

DIONYSOS EN LIMNAIS ET LE PAYSAGE DU MARAIS À ORGAMÈ (II)

Vasilica LUNGU*

*On ignore en effet la nature de l'âme...
Hante-t-elle les ténèbres d'Orcus et
Ses marais désolés ?
(Lucrece, De Natura Rerum, I, 112-115,
trad J. Kany-Turpin, GF, 1993, p. 59.)*

Cuvinte-cheie: anodos, crater cu figuri roșii, Dionysos, ἐν Λίμναις, Orgame/Argamum, secolul al IV-lea a. Chr.

Mots-clés : anodos, cratère à figures rouges, Dionysos, ἐν Λίμναις, Orgamè/Argamum, IV^e siècle av. J.-C.

Rezumat: Articolul urmărește analiza unui crater cu figuri roșii din secolul al IV-lea a. Chr., găsit în unul dintre tumulii de la Orgame (T III-90) și prezentat pentru prima oară în 2015 în cadrul colocviului de la Ampurias. El este reluat aici adăugând o nouă interpretare în care Dionysos-taur reprezentat în anodos este pus în relație cu peisajul lacustru care înconjoară Capul Dolojman, un loc în care grecii și-au consultat zeii lor. Vasul, care ne dezvăluie o temă dionisiacă identificată pentru prima oară, cea a lui Dionysos ἐν Λίμναις, ne oferă posibilitatea de a stabili o strânsă legătură între universul de credințe religioase și spațiul geografic al sitului. Astfel, el constituie o sursă de noi interpretări referitoare la iconografia dionisiacă difuzată în Marea Neagră. Interpretările noastre se sprijină pe o confruntare sistematică cu diverse documente găsite în alte regiuni ale lumii grecești.

Résumé : L'article poursuit l'analyse d'un cratère à figures rouges du IV^e siècle av. J.-C., retrouvé dans l'un des tumulus de la nécropole d'Orgamè (T III-90) et présenté pour la première fois en 2015 dans le cadre du colloque d'Ampourias. Il est repris ici en ajoutant une nouvelle interprétation où le Dionysos-taureau représenté en anodos est mis en relation avec le paysage du marais qui entoure le site de Capul Dolojman, un lieu où les Grecs se sont entretenus avec leurs dieux. Le vase, qui nous dévoile la

* Vasilica LUNGU : Institut d'Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine, Bucarest ; e-mail : icalungu@yahoo.com.

représentation d'un thème dionysiaque identifié pour la première fois, celui de *Dionysos év Αίμυναις*, nous offre également la possibilité d'établir une forte liaison entre l'univers de croyances religieuses et l'environnement de ce site. À ce titre, il constitue une précieuse source de nouvelles interprétations concernant l'iconographie dionysiaque diffusée en mer Noire. Nos interprétations s'appuient sur une confrontation systématique avec divers documents trouvés dans d'autres régions du monde grec.

À l'occasion d'une conférence internationale organisée en 2015 à Ampurias¹, j'ai proposé une première lecture d'un cratère à figures rouges (**Fig. 1, 1a**), trouvé en 1990 dans l'un des tumulus de la deuxième moitié du IV^e s. av. J.-C. (plus exactement de ca. 337-320 av. J.-C.) de la nécropole d'Orgamè (T.III90 ; **Fig. 2**)². Il s'agit d'un cratère en cloche de type attique, attribuable au groupe des cratères de *type II* de l'Agora d'Athènes de la classification proposée par Mary Moore³. Ce type, identifié aussi dans d'autres tombes de la nécropole d'Orgamè, était très populaire dans la région pontique, où il devance en fréquence les types à colonnettes et en calice. L'article que je propose ici, en complément de ma première interprétation (I), s'inscrit dans une perspective nouvelle par rapport à la lecture initiale de la scène⁴.

