aussi sur place, c'est-à-dire à Sinope – car il n'est jamais arrivé aux bouches du Danube – une tradition se fondant sur la disposition symétrique des deux cités, au sud et à l'ouest de la Mer Noire.

Avec ou sans cette géographie à demi imaginaire, on peut présumer une tradition évoquant un énoncé oraculaire qui enjoignait aux Milésiens d'envoyer **deux** expéditions coloniales dans deux directions symétriques et inverses, et devant s'arrêter chacune là où serait visible un aigle marin enserrant un dauphin dans ses griffes. On pourrait même aller plus loin en supposant que le point d'arrivée était peut-être désigné par une devinette ou une énigme, par exemple utilisant le qualificatif fréquent de l'aigle, *roi des cieux*, correspondant au dauphin – *roi de l'espace marin* et fixant le lieu de la fondation «là où le roi des cieux vaincra le roi des eaux marines»¹⁶. Ou, pourquoi pas, en nommant les deux dieux, Zeus et Poséidon, que l'aigle et le dauphin symbolisaient, dans une prescription du type, e.g. «là où Poséidon sera vaincu par Zeus.» La sagacité des oikistes était souvent mise à l'épreuve par ce genre de prévisions énigmatiques, du moins si l'on se fie à la tradition littéraire des fondations coloniales¹⁷.

Un rapport presque similaire est d'ailleurs attesté pour les effigies monétaires de deux autres cités dont une, au moins, se situe dans la même aire pontique : il s'agit d'Abdère et de sa métropole, Téos, qui frappent simultanément des monnaies portant le même griffon sur le revers. A. J. Graham suppose qu'il s'agit là aussi d'émissions concertées¹⁸.

Chacun des deux groupes pouvait être encouragé ainsi à fonder une cité portant le nom d'une divinité

¹⁴ Hérodote, 2.26, cf. 2.33–34.

¹⁵ Hartog 2001.

¹⁶ Le statut « royal » de l'aigle est amplement attesté par les textes anciens, mais son rapport avec le dauphin n'est évoqué que rarement : Pindare, *Pyth.* 2.51 ; *Ném.* 6.64–66 ; v. Krotty 1982, p. 7, en citant Slater 1969, p. 126. ; pour les occurrences dans les textes, v. Wentworth Thompson 1936 et Pollard 1977.

¹⁷ Pour les récits de fondation, v. surtout Dougherty 1993, p. 24–41.

¹⁸ Kraay 1976, p. 35, 152; pl. 53, 893–5, cité Graham 1991, p.176-178.

fluviale protectrice des fleuves avoisinants : la nymphe Sinope au sud¹⁹ et le dieu fleuve Istros²⁰ au nord – d'où les effigies de l'avvers de chaque série monétaire. L'identification de la nymphe sur les monnaies sinopéennes n'a jamais fait problème, mais il est bien difficile de trancher sans hésitation au sujet des deux têtes de l'avvers des drachmes d'Istros. Personnellement, je serais tentée de revenir à la première hypothèse, formulée d'abord par Isaac Vossius au XVIII^e siècle²¹, qui y voyait les deux branches attribuées par l'imaginaire géographique des Anciens au fleuve Istros, l'une se déversant dans le Pont Euxin, l'autre – dans la mer Adriatique. Je le pense surtout parce que les deux têtes sont identiques, suggérant deux entités égales – ce qui n'est pas le cas si on les identifie comme le Pont et l'Istros, par exemple.

Une tradition bien représentée, notamment par les *Argonautiques* d'Apollonius de Rhodes, reconstituait en effet un itinéraire cyclique pour le voyage de Jason et de ses compagnons, qui auraient contourné le Pont Euxin en allant de droite à gauche, du Bosphore vers la Colchide et de là – avec Médée et la Toison d'Or, poursuivis par les Colchidiens d'Apsyrtos – d'abord vers les bouches du Danube, ensuite, contournant l'île Peuke, vers l'Adriatique. Voici le texte du passage en question, au IV^e chant du poème²²:

Jason et ses compagnons se souvinrent alors que, suivant la prédiction de Phinée, ils devaient suivre en revenant d'Aëea un chemin différent de celui qui les y avait conduits. Aucun d'eux ne pouvait deviner quel était ce chemin, lorsque Argus prit ainsi la parole : « Nous pouvons en retournant dans la Grèce obéir à l'oracle du devin infallible que vous avez eu le bonheur de rencontrer. Il est une autre route connue par des prêtres issus de la ville de Thèbes qu'arrosent les eaux du Nil.

« Tous les astres qui font leurs révolutions dans le ciel n'existaient point encore, les descendants sacrés de Danaüs étaient inconnus, l'illustre postérité de Deucalion ne régnait point dans la terre des Pélasges et les Arcadiens étaient encore

les seuls d'entre les Grecs, les Arcadiens qui se vantent d'avoir précédé la Lune et qui se nourrissaient de glands au milieu des montagnes. Une contrée fertile, l'Égypte, mère des premiers humains, était déjà célèbre ainsi que le fleuve majestueux qui l'arrose, dont les eaux répandent la fécondité sur des campagnes qui ne sont jamais humectées par la pluie. De cette contrée sortit un guerrier fameux (Sésostris) qui, plein de confiance dans le nombre et le courage de ses troupes, parcourut l'Europe et l'Asie, et fonda en tous lieux un nombre infini de villes dont plusieurs n'existent plus, d'autres sont encore florissantes après tant de siècles. De ce nombre est la ville d'Aëa. Ses habitants, issus des guerriers qui y furent établis par le héros égyptien, conservent encore des monuments de leurs ancêtres, où sont tracés tous les chemins qu'ils ont autrefois parcouru sur l'un et l'autre élément.

Il est un fleuve large et profond, source féconde pour la mer qu'il enrichit du tribut de ses eaux. Les Égyptiens, ayant reconnu une grande partie de son cours, lui ont donné le nom d'Istros. Les rochers d'où il sort, situés au-delà du souffle des aquilons, font partie des monts Riphées. Après avoir traversé des plaines immenses, il arrive aux confins de la Scythie et de la Thrace, où il se divise en deux branches. L'une se jette dans le Pont-Euxin et l'autre dans un golfe profond qui s'étendant au-dessus de la mer de Sicile baigne les côtes de la Grèce et reçoit dans son sein le fleuve Achéloüs. »

Des recherches récentes ayant repris en détail l'analyse des sources et de la géographie des *Argonautiques* sont arrivées à des conclusions intéressantes mon enquête, surtout au sujet des représentations des contrées ouest pontiques à l'âge archaïque²³. En effet, en suivant les premières attestations de l'itinéraire de Jason, l'hypothèse selon laquelle il aurait parcouru un cours d'eau circulaire sans vrai rapport avec la géographie encore inconnue du Pont Euxin et de ses côtes serait le point de départ de la curieuse histoire des deux branches du Danube, pontique et adriatique, qui ajustait en fait – tant que faire se pouvait – une ancienne tradition de la circumnavigation du navire Argo avec les connaissances plus récentes concernant la géographie réelle des territoires ponto-danubiens.

Les bords du Pont Euxin foisonnent de personnages merveilleux qui pointent encore dans

¹⁹ Braund 2010, p. 17: "we take the female head which is shown on Sinopian coinage to be the nymph Sinope herself and not simply the personification of the city."

²⁰ Le dieu Istros est mentionné déjà par Hésiode, *Théogonie*, 339, suivi par de nombreux autres textes : W. Kroll, s.v., RE 6, col. 2269.

²¹ Vossius 1700 2.2. 38, cité par Pick 1898, p. 149 – Hind 1970 ; Hind 1976 ; Preda, Nubar 1973, pp. 29–31.

²² AR 4, 279–293, trad. J.-J.-A. Caussin, <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/apollonius/livre4.htm#12a>.

²³ Endsjo 1997 ; Clare 2002 ; Ivantchik 2005 ; Thalmann 2011.

les *Histoires* d'Hérodote²⁴ : griffons et Arimaspes, Anthropophages et Abioi ne se nourrissant que de cerises, Galactophages et mangeurs de chairs crues. Cet horizon mythique, qu'Askold Ivantchik inscrit dans ce qu'il appelle « la mémoire précoloniale »²⁵, voyait peut-être le Pont Euxin comme faisant partie du grand fleuve Okéanos : vers le soleil levant, on y rencontrait des contrées qui reprenaient comme dans un miroir les territoires mythiques du soleil ponant. Ainsi, les îles des Bienheureux ou de Circé, voisine du royaume d'Aiétés²⁶, peut-être aussi la Phéacie d'Alkinoos à l'ouest et la Colchide à l'est²⁷ ou les deux pays introuvables pour les mortels, mais où les dieux mangeaient à la table des hommes : celui des *Huperboreioi* vers le nord et celui des *Hupernotioi* ou Éthiopiens vers le sud²⁸.

L'opinion selon laquelle l'Istros se déversait par deux bouches aussi bien dans le Pont-Euxin que dans le golfe Adriatique n'est en fait qu'une rationalisation des mythes de l'Océan circulaire et du monde des confins²⁹, tout en offrant aussi une explication au nom d'Istrie que porte encore aujourd'hui la presqu'île située au fond du golfe Adriatique ; elle rend aussi compte des traditions locales du nord de l'Italie et des environs, qui racontent des histoires de leur passé lointain où figurent des compagnons de Jason.

Bon nombre d'auteurs anciens invoquent cet Istros divisé entre les deux mers, sans doute avant Aristote, qui essaie de rationaliser cette tradition³⁰. Mais c'est surtout le grand poème épique d'Apollonius de Rhodes qui a diffusé cette hydrographie imaginaire, que les scholiastes des *Argonautiques* attribuent au traité *Sur les ports* du géographe Timagetos³¹, mais en fait l'hypothèse circulait chez de nombreux autres géographes³². Un fait intéressant dans le passage des *Argonautiques* que j'ai cité un peu plus haut, et qui n'a pas suscité les commentaires qu'il mérite, est l'évocation de l'Égypte et de ses rois légendaires qui, venant des

bords du Nil, explorent pour la première fois de mémoire d'homme, dans un temps mythique, l'Istros et les contrées qu'il baigne. Il faut remarquer, au demeurant, que, si le double visage sur les avers des monnaies histriennes suscite depuis toujours des interrogations, le caractère aquatique des deux figures n'a jamais été mis en doute. Sans avoir de preuve en dehors de ces suggestions, j'y vois un lien entre les deux fleuves – et un écho lointain à la fois de la géographie d'Hérodote, et peut-être aussi de la tradition faisant état de la symétrie des deux cités, Sinope et Istros, chacune nommée d'après une divinité fluviale, la nymphe Sinope et le dieu Istros.

Il est intéressant peut-être de rappeler que Sinope aussi – la nymphe, comme aussi la ville – était associée à un cours d'eau pour le moins curieux. En effet, le fleuve-dieu Asopos, père de la nymphe, était censé avoir un cours souterrain, et sous aquatique, de Sicyone jusqu'en Asie Mineure, où il devenait nul autre que le Méandre – l'un de ces fleuves, avec l'Istros, que Gregory Nagy appelle *virtuels*³³.

Les effigies monétaires seraient donc la métonymie d'un oracle fondateur que les monnaies si semblables des deux cités auraient évoqué, avec l'avers portant chaque fois l'effigie d'une divinité aquatique et le revers avec l'aigle et le dauphin. David Braund propose même de reconnaître à Apollon Delphinios le caractère d'une divinité aquatique, du moins à Olbia, mettant en rapport le dieu et les dauphins des pièces à fonction monétaire et les effigies du revers des monnaies³⁴; il serait tentant, sans doute, de lire les deux têtes comme les deux hypostases d'Apollon, *Delphinios* et *Ietros*, conjointement attestées à Olbia, mais il est difficile, voire impossible de le supposer pour Istros, où il n'y a pas de trace, du moins jusqu'à ce jour, de l'épiclese *Delphinios* du dieu protecteur de la cité uniquement en tant que *Ietros*³⁵.

Je reviendrai tout à l'heure sur la signification que j'attribue à cette double tradition, sinopéenne et histrienne, ainsi qu'au rattachement d'Olbia à ces cités jumelées. Pour l'instant, examinons l'hypothèse d'un récit de fondation partagé par les deux cités. Si on examine la tradition concernant la fondation d'autres cités coloniales, on y retrouve souvent un type d'oracle – *ainos*, qui enjoint aux premiers *apoikoi* de fonder leur nouvelle cité dans

²⁴ Hérodote 4, 27.

²⁵ Ivantchik 2005, p. 63.

²⁶ Ballabriga 1986, p. 103–146 ; Jacob 1991, p. 33–54 ; Ivantchik 2005, p. 102 sq.

²⁷ West 2003, p. 160.

²⁸ Petre 2005.

²⁹ V. aussi Romm 1992.

³⁰ Aristote, *Histoire des animaux*, 8, 13; Strabon, 1, 57, 7, 317 ; Pline, 3, 19; Pomponius Mela, 2, 3, etc.

³¹ AR schol. ad 257–262, FHG Müller 4.519 ; cf. Diodore 4. 56.7 qui contredit Timagetos et Apollonius.

³² Par exemple Timosthènes de Rhodes, *FGrHist* 2051, ou Cléon de Syracuse, *FGrHist* 2025.

³³ Paus. 2.5.3, cité par Nagy 2011.

³⁴ Braund 2010, p. 18.

³⁵ Panait Bârzescu 2012.

une direction générale clairement énoncée, mais dans un lieu précis qui n'est que suggéré de façon énigmatique, comme une devinette. Il peut s'agir de particularités du terrain, souvent de fleuves ou de rivières, mais aussi de guides animaliers désignés de façon plus ou moins explicite par l'oracle. Les fondateurs – très souvent l'oïkiste même – prouvent leur sagacité précisément en déchiffrant ces signes obscurs qu'ils rencontrent pendant leur voyage. Ainsi, les fondateurs d'Éphèse ont-ils reconnu l'emplacement de leur future cité grâce à un sanglier et un poisson.

Athénée, en citant un historien local, Créobule, nous apprend comment : « *Ceux qui fondèrent Éphèse ne pouvaient pas se décider au sujet du choix du lieu (de la fondation). En désespoir de cause, ils envoyèrent demander à l'oracle en quel endroit ils bâtiraient leur ville. On leur répondit de le faire au lieu même qu'un poisson leur indiquerait, et où un sanglier les conduirait. Or, voici ce qu'on raconte à ce sujet : des pêcheurs se préparant à dîner avec du poisson dans l'endroit où est actuellement la fontaine Hypélaïos et le port sacré, un poisson, ayant sauté avec de la braise ardente, tomba dans des broussailles sèches. Le feu alluma le repaire habituel d'un sanglier, qui, affolé par l'incendie, se sauva, dévalant la montagne que l'on appelle Tréchée. Percé des javelots qu'on lui lançait, il tomba précisément là où se trouve à présent le temple d'Athéna. Quittant alors l'île où ils habitaient depuis vingt et un ans, les Éphésiens passèrent dans ce lieu, la vingt-deuxième année, en y fondant des maisons sur le mont Tréchée, dans les environs de Corisse; ils élevèrent le temple d'Artémis sur l'agora et celui d'Apollon Pythien près du port*³⁶.

L'oracle de Delphes, selon Plutarque, désigne beaucoup de choses, tels les signes qui permettent de reconnaître les lieux, le temps le plus propice pour chaque activité, les autels pour les dieux de l'au-delà des mers, ainsi que les tombes des héros qu'il est interdit de révéler, difficiles à trouver pour des hommes se préparant à voyager loin de la Grèce³⁷. D'après Callimaque, Battos avait été conduit à Cyrène par un corbeau³⁸, tandis que le fondateur de Troie/ Ilion, Ilos de son nom, avait

suivi une vache pour trouver le lieu de fondation³⁹. De même, Strabon raconte, en citant le poète Callinos, qu'un oracle avait enjoint aux Crétaïns de fonder Hamaxitos en Troade *là où le peuple né de la terre les attaquera*; ils craignaient un monstre, mais lorsque, une nuit, une multitude de souris rongea le cuir de leurs armes et de leurs chaussures, leurs chefs conclurent – justement –, que l'oracle était ainsi accompli⁴⁰.

Est-ce que cette tradition pourrait remonter jusqu'à l'âge de la fondation des deux cités ? L'hypothèse ne serait peut-être pas à exclure, car les relations de Sinope avec Istros sont bien attestées déjà vers la fin de l'âge archaïque, et l'on peut présumer qu'elles comportaient non seulement des échanges commerciaux, mais aussi des échanges d'idées, de contes, de poèmes – et, pourquoi pas, de poètes. Néanmoins, il est sans doute plus prudent d'attribuer à ce récit un *terminus ante quem* lié de près à la date des premières émissions monétaires à l'effigie du dauphin capturé par l'aigle, c'est-à-dire vers la moitié du V^e siècle pour Sinope et Istros; cette date a l'avantage de sa proximité avec celle de l'élaboration des *Histoires* d'Hérodote. On peut imaginer qu'à un certain moment du V^e siècle ces relations entre les deux cités, aient acquis un caractère plus institutionnalisé, par exemple celui d'un traité d'isopolitie, et que la cité d'Olbia ait rejoint un peu plus tard le même club, pour ainsi dire. Mais il nous faut attendre pour cela une éventuelle preuve de cette supposition, pour l'instant peu étayée par d'autres sources en dehors des monnaies.

Les funérailles des héros

La tradition selon laquelle Thétis aurait enlevé le corps de son fils mort à Troie et l'aurait porté en vol dans une île perdue loin au nord, près des bouches du Danube – l'île Blanche, Leukè (voisine de sa soeur jumelle, l'île Peukè ?) – où il survit à son héroïque trépas est une autre façon de raconter que les rives de la mer (In)hospitalière étaient un pays des morts.

La tradition selon laquelle Thétis aurait arraché le corps de son fils au bûcher pour lui donner l'immortalité est inconnue d'Homère, mais remonte au plus tard à Stésichore. Récemment, s'appuyant sur un passage de la Périégèse de Pausanias, Askold Ivantchik a formulé l'hypothèse selon

³⁶ Athen. 8, 361d–e ; pour ces oracles-fables de fondation, v. aussi les commentaires de Dougherty 1992 et Dougherty 1993, p. 21–22.