1. Lecture iconographique

La scène peinte (**Fig. 1a, b**), autant qu'elle a pu être récupérée de la face A du vase, la seule conservée à l'état fragmentaire, campe trois personnages, deux féminins et un troisième masculin, dans le cadre d'une composition unique très suggestive du mental grec. La figure centrale est celle d'une tête barbue vue de profil (gauche), à la coiffure bouclée en longues mèches, d'où pointent deux cornes, dont l'une est bien visible, et d'où descend un ruban parmi les mèches pour rejoindre la nuque. Émergeant du sol, le personnage est porteur d'un vêtement richement orné, probablement brodé à l'origine, couvrant jusqu'au niveau du cou. Le sol d'où il surgit se confond là aussi avec le niveau sur lequel évoluent les autres deux personnages de la scène ; devant lui, sur la gauche, un

¹ V. LUNGU, *Dionysos Taurokêrôs à Orgamè/Argamum (I)*, texte présenté à la conférence internationale, *Ionians in the East and West*, Ampourias/L'Escala, Espagne, 26-29 octobre 2015, sous presse. Nous remercions chaleureusement M. Patrick Marchetti pour nous avoir aimablement aidé à vérifier la nouvelle interprétation.

² La colonie grecque d'Orgamè est située sur le promontoire connu aujourd'hui sous le nom de Capul Dolojman, com. Jurilovca, dép. de Tulcea. Le tumulus TIII90 a été fouillé en 1990 dans le secteur central de la nécropole grecque. Le cratère était utilisé probablement comme urne dans la tombe couverte par ce tumulus. Il était accompagné d'autres vases céramiques, parmi lesquels un plat à poisson à vernis noir, une *lékanis* à couvercle à figures rouges, un bol à vernis noir, un *askos* à couronne de laurier et de nombreuses amphores fragmentaires de Chios et de Thasos, parfois timbrées, desquelles dérive la chronologie proposée ici (337-320 av. J.-C.). Pour les données générales concernant la nécropole d'Orgamè, voir LUNGU 2000 ; 2007.

³ MOORE 1997, p. 32-33.

⁴ Cet article fait partie d'un travail plus ample, où nous essayons de distinguer une iconographie spécifiquement grecque, d'une manière générale mieux adaptée aux Grecs du Pont-Euxin, en analysant et parfois (re)analysant les productions culturelles helléniques identifiées sur la côte ouest de la mer Noire.

personnage féminin, en long *chiton* (ionique ?) aux plis denses et orné surtout dans sa partie inférieure, avance dans sa direction. Cette femme, désignée F1, frappe la terre à l'aide d'un thyrses tenu de la main droite, brandi vers l'avant. La main gauche, très peu et mal préservée, tient probablement l'un des longs plis de son vêtement ; il est difficile d'identifier exactement le geste en raison de la cassure du vase. Derrière la tête centrale, on distingue un second personnage féminin, noté F2, à la chevelure ceinte d'une coiffe enroulée harmonieusement, couverte d'un *sakkos* clair, orné⁵. La femme plaque ses mains jointes sur sa poitrine. Elles sont recouvertes par un pan de son vêtement, formé d'un *himation* ample, richement décoré. Elle regarde directement le personnage porteur du thyrses et vient, semble-t-il, de se déplacer en direction de la tête qui surgit de terre. Avec ses mains serrées sur la poitrine, bien cachées sous son vêtement et son genou droit fléchi, ce personnage affiche une attitude digne de réserve, correspondant manifestement à une posture hiératique. La présence du thyrses et l'atmosphère sobre de la scène signalent une représentation liée à l'iconographie dionysiaque. Il doit s'agir d'un rituel programmé dans un espace spécifique, naturel et ouvert, sans installations spéciales, marqué par la présence d'un arbre dont on aperçoit le tronc derrière la porteuse du thyrses⁶. Il s'agit d'une composition inédite qui comporte des traits stylistiques similaires au style du Peintre du Thyrses Noir⁷, daté du IV^e siècle av. J.-C. L'exécution est ici hâtive et la peinture sommaire, entachée de nombreuses imperfections, qui indique plutôt une production d'inspiration attique, probablement pontique, dans un atelier d'imitateurs⁸.

2. Identification des personnages représentés⁹

Les figures surprises dans des positions caractéristiques et le schéma figuratif composé de personnages conventionnels et d'objets particuliers (thyrses) sont les artifices dont le peintre s'est servi dans l'élaboration d'une scène de la mythologie dionysiaque. La composition s'organise autour de la tête surgissant de terre en *anodos*, où se mélangent des traits humains et animaux : le visage encore jeune, serein, est flanqué d'oreilles légèrement allongées et de deux petites cornes au sommet de la tête. L'altérité iconographique suggère la nature divine et mystérieuse du dieu Dionysos. Le thyrses est son sceptre royal. Les cornes et les oreilles renvoient au Dionysos *Taurokérôs* ou *Tauros*¹⁰. Que la figure centrale du dieu

⁵ Pour la coiffure à *sakkos*, ARISTOPHANE, *Thesmophories* 257 ; HURSCHMANN 2001, p. 1237.

⁶ Sur la présence des arbres, BURKERT 1985, p. 86-87.

⁷ ARV² 1431. Le style est différent de celui reconnu comme Peintre du Thyrses Noir en Bulgarie, voir LAZAROV 1990, n^{os} 46-51 ; REHO 1990, p. 50-51. Parmi les différences, on peut citer brièvement la forme des yeux des personnages, tant féminins que masculins, le drapage des vêtements, etc.

⁸ Il n'y a pas d'analyse archéométrique de ce vase.

⁹ Une version étendue de l'identification de Dionysos *Taurokérôs* est proposée dans l'article avancé pour les Actes du colloque d'Ampurias (2015), sous presse.

¹⁰ La littérature sur Dionysos Taureau est assez riche. On cite ici quelques travaux de référence : KERN 1903, coll. 1032, 1041 ; F.A. VOIGT-E. THRAEMER, *Dionysos*, in Rosch.Lex. I/1, 1055 ss., 1149-51 ; FARNELL 1909, p. 284 s ; GRÉGOIRE 1949, p. 401-405 ; TONDRIAU 1953, p. 444-448 ; GRIFFITHS 1970, p. 433 ; CASADIO 1994, p. 232 ; LOCCHI

barbu sortant de terre soit, dans une certaine mesure, assimilable à celle identifiée sur les vases archaïques et classiques¹¹, ne devrait pas occulter l'originalité profonde de la représentation d'Orgamè campant un Dionysos cornu, mais, au contraire, l'amplifier. La position du personnage qui lui fait face en prenant appui sur un pied (l'autre jambe étant plus au moins tendue) attire attention sur le type conventionnel de la prêtresse en action. Son type iconographique a connu au IV^e siècle son plein épanouissement. La jeune femme, qui serre bien ses mains sous les plis du vêtement, cherche probablement à les garder pures, une des conditions *sine qua non* du rituel de l'initiation, la seconde étant de parler le grec¹². Il est remarquable que toutes les figures soient vêtues de vêtements richement ornés, une manière de marquer leur statut. Le vêtement de la jeune qui suit l'*anodos* s'inscrit dans un « dress-code » consacré depuis longue date dans l'imagerie des vases à figures rouges. Dans ce cas le *himation* richement drapé est un marqueur de l'identité sociale autant que religieuse, parce qu'il est indubitablement lié à un usage particulier dans l'initiation. Les bandes en couleur foncée font probablement allusion à *μεσαλουργές*, les vêtements sacrés « avec une bande médiane de pourpre »¹³. En effet, les vêtements annoncent l'existence d'une institution sociale généralement reconnue par les Grecs et représentée dans ce cas en un acte individuel¹⁴. Les tenues de tous les personnages semblent adaptées aux normes¹⁵.