³⁷ Plut., *Mor.* 407f., cf. aussi 408a.

³⁸ Callimach., *Ap.* 65–68.

³⁹ Apollod. 3.12.3.

⁴⁰ Strab. 6.1.12 = Antiochus *FGrHist.* 555 F10.

laquelle Stésichore aurait identifié de façon explicite l'île des héros immortels avec Leukè, l'île consacrée à Achille dans le Pont Euxin. L'idée est séduisante, mais rencontre une difficulté de taille à la suite des fragments de Stésichore conservés à Oxyrhynchos et récemment publiés par Michael W. Haslam⁴¹ ; la reconstitution exemplaire proposée par Richard Garner prouve que le poème évoquait bien l'immortalité du héros, mais ne nommait ni Leukè, ni le Pont Euxin⁴².

Voici pourtant le texte de Pausanias, qui peut bien provenir d'une contamination du texte plus ancien, celui de Stésichore sans doute, avec une tradition plus récente qui faisait de l'île Blanche le séjour d'Achille immortel⁴³ : *Voici un récit raconté, je le sais, au sujet d'Hélène par les gens de Crotona. Ceux d'Himère aussi le connaissent. Dans le Pont Euxin, aux bouches de l'Istros, il y a une île consacrée à Achille, du nom de Leukè, d'une circonférence de vingt stades. L'île est entièrement boisée, peuplée en abondance d'animaux sauvages et domestiques, et il y a là un temple d'Achille avec une statue du héros.*

Le premier homme à aborder là aurait été Léonymos de Crotona. Car, lorsque la guerre entre Crotona et Locroi, en Italie, avait éclaté, les Locriens avaient appelé à l'aide Ajax fils d'Oilée, en vertu des relations entre eux et les Opuntiens. Alors Léonymos, le stratège des Crotoniates, avait attaqué l'ennemi au point même où il avait appris que se trouvait en première ligne Ajax. Ainsi il fut blessé à la poitrine et, souffrant de sa blessure, il alla à Delphes. Dès qu'il arriva là, la Pythie envoya Léonymos à l'île Blanche, en lui disant que là Ajax allait lui apparaître et guérira sa plaie.

Ainsi il guérit, et retourna de l'île Blanche en racontant qu'il y avait rencontré Achille, Ajax fils d'Oilée, mais aussi Ajax fils de Télamon. Avec eux il y avait aussi Patrocle et Antiloque ; Hélène était l'épouse d'Achille⁴⁴, et avait enjoint à Léonymos de naviguer à Himère pour y retrouver Stésichore, et lui faire savoir que c'était sa colère à elle qui lui avait fait perdre la vue. Ainsi, Stésichore avait composé sa palinodie.

⁴¹ P. Oxy LVII, édités par M. W. Haslam en même temps que l'appendix à l'édition de M. Davies des *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, I, Oxford 1991.

⁴² Garner 1993.

⁴³ Paus., 3, 19, 12–13.

⁴⁴ Par contre, pour Ibycos fr. 21 Page, Achille aurait épousé Médée, cf. aussi Simonide fr. 558 Page.

La guérison miraculeuse du stratège crotoniate semble décalquer le mythe de Télèphe fils d'Héraclès, et nous envoie d'emblée dans l'univers des poètes. Il est donc tout à fait vraisemblable que le récit d'un voyage au bout du monde, vers l'île où les héros vivent éternellement, provienne d'un poème de Stésichore, même si cette île n'est pas encore Leukè. Stésichore est, au demeurant, bien capable de rompre derechef avec la tradition des aèdes homériques, ainsi qu'il l'avait fait de façon éclatante avec le mythe d'Hélène. Dans le poème attribué à Homère, la condition mortelle d'Achille et son choix de la mort au champ d'honneur est le pivot de l'action et la base du système de valeurs guerrières qui donne à l'*Iliade* son sens le plus profond⁴⁵. Or, en racontant comment Zeus, supplié par Thétis, avait octroyé l'immortalité à Achille, et comment la déesse avait arraché son fils au bûcher pour s'envoler avec lui vers l'Île des Bienheureux, Stésichore annulait cet ensemble fondateur.

Le premier poète ayant désigné l'île Blanche des bouches du Danube comme étant l'Élysée réservé à Achille est l'auteur du poème intitulé *Aithiopsis* appartenant au cycle troyen, souvent attribué au Milésien Arctinos ayant vécu à une date variant entre le VIII^e et le VI^e siècle. Sauf de minuscules fragments, l'*Aithiopsis* nous est connue surtout par le résumé provenant de la *Chrestomathie* de Proclus⁴⁶. Le poème mentionnait de façon explicite Leukè comme sanctuaire d'Achille devenu immortel grâce aux prières adressées par Thétis à Zeus. Il est intéressant d'observer que cette première mention de l'Élysée septentrional d'Achille provienne d'un poème portant le nom d'un héros éthiopien : en fait, l'île d'Achille et le pays de Memnon expriment parfaitement les deux axes, Nord-Sud et Est-Ouest, de la géographie mythique dont je viens de parler, et dessinent une oïkumène avoisinant au nord le Pays au-delà des vents Borées, terre des bienheureux Hyperboréens, et au sud le Pays au-delà des vents du sud, là où vivent les Éthiopiens Hypernotioi qui mangent à côté des dieux à la Table du Soleil⁴⁷.

⁴⁵ Whitman 1967 ; Nagy 1979, p.21 ; Vernant 1982.

⁴⁶ Procl. *Chrestomatheia* = *Aithiopsis* arg. 20–24 Bernabé = Arg. 4, *Greek Epic West* 2003, p. 108–110 : *ils exposent Achille, et Thétis arrivant avec les Muses et ses soeurs (les Néréides) plaint son enfant; après quoi, Thétis arrache son enfant au bûcher et le porte à l'Île Blanche, tandis que les Achéens élèvent un tumulus et organisent des jeux.*

⁴⁷ Vernant 1979 ; Petre 2005.

Que ces contes aient été racontés à Milet du temps des premières expéditions coloniales ne fait pas de doute, même si la paternité des *Éthiopiennes*⁴⁸ est loin d'être assurée. Il est néanmoins probable que les premiers *apoikoi* établis à Istros peu avant (ou peu après) 650 imaginaient leur voyage non pas tant comme une traversée devant affronter des vents et des orages, mais plutôt comme une exploration de ces contrées étranges, hantées par le fantôme d'Achille et voisines des territoires où les bienheureux Hyperboréens festoyaient en compagnie du dieu Apollon. Hérodote encore racontait que, au-delà du Danube, il n'y avait pas de vie humaine, car l'air était chargé soit de flocons de neige, soit du duvet d'innombrables oiseaux, soit enfin infesté de milliers d'abeilles⁴⁹.

Familiers ou non de l'ensemble des cycles épiques circulant de bouche à oreille dans mainte cité, ancienne ou plus récente – ainsi qu'on le voit bien pour la Grande Grèce, mais que l'on est en droit de le supposer aussi pour la Grèce Ionienne, y compris pontique – les Histriens devaient être en tout cas familiers de l'*Iliade*, comme le suggère la nécropole archaïque de la cité.

Le problème de la nécropole tumulaire d'Histria a fait l'objet d'une réflexion compliquée de la part de celui qui lui a consacré de longues années de recherche, Petre Alexandrescu⁵⁰. Je ne vais pas reprendre les méandres de cette réflexion, ayant plus particulièrement pour objet des tombes d'époque archaïque où l'on a retrouvé les traces impressionnantes de sacrifices humains et animaux ; pour ma part, sans nullement prétendre au savoir et à l'expérience de notre regretté collègue, j'ai toujours pensé que, si insolites qu'elles puissent paraître au premier abord, les funérailles de la nécropole tumulaire étaient bien des funérailles de citoyens grecs d'Istros. En dernier lieu, Alexandrescu avait aussi conclu que ces riches tombes étaient bien grecques, et qu'il était même possible de les comparer aux funérailles homériques⁵¹.

⁴⁸ West 2003, p.157.

⁴⁹ Hérodote, 4. 31 ; j'ai analysé ces traditions dans mon livre (Petre 2004).

⁵⁰ Alexandrescu 1966; Alexandrescu, Eftimie 1959 ; Alexandrescu 1965 ; en dernier lieu, Alexandrescu 1999a–v. Bonnechère 1994. Dans la monographie de Hughes 1991, l'auteur cite amplement le cas des tumuli d'Histria archaïque, en soulignant les similitudes avec les funérailles de Patrocle dans l'*Iliade*, mais accepte leur attribution à des princes thraces, en suivant les conclusions de l'étude publiée dans *Dacia* en 1959.

⁵¹ Alexandrescu 1999a, p. 136 sq.

Les pratiques funéraires sont constitutives de tout un imaginaire eschatologique que l'on n'adopte pas aussi facilement qu'un bijou ou une forme de vase. Une «mode» funéraire n'est pas du même ordre qu'une mode vestimentaire. Sans un échange d'idées et de représentations essentielles du monde humain et divin, il ne peut y avoir d'emprunt au niveau de ces rites.

Une imitation plus ou moins fidèle des pratiques funéraires évoquées par les chants homériques dans un milieu grec n'a pas à nous surprendre, mais il faut la saisir dans sa signification essentielle, à la fois culturelle, religieuse et sociale.