Les premières impressions qui se dégagent d'une telle représentation sont : mystère et sobriété. Le Dionysos-Taureau se montre devant l'assistance. La tradition littéraire grecque remonte à Homère¹⁶, qui décrit Lycurgue poursuivant les nourrices avec une *βουπλήξ*¹⁷. Un fragment de la tragédie d'Eschyle, les *Edônes*,

2005, p. 38-54. Sur les représentations, GASPARI 1986, LIMC III/1, p. 414, 440 s. (nn.157-59). Concernant la mer Noire, JACOTTET 2003 et CHIEKOVA 2008.

¹¹ BÉRARD 1974, p. fig. 8. Coupe de Naples 172, pl. 3, par exemple. Bérard constate aussi que « les représentations d'*anodoi* sont rares et isolées, aussi bien dans le temps que dans l'espace » (p. 31). Le type de Dionysos barbu sur les monnaies contemporaines de Thasos est considéré comme une caractéristique archaïque, cf. MARTINELLI 2012, p. 93.

¹² Les mains pures, c'est-à-dire non souillées par le sang d'un crime, cf. FOUCART 1914, p. 309-311 ; CLINTON 1964, p. 10-46. Le personnage est habillé et coiffé à la mode grecque. Sur la figuration du rituel religieux, LISSARAGUE 2012.

¹³ Pour la terminologie, PRÊTRE 2018, p. 563.

¹⁴ BARTHES 1957, p. 430-431.

¹⁵ La sculpture tombale du V^e s. av. J.-C. montre que le *chiton* était porté « exclusively by priests », cf. CLAIRMONT 1993, p. 30. Chez Homère, il était porté par des femmes.

¹⁶ HOMÈRE, *Iliade* 6.123-143. *Suidae Lexicon* (Ada Adler, Leipzig, 1928, 1, 487). Pour d'autres commentaires, voir TASSIGNON 2001a, p. 328 et note 77. LANG 1887, p. 231sq., énumère les nombreuses attestations de Dionysos taureau en prévision de « worship of a bull-totem ». Dans la conception de FRASER 1912³, p. 1-16, le taumorphisme se justifie partiellement par l'idée de la nature sauvage : Dionysos - dieu de la végétation, des chèvres sauvages et des bêtes cornues.

¹⁷ Sur l'épisode du combat entre Lycurgue et Dionysos-taureau, voir HOMÈRE, *Iliade* 6.130-141, et les commentaires chez PRIVITERA 1970, p. 53-75 ; FARAONE 2011, p. 123sq. ; TASSIGNON 2001, p. 328. Chez SUDA, *s.v.* βουπλήξ (Adler, Leipzig, 1928, I, p. 487). « Lycurgus' βουπλήξ looks like a ritual weapon », chez DODDS 1960, p. xxvii, n. 1. L'identification de la βουπλήξ avec la « hache à sacrifier les taureaux » avait déjà été

retrace lui aussi « d’effrayants personnages masqués ; [qui] font entendre de leur cachette de sourds mugissements de taureaux », pour simuler l’approche du dieu¹⁸. Il évoque également un Dionysos-taureau face à un Lycurgue-chèvre et affirme que « le taureau était prêt à encorner la chèvre »¹⁹. Sophocle l’appelle βούκερος ἰακχος²⁰ et Ion de Chios ταυρωπός (« *Tauropôros* = au regard de taureau »)²¹. À son tour, Euripide dit que Sémélé a donné vie à un « ταυροκέρον θεόν »²² et insiste sur la paternité de Zeus à l’origine du dieu cornu. Dans les textes orphiques il est nommé « *Taurogênês* = le fils du taureau »²³. Une épitaphe de Thespis (IG VII 1787)²⁴ atteste la Béotie en tant que patrie du θεοῦ Ταύρου. En Thessalie, une lamelle en or de Pelinna présente un taureau sautant²⁵. De la collection des hymnes orphiques, l’Hymne 30, le *Triétérique*, explique également pourquoi le Dionysos cornu était si populaire dans le monde grec²⁶.

À l’exception de ce vase, il n’y a pas – hélas ! – de documents épigraphiques, ni à Istros ni à Orgamè, qui attestent d’un Dionysos-taureau, sauf la dédicace d’une statue de Dionysos au thiasé privé de Pasô de la ville de Tomis (trouvée à Cumpăna), datée trois siècles plus tard ; le document évoque l’accession du fils de Parmis à la fonction probable de prêtre et parle d’un *thiasé* conduit par une femme nommée Pasô : « Ἀγνὸν ὑπὲρ θιάσιοιο Πυρίβρομέ σοι τό [ἄγαλμα] / δῶρον ἀπὸ σφετέρας ὤπασεν ἐργ[ασίας] / [μ]υστικὸν ἐμ βακχοῖσι λαχὼν στέφο[ς, ὁ δεῖνα] / Πάρμιδος, ἀρχαίην δεικνυόμενος τ[ελετήν] / Ἀλλὰ σύ, Ταυροκέρος, Ἐρμαγένεος

suggérée par REINACH 1912, p. 27. Sur le taureau comme manifestation de Dionysos, voir JEANMAIRE 1951, p. 45, 50, 147, 149, 150, 203, 446.

¹⁸ ESCHYLE, Fr. 71 (Mette, 25-26 = *TrGF*, III, Göttingen, 1985, n° 57). Voir aussi GRÉGOIRE 1948, p. 402.

¹⁹ *Scholie*, fr. 85a (Mette, 31 = *TrGF*, III, n° 23) : ὁ ταῦρος δ’ ἔοικεν κυρίζειν ἐνόρχαν ἄφθάσαντος δ’ ἐπ’ ἔργοις προπηθήσεταιί νιν. HOMÈRE, *Iliade* 6.130-141.

²⁰ *Tragicorum Graecorum fragmenta* fr. 874 (Nauck 2) et fr. 959, ed. Radt, voir PEARSON 1917, fr. 959, v. 1-3 ; VICAIRE 1968, p. 362, n. 31. Βούκερος est à rapprocher de plusieurs épithètes : δίκερος, κερασφόρος, ταυρομέτωπος, etc., qui attribuent à Dionysos des cornes de taureau ou de bœuf. Cf. EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 1018.

²¹ PMG 744 ; PAGE 1962, fr. 744.

²² EURIPIDE, *Les Bacchantes* 96-104 : « il (Zeus) mit au jour un dieu aux cornes de taureau (ταυροκέρος θεός) », cf. aussi 618, 920-922, 1017-1019, 1159. Sur Sémélé, nommée aussi Thyoné, voir HÉSIODE, *Théogonie* 940 ; *Hymne Homérique* 1, 7, 26 ; PINDARE, *Pythique* 3 ; BACCHYLIDE, fr. 19 ; APOLLODORE *Bibliothèque* 3.26 ; PAUSANIAS 3.24.4 ; DIODORE DE SICILE 4.2.1 ; HYGINE, *Fabulae* 179, et al.. Pour le rôle des cornes dans la définition de Dionysos, voir DODDS 1960, p. XVIII, et pour la relation entre Dionysos et le taureau, XI-XXV ; SEGAL 1997, p. 11. OVIDE, *Métamorphoses* 4.19-20, offre l’alternative : « tibi, cum sine cornibus adstas, uirgineum caput est ». Selon DÉTIENNE 1977, p. 201, Dionysos-taureau montre la face de la bestialité. Selon ROUX 1972, p. 445, par cette apparition « Dionysos exerce son pouvoir de dieu magicien, maître de l’illusion ».

²³ KERN 1922, p. 297, v. 7 ; PEG, 413, 7. Sémélé est communément acceptée comme mère de Dioysos, cf. O. JESSEN, *Semele*, in *ML IV* (1909-1915), coll. 662-676 ; J.B. KEUNE, *Semele*, in *RE II A2* (1923), coll. 1341-1345.

²⁴ Pour commentaire, CALDERON SANCHEZ 2017, p. 1.

²⁵ GUARDUCCI 1990, p. 9-19, associe le taureau avec l’animal du zodiaque ; BERNABÉ & JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL 2008, chap. 2, p. 81 ; p. 257 L7A.