Les tombes de Lefkandi ou d'Eretria, où le rapport avec les funérailles héroïques est manifeste dès le VIII^e siècle, peuvent bien attester des analogies allant à double sens, c'est-à-dire soit en tant que précédent réel des funérailles imaginées par l'aède, soit en tant que rappel des rituels épiques. Par contre, celles de Salamine du Chypre au siècle suivant, ou bien les vestiges funéraires de Samos⁵², datant du VI^e siècle, sont plus probablement des « citations » ; de même celles d'Istros, datées, d'après les vases formant l'essentiel des offrandes funéraires, pendant la deuxième moitié du VI^e siècle⁵³. Il n'est donc pas impossible à imaginer, qu'un souvenir épique ait régi la construction de grands tumuli archaïques d'Istros, et notamment des rites d'incinération pour le défunt, dont le bûcher est placé au centre de la surface funéraire, tandis que tout autour on retrouve la trace de vraies hécatombes, non seulement animales, mais aussi humaines⁵⁴.

Voici comment décrivait le poète, au 23^e chant de l'*Iliade*, les sacrifices pour Patrocle :

Seuls les proches restent sur place; ils entassent le bois et bâtissent le bûcher, qui mesure cent pieds dans un sens et dans l'autre. Au sommet du bûcher, ils déposent le mort, le cœur désolé. Maints gros moutons, maints bœufs cornus à la démarche torse sont par eux écorchés et parés. A tous, le magnanime Achille prend de leur graisse pour en couvrir le mort de la tête aux pieds; puis tout autour il entasse les corps écorchés. Il place là aussi des jarres à deux anses, pleines de miel et d'huile, qu'il appuie au lit funèbre. Avec de grands gémissements, prestement, sur le bûcher il jette quatre cavales altières. Neuf chiens avait le prince

⁵² Snodgrass 1971, p. 391sq. ; Garland 1982 ; Edwards 1986 ; Bremmer 2006 : la question des funérailles "homérisantes" p. 18–19.

⁵³ Alexandrescu 1999a, p. 118-128.

⁵⁴ *Ibid.*

*Patrocle, qui mangeaient sous sa table; il en égorge deux et les jette sur le bûcher. Il fait de même pour douze nobles fils des Troyens magnanimes, qu'il massacre avec le bronze : son cœur ne songe qu'à des exploits criminels.*⁵⁵

La grande majorité des savants qui ont commenté ce passage sont d'accord pour penser que la grandeur des funérailles de Patrocle préfigure celles d'Achille, que l'*Iliade* n'évoque pas, comme on l'a vu, et que l'*Odyssée* ne fait qu'esquisser⁵⁶. En fait, Patrocle meurt dans l'*Iliade* comme substitut et double d'Achille, qui est en quelque sorte le *kleos aphtiton* en personne, la gloire indestructible du héros, et ne peut donc pas mourir. C'est pourquoi, si l'on veut mettre en scène des funérailles héroïques, on reprend le modèle des funérailles de Patrocle. Il y a de toute évidence des différences de détail entre le texte et les rituels qui ont laissé des traces dans la nécropole d'Istros: il est possible qu'ici il n'y ait pas des restes de moutons, de chiens ou de bœufs; à Troie, toutes les victimes sont placées sur le bûcher, tandis qu'à Istros seul le défunt est brûlé avec les offrandes qui l'accompagnent, les victimes du sacrifice étant inhumées, dans un sinistre désordre, aux bords de la surface funéraire. Mais l'idée essentielle d'un grand sacrifice expiatoire, porteur de vengeance et représentant le prix du sang versé, est la même à Troie et à Istros, et l'on peut présumer derrière ces hécatombes «un cœur ne songeant qu'à des *kaka erga*, à des exploits criminels». Je rappelle brièvement que les *kala erga* sont les hauts faits d'armes qualifiant le héros guerrier de l'épopée, et que donc les *kaka erga* sont un antonyme puissant de l'exploit héroïsant.

Il y a aussi une autre analogie significative entre les funérailles histriennes et les funérailles de Patrocle : dans les deux cas, il s'agit de rituels hors du commun et provoqués par des circonstances exceptionnelles. A Troie, nous le savons grâce au poète de l'*Iliade*, c'est parce qu'Achille était accablé du remords d'avoir déclenché lui-même la suite d'événements ayant culminé avec la mort de son ami qu'il poursuivit Hector et les Troyens de sa

rage. Le sacrifice impressionnant qu'il offre à Patrocle et la grandeur même des funérailles parlent de vengeance et de *poinë*, de compensation pour la mort de Patrocle⁵⁷, comme aussi d'un proche avenir où Achille partagera le sort de son ami, ainsi que sa tombe⁵⁸.

Quels avaient été les événements, sans doute tout aussi violents, qui auraient provoqué les funérailles sanglantes illustrées par les tumuli d'Istros ? S'agirait-il d'une guerre intestine, *stasis* ou *emphulios polemos* ? Ainsi que j'ai pu le conclure jadis, il y a un rapport constant dans l'imaginaire grec de la mort entre la *stasis* et les outrages subis par les vaincus dans ces affrontements *emphulioi*⁵⁹. Or, les victimes humaines qui ont été sacrifiées dans la nécropole tumulaire d'Istros ont des positions contorsionnées et semblent porter les signes de tortures préalables à la mort, ou tout au moins d'outrages portés à leurs cadavres.

A ce propos, l'histoire des *staseis* ayant opposé au VI^e siècle les riches Milésiens aux humbles Gergithes, racontée par Héraclide du Pont cité par Athénée⁶⁰, si contestable qu'elle soit⁶¹, reste suggestive pour la violence sans borne des guerres civiles à Milet, où les gens du démos vainqueur auraient fait piétiner par des troupeaux de bœufs les fils des nobles qui s'étaient enfuis, mais par la suite, vaincus, auraient été enduits de poix et brûlés vifs en masse par les riches.

Il peut aussi s'agir d'une vraie guerre, *polemos* – mais sans aucun doute une guerre sanglante, ayant exaspéré les citoyens d'Istros, tel, par exemple, le siège de Sestos, qui s'était prolongé du printemps à l'automne de 478 av.n.è., mettant à rude épreuve, nous raconte Hérodote, l'endurance des Athéniens. Cet incident, qui marque la fin de l'enquête d'Hérodote *sur les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares*⁶², est raconté dans les tout derniers chapitres du livre IX des *Histoires*. Son anti-héros est le gouverneur perse de la province, Artayctès, *un homme méchant et présomptueux* qui avait pillé le *heroôn* de Protésilas fils d'Iphiclos, à Eléonte en Chersonèse. Un présage de malheur – des poissons salés sautillant

⁵⁷ Hughes 1991, p. 49–60.

⁵⁸ *Iliade*, 21.28; cf. aussi 18.337, 23.23, la mort de Patrocle est le substitut de la mort d'Achille : Schnapp – Gourbeillon 1982, p. 86.

⁵⁹ Petre 1985.

⁶⁰ Héracl. Pont. Fr. 50 Wehrli = Athénée 12, 523f–524b.

⁶¹ Gorman 2000, p. 101–102.

⁶² Hérodote, 1,1.

⁵⁵ *Iliade*, 23, 163–176, trad. P. Mazon modifiée; pour la colere et la soif de vengeance d'Achille v. *Iliade* 18.337; 23.23; cf. Glotz 1904 ; Gernet 1968 ; Gagarin 1981. Kurtz et Boardman (1971) ont une interpretation différente du thème homérique des funérailles de Patrocle.

⁵⁶ Whitman 1967 ; Nagy 1979, p. 21 ; Vernant 1982 ; Loraux 1982 ; Schnapp-Gourbeillon 1982.

dans la poêle où on les faisait frire – lui fait promettre en vain une énorme rançon, et il finit ses jours crucifié, avec, sous ses yeux, son propre fils en train d'être lapidé par les Grecs de Xanthippe⁶³.

La cité d'Istros n'est pas loin de l'île Blanche, Leukè, où l'ombre du héros Achille était censée vivre éternellement⁶⁴. On ne peut pas ne pas se demander qui pouvaient être ces Patrocles du Pont Euxin, entourés de tant de victimes. Des braves commandants de l'armée histrienne ayant perdu leur vie à défendre le territoire de leur cité ? On peut éventuellement suggérer – sans en avoir la preuve – un rapport entre les quatre tombes tumulaires à sacrifices humains et l'hypothétique expédition coloniale secondaire de ces époikoi qu'Alexandru Avram nous propose comme composante de l'essor de la cité pendant la deuxième moitié du VI^e siècle av. n. è.⁶⁵

On pourrait peut-être penser même à des tombes d'*oikistai* – ils pouvaient bien être plusieurs⁶⁶ – ayant pris la responsabilité d'une nouvelle vague de futurs citoyens d'Istros, réfugiés peut-être loin vers le Danube suite aux *staseis* successives dans la métropole, ou bien lors de la défaite de Crésus en 546 av. n. è., lorsque, nous le savons par ailleurs, les Phocéens iront s'établir en Grande Grèce et les Tèiens en Thrace, à Abdère. A Thasos, Archiloque était bien honoré par la cité pour avoir commandé une seconde expédition coloniale, ultérieure par rapport à la fondation dont son père Télésiclès avait été l'oikiste.

A Istros, on n'a pas retrouvé des traces de la tombe du/des premier(s) oikistes. Cette tombe était pourtant un élément essentiel de l'identité des nouvelles fondations, car la mort et l'héroïsation de l'oikiste marquaient le point final de l'expédition des *apoikoi* et le début de l'histoire de la nouvelle cité⁶⁷. Il est vrai que parfois c'était le dieu Apollon lui-même qui était proclamé oikiste de la nouvelle

fondation ; on pourrait bien le supposer pour Istros, où, en tant que Guérisseur, *Ietros*, ce dieu avait une place tout à fait privilégiée. Ou bien on peut penser qu'un oikiste mortel pouvait avoir été honoré par un héroôn au centre même de la cité, comme à Amphipolis⁶⁸, là où les fouilles n'ont que très rarement atteint les niveaux archaïques. Les tombes somptueuses de la nécropole tumulaire pouvaient bien faire pendant à ce sanctuaire central, en marge du territoire urbain, là où la ville des morts marquait la limite entre la polis et sa *chora*. On retrouverait ainsi, dans une autre version, le binôme identifié par François de Polignac dans la structure des aires sacrées des cités archaïques⁶⁹.

Je sais bien ce qu'il y a de hasardé dans de telles reconstitutions, qui ne méritent pas le statut d'hypothèses, mais tout au plus, comme je le disais au début de ce texte, d'exercices d'imagination; qu'il me soit permis pourtant de les prolonger encore un moment. Dans une étude d'il y a presque dix ans, Serguei Tokhtas'ev et Serguei Kryzhitskii invoquent pour Olbia des conflits sociaux entre les anciens Borysthénites et des nouveaux venus, dont l'expression aurait revêtu la forme d'un affrontement violent entre les fidèles d'Apollon Delphinios et ceux d'Apollon Ietros ; la *stasis* aurait cessé après un oracle imposant conjointement le culte des deux hypostases, qui aurait apporté enfin à la cité la paix et la prospérité exprimée par le nouveau nom d'Olbia, « la Bénie »⁷⁰. Alexandru Avram nous rappelle à son tour qu'à Apollonia du Pont les époikoi sont mentionnés par Aristote⁷¹: *les Apolloniates du Pont connurent des staseis après avoir introduit des époikoi chez eux*.

Ne pourrait-on pas imaginer une situation semblable à Istros ? Dans cette hypothétique sédition, un ou plusieurs personnages importants de la nouvelle expédition auraient perdu la vie, mais les époikoi auraient fini par s'imposer, exigeant et obtenant en échange de la mort violente de leurs chefs une hécatombe comme prix du sang versé.

Quoi qu'il en soit, ces funérailles attestent sans aucun doute la familiarité des nobles histriens avec l'épopée et avec son code de l'honneur guerrier, demandant une vengeance sanglante pour une mort

⁶³ Hérodote, 9, 116–120.

⁶⁴ Hedreen 1991 ; Petre 2004 ; Burgess 2007 ; Burgess 2009.

⁶⁵ Avram 2012 ; à propos justement de la nécropole d'Istros, voici ce qu'écrit l'auteur à la p. 199 : *Il est entre autres intéressant de constater que dans la nécropole tumulaire d'Istros, dont les débuts remontent au milieu du VI^e siècle, il y a des espaces volontairement laissés non occupés, réservés, selon une hypothèse des plus alléchantes, aux futurs époikoi* – et il cite Alexandrescu 1999b, p. 64.

⁶⁶ Foster 2013, analyse plusieurs cas associant des *oikistai* ; le cas de Hagésias est particulier, car il s'agit d'un devin associé au vrai oikiste plutôt par Pindare que par une tradition remontant à l'âge de la fondation.

⁶⁷ Malkin 1987a ; Malkin 1987b ; Malkin 2009.

⁶⁸ Thuc. 5.11.1.

⁶⁹ Polignac 1984.

⁷⁰ Tokhtas'ev, Kryzhitskii 2005.

⁷¹ Arist. *Pol.* 1303 a 36–38; v. aussi Gorman 2002.

ensanglantée. Certes, on n'est pas dans un univers livresque, imposant des citations pédantes, mais bien dans la *Song-culture* des premiers âges de la cité, où l'épopée transmise oralement offre un cadre général de référence, et où les funérailles sont aussi un spectacle collectif, une *performance* qui fait revivre tel quel, grâce au don des Muses, le monde des héros. Ces funérailles sanglantes font retentir avec force le thrène endeillé et glorifiant, et manifestent par leur munificence le *kleos* du guerrier défunt, qui sera chanté par les poètes, et qui domine ainsi le programme commémoratif de toute la *polis*, de même que le tumulus qui le recouvre domine la ville des morts, la *nekropolis*.

Cette volonté commémorative et l'institution de « lieux de mémoire », pour reprendre l'expression devenue célèbre de Pierre Nora⁷² est un fait à la fois social et culturel. Un poème de Sappho qui est en fait une imprécation le fait ressortir vivement : *lorsque tu mourras, il n'y aura aucune mémoire (mnamosyna) de toi, ni de désir pour toi. Tu n'auras pas ta part des roses de Piérie, mais, invisible (aphanês), dans la demeure d'Hadès tu vas flotter parmi les sombres cadavres*⁷³.

Nous sommes ainsi devant l'attestation d'une culture nobiliaire par excellence, car le rappel des funérailles épiques sert de marque sémantique pour un statut hors du commun des défunts. Ainsi que je l'avais suggéré dans mon analyse de la topographie symbolique de la cité à l'âge archaïque⁷⁴, en reprenant une brève conclusion de Petre Alexandrescu dans la perspective du modèle interprétatif proposé par Ian Morris pour l'Attique⁷⁵, je pense toujours que l'on peut identifier dans la nécropole tumulaire d'Istros un espace funéraire exclusif, réservé à un petit nombre de familles nobles qui se partagent l'aire funéraire et qui élèvent des tumuli somptueux à la gloire de leurs ancêtres, en dépensant chaque fois sans mesure un capital social impressionnant, de longues heures de travail fatiguant, des offrandes – sinon riches, du moins coûteuses. La référence homérique ajoute à ces pratiques un poids aussi bien matériel que symbolique considérable : des animaux de prix égorgés en grande quantité, des

vies humaines sacrifiées par dizaines quand elles auraient pu apporter une rançon ou des années de lourd travail servile. La quantité de biens sacrifiés, ainsi que le message de puissance violente et de force dominatrice, ignorant toute borne, de ces sanglantes *poinai* surdimensionnent la différence, voire la rupture, entre ces funérailles héroïsantes d'apparat et les rituels – pour l'instant invisibles – de la nécropole plane, selon toute probabilité destinée aux gens du commun, dont on devine néanmoins l'existence.

Cette fracture rappelle les funérailles héroïsantes dont font état les archéologues et les historiens travaillant sur l'époque du haut archaïsme en Attique ou bien en Argolide ou à Corinthe⁷⁶. Comme l'affirme Ian Morris pour Athènes au VII^e siècle, lorsque les nobles reprennent ces rituels après un siècle d'usages moins exclusifs, cette seconde « renaissance grecque » est le signe d'une volonté manifeste de *récréer le monde disparu du Dark Age*, de retourner à la société imaginée par l'épopée, et notamment à la distance entre les *basilees* guerriers et les puissants *anaktas* d'une part, et le *laos* ou le *demos* de l'autre⁷⁷.

Il est difficile de savoir si ce retour vers le passé dans une cité du Pont Gauche correspond à quelque tendance du VI^e siècle à Milet, ou en Ionie en général. Il est par contre tout à fait évident que cette vision d'un univers – social et culturel, voire religieux – profondément divisé correspond parfaitement à la disposition spatiale de la cité d'Istros, avec ses deux composantes affrontées, l'acropole et le quartier modeste d'habitation occupant le plateau Ouest; peut-être aussi, comme je le proposais dans mon article sur l'espace public à Istros, avec un système d'enceintes répondant à ces divisions sociales⁷⁸. Elle répond, au demeurant, à la société d'oligarques décrite par Aristote.

En effet, dans un passage souvent analysé de la *Politique*, le Stagirite écrit : *Parfois, ce sont les oligarques eux-mêmes, mais non pas ceux qui sont au pouvoir, qui poussent au changement, lorsque le pouvoir est concentré dans les mains d'un très petit nombre, comme à Marseille, à Istros, à Héraclée et dans plusieurs autres cités. Ceux qui étaient exclus des timai ont provoqué des troubles et obtenu à la fin une participation au pouvoir, d'abord pour le*

⁷² Nora 1984–1992.

⁷³ Sappho, fr. 55 L–P

⁷⁴ Petre 2003–2005.

⁷⁵ Alexandrescu 1999a, p. 137 ; Morris 1988 ; Morris 1989 ; Morris 1992 ; Morris 1997 ; Damet 2006.

⁷⁶ Morris 1993 ; Morris 1996, p. 19.

⁷⁷ Morris 1989 ; Morris 1993.

⁷⁸ Petre 2003–2005, n. 45.

père et l'aîné des frères, ensuite pour les frères plus jeunes. Il y a en effet des cités où la loi défend au père et aux fils d'exercer en même temps des fonctions publiques; ailleurs, les deux frères, l'un plus jeune, l'autre plus âgé, sont soumis à la même exclusion. A Marseille, l'oligarchie devint plus politique, politikotera; à Istros, elle finit par se changer en démocratie. A Héraclée, le corps des oligarques s'élargit jusqu'à comprendre six cents membres⁷⁹.

La familiarité des citoyens d'Istros, ou du moins des plus nobles et sans doute plus riches parmi eux, avec l'univers épique est attestée aussi de façon bien moins dramatique par leur préférence pour la céramique imagée. Cette préférence, assez tôt manifeste à Istros, suggère, en effet, une culture à la fois visuelle et rhapsodique des plus riches, même si elle nous est parvenue en miettes. Les fragments céramiques datant surtout de la deuxième moitié des VI^e et des premières décennies du V^e siècle témoignent d'un afflux de vases, ioniens et surtout attiques, à décor figuré.

Les spécialistes en iconographie sont d'accord en général pour supposer que les possesseurs de ces vases savaient bien reconnaître les récits que les peintres de cet âge représentaient, ainsi que leurs personnages. Le problème de la narrativité des décors figurés sur les vases grecs ne fait pourtant pas l'unanimité de la recherche récente. Jocelyn Penny Small et Luca Giuliani sont parmi les historiens de l'art antique les plus sceptiques à ce sujet. Par contre, Michael Shanks refuse le statut de simple décor même pour les frises animalières de la céramique orientalisante. Dans sa communication au colloque de Bucarest de 2009, *Verba uolant, scripta manent*, François Lissarrague a parfaitement démontré que le plus souvent les noms communs peints à côté des images servaient de point d'appui à des narrations figurées par les images peintes sur le vase⁸⁰.

Dès lors il est difficile de distinguer entre vases « narratifs » ou « sonores » et vases descriptifs ou muets. Il est vrai que bon nombre des scènes figurées sur les vases n'ont aucun nom écrit à côté des personnages, et manquent souvent d'attributs permettant une identification sans équivoque d'une

scène ou d'une autre : rien ne peut nous permettre d'attribuer à un personnage mythique telle scène générique figurant un jeune homme sur un char de combat, ou bien une autre, représentant deux personnages masculins affrontés. Certes, mais rien non plus ne nous l'interdit. Et donc on peut lire ces scènes figurées – parfois identifiables, parfois au contraire laissant au gré de la fantaisie du récepteur la liberté de leur attribuer ou non un sujet précis – comme autant de témoignages d'une culture partagée, à la fois rhapsodique et visuelle.

Si l'on regarde bien les fragments céramiques retrouvés à Istros, on y retrouve de telles images renvoyant à des narrations dont on ne peut que très rarement identifier l'intrigue, mais qui s'inscrivent bien dans l'horizon familier aux Grecs de cet âge. Un fragment de panse, par exemple, figurant Héraclès et un centaure, sans doute Nessos, qui semble poursuivre un personnage féminin, de toute évidence Déjanire⁸¹, est parfaitement lisible en rapport avec la geste d'Héraclès et avec son apothéose finale. Un autre fragment représente le Jugement de Pâris⁸², ouvrant ainsi le ban de tout récit du cycle troyen, tandis que l'Amazone du fragment 324, affrontant des guerriers, peut elle aussi renvoyer à des nombreux cycles épiques, de celui de Thésée à celui d'Achille. L'homme au sceptre assis sur un *diphros* en face de la Sphinge peut bien être Oedipe, et les deux personnages en lutte, flanqués par des Sphinges, sont tout aussi susceptibles de s'inscrire dans le cycle thébain, figurant le combat des deux fils d'Œdipe⁸³.

Beaucoup d'autres fragments restent génériques, par exemple le fragment 384⁸⁴, où l'hoplite montant dans le char « épique » figure sans aucun doute l'héroïsation du guerrier, répondant ainsi par l'image au rituel héroïsant des sacrifices humains. L'un des vases retrouvés dans la tombe XII, une hydrie attique, fr. 317 du catalogue, décline ce thème en figurant un jeune guerrier sur un char de combat, à côté d'une Victoire ailée, faisant ainsi allusion à la fois aux exploits guerriers et aux victoires aux concours panhelléniques, sources d'un prestige dépassant la simple gloire mortelle.

⁷⁹ Aristote, *Politique*, 1305a 37–b 22; cf. 1301 a 21.

⁸⁰ Penny Small 2003; Penny Small 2005; Giuliani 2003; cf. Shanks 1996, p. 127–148 et *passim*; Shanks 1999; Lissarrague 2014; v. aussi Juncker 2012; Kreuzer 2013.

⁸¹ Alexandrescu *et alii* 1978, n° 296, pl. 31.
⁸² Alexandrescu *et alii* 1978, n° 309, pl. 33.
⁸³ Alexandrescu *et alii* 1978, n° 347 et 348, pl. 39; le catalogue identifie la chaise d'« Oedipe » comme étant une *okladias*, mais il me semble impossible de distinguer une chaise pliante, ici ou sur le fragment 358.

⁸⁴ Alexandrescu *et alii* 1978, pl. 42.

En dépit des inévitables incertitudes, poursuivre une telle étude est bien intéressant, car c'est l'un des rares moyens encore utilisables pour reconstituer, tant que peut se faire, l'horizon culturel non seulement des producteurs, mais aussi des possesseurs de ces vases. Je vais pourtant arrêter ici mes exercices d'imagination, en formulant quelques brèves conclusions qui peuvent suggérer éventuellement des démarches futures du même type. La culture traditionnelle, narrative et musicale, que je viens d'appeler la *Song-culture* est présente à Istros, comme dans toutes les villes grecques de l'âge archaïque. À côté des monuments sculpturaux tel le *kouros* jadis trouvé par Marcelle Lambrino⁸⁵ ou des sanctuaires ornant la ville dès le VI^e siècle⁸⁶, les productions musicales et narratives, publiques et privées, représentent une réalité sociale incontournable de la cité d'Istros – une réalité, au demeurant, à laquelle tout citoyen participe directement depuis son enfance jusqu'à la fin de sa vie⁸⁷.

La *mousikè*, y compris la danse et la poésie chantée ou accompagnée de musique instrumentale était en effet essentielle pour toute cérémonie, du banquet privé aux processions et aux rituels communs de la cité ou de ses sous-divisions. L'éducation de tout citoyen n'était pas limitée à l'apprentissage des lettres ou à la gymnastique ; elle comprenait une éducation musicale constante qui dépassait de loin les cadres d'une préparation à la performance et aux concours, vers une vraie *paideia* qui réserve même une place rituelle aux jeunes filles et à leurs chœurs⁸⁸. Dans cette société qui communique essentiellement par la performance musicale et poétique, tout bon citoyen doit participer directement à cet échange⁸⁹.

Apollon Ietros était, au demeurant, un dieu guérisseur surtout en tant que maître des chants assurant le salut, *epoidai*. Même si ce ne sont que des inscriptions d'époque hellénistique qui attestent des fêtes comme les Thargélia⁹⁰, il est tout à fait vraisemblable que cette ancienne fête du printemps, dédiée à Apollon aussi bien à Milet que dans

maintes autres cités dès les premiers siècles de l'époque archaïque, était célébrée à Istros aussi à l'âge de la fondation, avec tous les chœurs, les *pompai* et les sacrifices d'usage ; de même doit-on le supposer pour les Anthésteries, qui donnent le nom d'un mois du calendrier de la cité⁹¹.

De même les Taurea dédiées à Poséidon⁹² ou les célébrations dionysiaques⁹³. Istros ne dispose pas, comme Olbia, d'un calendrier qui, dans la cité nord-pontique du V^e siècle, prouve bien la fidélité des *apoikoi* envers les traditions de la métropole, dont il égrène les mois et les fêtes : *Tauréon*, *Thargéliion*, *Kalamaion*, *Panémos*, *Metageitnion*, *Boedromion*, *Kuanepsion*, *Apatourion*, *Posedion*, *Leneon*, *Anthesterion*, *Artemision*⁹⁴. Mais, attestés ou non, les cultes traditionnels doivent être présumés, car ils ne sont pas un ajout facultatif, mais bien un élément constitutif de la vie des cités, et ceci dès leur installation outre-mer.

La *Song-culture* en est la trame, car les sacrifices et les autres spectacles rituels engagent la nouvelle communauté civique dans une mise en scène de la solidarité commune, d'autant plus indispensable dans une fondation nouvelle qui doit, pour survivre, compenser aussi bien les traumas du dépaysement et les risques d'un milieu encore étranger et souvent étrange. Ainsi que nous avons appris à l'écoute des anthropologues, cette dimension rituelle – et donc musicale – de la vie des cités est l'espace où se met en scène périodiquement un drame social qui fait et refait la communauté et ses normes tout en célébrant leur cohérence.

Platon le savait bien, puisque, dans ses *Lois*⁹⁵, il désigne ces spectacles religieux et poétiques, les grands concours et processions qui réunissent le chant et la danse, comme la meilleure méthode d'éducation de la piété à travers une expérience esthétique et émotionnelle intense des acteurs et des spectateurs à la fois, par l'amalgame de gestes rituels, de paroles et de rythmes⁹⁶.

Je crois donc qu'il n'est pas inutile d'attirer l'attention des chercheurs sur la *Song-culture* des premiers siècles de la cité d'Istros. Car on ne trouve finalement que ce que l'on cherche, et une vision plus attentive à cette dimension dans la vie des *poleis* en général, et dans celle d'Istros en particulier saura sans doute apporter de nouveaux arguments à ma thèse.

⁸⁵ Condurachi 1960.

⁸⁶ Alexandrescu *et alii* 2005 ; v. aussi Theodorescu 1971 ; Alexandrescu 1990, amplifié dans Alexandrescu 1999b, p. 49–65.

⁸⁷ Bacon 1994, p. 6–24 ; Kurke 2000 ; Segal 1989.

⁸⁸ Calame 1977, p. 21–22 ; 66–72 et *passim*.

⁸⁹ Plat. *Lois*, 653 a6–654 a7.

⁹⁰ ISM 25.3 (III^e–II^e siècles) ; 65.28–30 : l'inscription trouvée à Dragomirna a été fermement identifiée par D. M. Pippidi comme provenant d'Istros ; son intérêt dans le contexte de cette discussion réside surtout dans le fait que l'une des façons d'honorer le titulaire est de le couronner *dans le théâtre lors de la fête des Thargélia*.

⁹¹ ISM I, 58.16 (II^e siècle).

⁹² ISM I, 59.15 (II^e siècle).

⁹³ ISM I, 64.36 (II^e siècle).

⁹⁴ Dubois 1996, n° 99 ; Dana 2011, p. 74–75.

⁹⁵ Plat., *Lois*, 887c–e.

⁹⁶ Kowalzig 2007, p. 23 et *passim* ; Chepel 2013.

ABREVIATIONS POUR LES SOURCES ANTIQUES

- AR – Apollonius de Rhodes, *Les Argonautiques*
 FrGrHist – *Fragmente der Griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Amsterdam 1923–1958
 FHG Müller – *Fragmenta Historicorum Graecorum*, K. Mueller ed., Paris 1841–1870
 RE – *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 1893 bis 1978

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandrescu 1965 – P. Alexandrescu, *Les rapports entre indigènes et Grecs à la lumière des fouilles de la nécropole d'Histria*, dans : *Le Rayonnement des civilisations grecque et romaine sur les cultures périphériques*, Paris, 1965, p. 336–339.
- Alexandrescu 1966 – P. Alexandrescu, *Necropola tumulară. Săpături 1955–1961*, dans : Em. Condurachi (éd.), *Histria II*, Bucarest, 1966, p. 133–294.
- Alexandrescu 1990 – P. Alexandrescu, *Histria in archaischer Zeit*, dans : P. Alexandrescu, W. Schuller (ed.), *Histria. Eine Griechenstadt an den rumänischen Schwarzmeerküste*, Xenia 25, 1990, p. 47–101.
- Alexandrescu 1999a – P. Alexandrescu, *Un rituel funéraire homérique à Istros*, dans : *L'Aigle et le Dauphin. Etudes d'Archéologie pontique*, Bucarest, 1999, p. 117–137.
- Alexandrescu 1999b – P. Alexandrescu, *L'Aigle et le Dauphin. Etudes d'Archéologie pontique*, Bucarest, 1999.
- Alexandrescu, Eftimie 1959 – P. Alexandrescu, V. Eftimie, *Tombes thraces d'époque archaïque dans la nécropole tumulaire d'Histria*, Dacia NS 3, 1959, p. 143–164.
- Alexandrescu et alii 1978 – P. Alexandrescu, S. Dimitriu, M. Coja, *La céramique d'époque archaïque et classique (VII^e–IV^e s)*, dans : Em. Condurachi (éd.), *Histria II*, Bucarest, 1978.
- Alexandrescu et alii 2005 – P. Alexandrescu, A. Sion, A. Avram, M. Alexandrescu-Vianu, *Histria VII. La Zone Sacrée d'époque grecque (fouilles 1915–1989)*, Bucarest – Paris, 2005.
- Avram 2012 – A. Avram, *Le rôle des époikoi dans la colonisation grecque en mer Noire : quelques études de cas*, Pallas 89, 2012, p. 197–215.
- Bacon 1994 – H. H. Bacon, *The Chorus in Greek Life and Drama*, Arion ser. 3, 1, 1994, p. 6–24.
- Ballabriga 1986 – A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986.
- Bonnechère 1994 – P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Nouvelle édition [en ligne]. Liège, 1994 (consulté le 09 juillet 2013). <http://books.openedition.org/pulg/1031>.
- Braund 2010 – D. Braund, *Myth and Ritual at Sinope: From Diogenes the Cynic to Sanape the Amazon*, Ancient Civilizations from Scythia to Siberia 16, 2010, p. 11–23.
- Bremmer 2006 – J. N. Bremmer, *The Rise of the Hero Cult and the New Simonides*, ZPE 158, 2006, p. 15–26.
- Burgess 2007 – J. S. Burgess, *Tumuli of Achilles*, *Classics @*, an online journal, Issue 3: *The Homerizon*, Center for Hellenic Studies, Harvard University, accessed on line at <http://chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/workbench.woa/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=1307>.
- Burgess 2009 – J. S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore, 2009.
- Calame 1977 – Cl. Calame, *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 vol., Rome, 1977.
- Chepel 2013 – E. Chepel, *Representation of the divine presence and construction of religious identity in Greek processions*, dans : *Identity and Representation in Antiquity*, Postgraduate conference, Kings College, Londres, 2013.
- Clare 2002 – R. J. Clare, *The Path of the Argo: Language, Imagery, and Narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Cambridge, 2002.
- Condurachi 1960 – Em. Condurachi, *Un kouros arhaic la Histria*, dans : Em. Condurachi (éd.), *Omăgiu lui Constantin Daicoviciu cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Bucarest, 1960.
- Damet 2006 – A. Damet, *Les rites de mort en Grèce ancienne. Pour la paix des vivants ?*, Hypothèses 1, 2006, p. 93–101.
- Dana 2007 – M. Dana, *Traditions de fondation dans l'épigraphie de Sinope*, REG 120, 2007, p. 511–525.
- Dana 2011 – M. Dana, *Culture et mobilité dans le Pont Euxin*, Bordeaux – Paris, 2011.
- Dougherty 1992 – C. Dougherty, *When Rain Falls from the Clear Blue Sky: Riddles and Colonization Oracles*, ClAnt 11, 1992, 1, p. 28–44.
- Dougherty 1993 – C. Dougherty, *The poetics of colonization: from city to text in archaic Greece*, New York, 1993.
- Dubois 1996 – L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996.
- Edwards 1986 – M. Edwards, *The Conventions of a Homeric Funeral*, dans : J. H. Betts, J. T. Hooker, J. R. Green (eds.), *Studies in Honour of T. B. L. Webster*, Bristol, 1986, p. 84–92.
- Endsjo 1997 – D. O. Endsjo, *Placing the Unplaceable: The Making of Apollonius' Argonautic Geography*, GRBS 38, 4, 1997, p. 373–385.
- Foster 2013 – M. Foster, *Hagesias as Sunoikistês: Seercraft and Colonial Ideology in Pindar's Sixth Olympian Ode*, ClAnt 32, Oct 2013, p. 283–301.
- Gagarin 1981 – M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven – London, 1981.
- Garland 1982 – R. Garland, *Geras Thanonton*, BICS 29, 1982, p. 69–80.
- Garner 1993 – R. Garner, *Achilles in Locri: P. Oxy. 3876 Frr. 37–77*, ZPE 96, 1993, p. 153–165.
- Gernet 1968 – L. Gernet, *Droit et prédroit*, dans : *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968.
- Giuliani 2003 – L. Giuliani, *Bild und Mythos: Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst*, Munich, 2003.
- Glötz 1904 – G. Glötz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.
- Gorman 2000 – V. B. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 BCE*, University of Michigan Press, 2000.
- Gorman 2002 – V. B. Gorman, *Milesian Decrees of Isopoliteia and the Refoundation of the City, ca. 479 BCE*, dans : V. B. Gorman, Eric Robinson (eds.), *Oikistes: Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World, Offered in Honor of A. J. Graham*, Leiden – Boston – Köln, 2002, p. 181–193.
- Graham 1991 – A. J. Graham, *'Adopted Teians': A Passage in the New Inscription of Public Imprecations from Teos*, JHS 111, 1991.

- Greek Epic West 2003 – M. L. West, *Greek Epic Fragments from the VIIIth to the Vth c. BC*, Loeb Classical Library 497, Cambridge MA – Londres, 2003.
- Hartog 2001 – F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre²*, Paris, 2001, p. 134–164.
- Hedreen 1991 – G. Hedreen, *The cult of Achilles in the Euxine*, *Hesperia* 60, 1991, p. 313–330.
- Herington 1985 – J. Herington, *Poetry into drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*, Sather Classical Lectures 49, Berkeley – Los Angeles, 1985.
- Hind 1970 – J. G. F. Hind, *Istrian faces and the River Danube*, NC 7th ser., 10, 1970, p. 7–17.
- Hind 1976 – J. G. F. Hind, *The eagle-head coins of Sinope*, NC 7th ser., 16, 1976, p. 1–21.
- Hind 2007 – J. G. F. Hind, *City Heads/Personifications and Omens from Zeus. The Coins of Sinope, Istria and Olbia in the V–IV Centuries BC*, NC 7th ser., 27, 2007, p. 9–22.
- Hughes 1991 – D. D. Hughes, *Human sacrifice in ancient Greece*, London – New York, 1991.
- Ivanchik 1997 – A. I. Ivanchik, *Les légendes de fondation de Sinope du Pont*, REA 99, 1997, p. 33–45.
- Ivanchik 1998 – A. I. Ivanchik, *Die Gründung von Sinope und die Probleme der Anfangsphase der griechischen Kolonisation des Schwarzmeergebietes*, dans : G. R. Tsetskhladze (éd.), *The Greek Colonization of the Black Sea Area*, *Historia Einzelschriften* 121, Stuttgart, 1998, p. 297–330.
- Ivanchik 2005 – A. I. Ivanchik, *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.–7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte*, Moscou – Berlin, 2005.
- Jacob 1991 – Chr. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, 1991.
- Juncker 2012 – K. Juncker, *Interpreting the Images of Greek Myths*, trad. A. Kunze-Snodgrass et A. Snodgrass, New York, 2012.
- Kowalzig 2007 – B. Kowalzig, *Singing for the Gods Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, 2007.
- Kraay 1976 – C. M. Kraay, *Archaic and classical Greek coins*, Londres, 1976.
- Kreuzer 2013 – B. Kreuzer, *Reading the François Vase: Myth as Case Study and the Hero Exemplum*, dans : H. A. Shapiro, M. Iozzo, A. Lezzi-Hafter, *The François Vase: New Perspectives*, Zurich, 2013, vol. I, p. 96–112.
- Kroll, s.v. Istros – W. Kroll, s.v. Istros, RE 6, col. 2269.
- Krotty 1982 – K. Krotty, *Song and Action. The Victory Odes of Pindar*, Baltimore – Londres, 1982.
- Kurke 2000 – L. Kurke, *The Strangeness of "Song Culture": Archaic Greek Poetry*, dans : O. Taplin (éd.), *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, Oxford, 2000, p. 58–87.
- Kurtz, Boardman 1971 – D.C. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971.
- Lissarrague 2014 – Fr. Lissarrague, *Nommer les choses : sur quelques inscriptions peintes dans la céramique attique archaïque*, dans : Z. Petre (éd.), *Verba uolant, scripta manent*, Bucarest, 2014, à paraître.
- Loraux 1982 – N. Loraux, *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité*, dans : G. Gnoli, J.-P. Vernant (éd.), *La Mort, les morts et les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, p. 27–44.
- Malkin 1987a – I. Malkin, *Religion and colonization in ancient Greece*, Amsterdam, 1987.
- Malkin 1987b – I. Malkin, *La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques*, RHR 204, 4, 1987, p. 331–352.
- Malkin 2009 – I. Malkin, *Foundations*, dans : K. A. Raafaub, H. van Wees, *A Companion to Archaic Greece*, Chichester, UK, 2009, p. 373–395.
- Morris 1988 – I. Morris, *Tomb cult and the 'Greek renaissance': the past in the present in the 8th century*, *Antiquity* 62, 237, 1988, p. 750–761.
- Morris 1989 – I. Morris, *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*, Cambridge, 1989.
- Morris 1992 – I. Morris, *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge, 1992.
- Morris 1993 – I. Morris, *Poetics of power: The interpretation of ritual action in archaic Greece*, dans : C. Dougherty, L. Kurke (éds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Oxford, 1993, p. 15–45.
- Morris 1996 – I. Morris, *The strong principle of equality and the archaic origins of Greek democracy*, dans : J. Ober, C. Hedrick (éds.), *Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern*, Princeton, 1996, p. 19–48.
- Morris 1997 – I. Morris, *Homer and the Iron age*, *Mnemosyne Suppl.* 1997, p. 535–559.
- Nagy 1979 – G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore – Londres, 1979.
- Nagy 2011 – G. Nagy, *Asopos and his multiple daughters: Traces of preclassical epic in the Aeginetan Odes of Pindar*, dans : David Fearn (éd.), *Aegina: Contexts for Choral Lyric Poetry. Myth, History, and Identity in the Fifth Century BC*, Oxford, 2011, 41–78.
- Nora 1984–1992 – Nora P. (éd.), *Les Lieux de mémoire*, 4 vol., Paris, 1984–1992.
- Panait Bârzescu 2012 – F. Panait Bârzescu, *Cutul lui Apollo în coloniile grecești din Marea Neagră*, Résumé de la thèse de doctorat soutenue le 9.01.2012.
- Pârvan 1919 – V. Pârvan, *Memoriul „Gânduri despre lume și viață la greco-romanii din Pontul stâng”*, cetit la Academia română în ședința dela 21 maiu 1919.
- Pârvan 1920 – V. Pârvan, *Anaxandros, dialog platonice cetit în ziua de III noiembrie MCMXX la deschiderea cursului despre originea dramei antice ținut în anul MCMXX/MCMXXI la Universitatea din București*, dans : *Idei și forme istorice, patru lecții inaugurale*, București, 1920, p. 183–216.
- Penny Small 2003 – J. Penny Small, *The Parallel Worlds of Classical Art and Text*, Cambridge, 2003.
- Penny Small 2005 – J. Penny Small, *Pictures of Greek Tragedy?*, dans : Justina Gregory (éd.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden, MA – Oxford, 2005, p. 103–118.
- Petre 1985 – Z. Petre, *La représentation de la mort dans la tragédie grecque*, *StCl* 23, 1985, p. 23–55.
- Petre 2003–2005 – Z. Petre, *Histria. Spațiu public și organizare politică în sec. VII–V a. Chr.*, SCIVA 54–56, 2003–2005, p. 33–53.
- Petre 2004 – Z. Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a isovoarelor grecești referitoare la geți (Pratique d'immortalité. Une lecture critique des sources grecques concernant les Gètes)*, Iași, 2004.
- Petre 2005 – Z. Petre, *Les Hypérboréens*, dans : Michel Viegnes (ed.), *Imaginaire des points cardinaux. Aux quatre angles du monde, Actes du colloque organisé par l'Université Sthendal de Grenoble*, Paris, 2005, p. 147–155.

- Petre 2010 – Z. Petre, 'Pimpla Charien': *Le Symposium a Istros*, dans : M. V. Angelescu, I. Achim, V. Rusu-Bolindeț (edd.), *Antiquitas Istro-Pontica, Omagiu lui Alexandru Suceveanu*, Cluj-Napoca, 2010, p. 31–42.
- Pick 1898 – B. Pick, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands I, Dacien und Moesien*, 1, 1898.
- Polignac 1984 – F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984.
- Pollard 1977 – J. Pollard, *Birds in Greek life and myth*, Londres, 1977.
- Preda, Nubar 1973 – C. Preda, H. Nubar, *Histria III, Descoperirile monetare 1914 – 1970*, Bucarest, 1973.
- Romm 1992 – J. S. Romm, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton, 1992.
- Schnapp-Gourbeillon 1982 – A. Schnapp-Gourbeillon, *Les funérailles de Patrocle*, dans : G. Gnoli, J.-P. Vernant (éd.), *La Mort, les morts et les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, p. 77–88.
- Segal 1989 – Ch. Segal, *Song, Ritual, and Commemoration in Early Greek Poetry and Tragedy*, *Oral Tradition* 4, 3, 1989, p. 330–359.
- Shanks 1996 – M. Shanks, *Classical archaeology of Greece: experiences of the discipline*, Londres, 1996.
- Shanks 1999 – M. Shanks, *Art and the Greek city state: an interpretive archaeology*, Cambridge, 1999.
- Slater 1969 – W. J. Slater, *Lexicon to Pindar*, Berlin, 1969.
- Snodgrass 1971 – A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece*, Edimburgh, 1971.
- Thalman 2011 – W. G. Thalman, *Apollonius of Rhodes and the Spaces of Hellenism*, Oxford – NY, 2011.
- Theodorescu 1971 – D. Theodorescu, *Remarques sur l'architecture monumentale de l'époque archaïque à Histria*, *RPhil.* 1971, p. 188–191.
- Tokhtas'ev, Krýzhitskii 2005 – S. R. Tokhtas'ev, S. D. Krýzhitskii, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 11, 1–2, 2005.
- Vernant 1979 – J.-P. Vernant, *Manger aux pays du Soleil*, dans : M. Detienne, J.-P. Vernant (éd.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 239–250.
- Vernant 1982 – J.-P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, dans : G. Gnoli, J.-P. Vernant (éd.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, 1982, p. 45–77.
- Vossius 1700 – I. Vossius, *Observationes ad Pomponium Melam de situ orbis libri tres*, Amsterdam, 1700.
- Wentworth Thompson 1936 – G. Sir D'Arcy Wentworth Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1936.
- West 2003 – S. West, 'The Most Marvellous of All Seas'; *The Greek Encounter with the Euxine*, *Greece & Rome (Second Series)* 50, 2, 2003, p. 151–167.
- Whitman 1967 – C. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, 1967.