²⁶ NONNOS, *Dionysiaca* 5.562-621 ; 6.1 ss. Commentaire chez ISLER-KERÉNYI 2001, p. 209.

χε[ρὸς ἔργον] / [δ]έξει καὶ Πασοῦς σῶζε ἱερὸν θίασ[ον] ». ²⁷ L'invocation à Dionysos *Taurokérôs* de l'inscription de Tomis est conforme à l'image du cratère d'Orgamé et renforce l'idée d'une certaine liaison entre l'iconographie du vase et une scène culturelle d'initiation des *mystes*, plus explicite toutefois dans l'inscription, puisqu'il y est question de bacchants (βακχοῖσι), c'est-à-dire des prêtres de Bacchos, identifiés grâce à la couronne reçue ²⁸. Le mot *mystikon* de la troisième ligne renvoie directement aux rites des mystères, impliquant le silence et le secret sur leur parcours ²⁹. Dans le monde grec « les mystères bachiques existaient au moins dès l'époque classique, conjointement aux *thiases* » ³⁰, alors que sur le plan cultuel, l'initiation à Dionysos implique les attributs spécifiques de celui-ci *Taurokérôs*, *Pyrobromos* et *Bacchos* (ou *Baccheus*) ³¹, attestés dans les colonies ioniennes ouest-pontiques.

L'image de ce cratère peut être aussi mise en liaison avec l'existence d'un Baccheion de Dionysos-Taureau dont les adeptes sont aussi des taureaux, comme ils sont nommés individuellement - Ἱερεὺς Ταύρων - dans un catalogue des prêtres et des bienfaiteurs d'un de ses *thiases* à Bizoné (aujourd'hui Kavarna) ³². L'attribut Ἱερεὺς Ταύρων accompagne ici plusieurs noms de prêtres dans la liste étudiée par G. Mihailov ³³. Dionysos de Bizoné, comme celui de Tomis ou d'Orgamé, est le dieu grec, dans le culte duquel on met l'accent sur son aspect taumorphe. Au sud près de ces sites est la ville Dionysopolis, fondée par Dionysos même et où il été vénéré comme *ktistês*. ³⁴

Autant de manifestations du dieu qui pouvaient relier la pratique de l'initiation à l'espoir d'un sort meilleur dans l'au-delà. Au *Taurokérôs* correspondent en d'autres lieux des synonymes, comme *Bougénês* « specificamente argiva » ³⁵, comme le souligne G. Casadio qui s'intéresse au

²⁷ ISM II, p. 146-148, n° 120 (5), épigramme d'un *thiase* de Bacchoi sur une architrave du I^{er} s. av. J.-C. JACCOTTET 2013, vol. II, p. 129-130, n° 62, dont nous suivons la traduction : « Cette statue sacrée pour le *thiase*, o Étincelant, c'est un tel fils de Parmis qui te l'a offerte en cadeau de son propre atelier, lui qui a obtenu la couronne mystique parmi les bacchants et qui révèle l'antique *téléte*. Mais toi, encorné comme un taureau, accepte le travail de la main d'Hermagènes et accorde le salut au *thiase* de Pasô ». Je dirais directement *Taurokérôs*. Sur le rôle des femmes : « Le sacerdoce (*sc.* du temple de l'Aventin de Liber) en était confié à des prêtresses ... qui seules assistaient à l'accomplissement des sacrifices et des mystères » avec un renvoi à CICÉRON *Pro Balbo* 55, cf. FESTUGIÈRE 1954, p. 81. Sur le rôle des femmes au sein des *thiases* dionysiaques, voir aussi CHIEKOVA 2008, p. 80. Tomis est à ca. 100 km sud d'Orgamé.

²⁸ La tradition remonte vers 400 av. J.-C. selon les lamelles en or d'Hipponion, vers 15-16, voir KALOGERAKOS 1996, p. 358 et n. 93 : *mustai kai bacchoi*.

²⁹ Les mystères dont le nom même – μυστήρια – implique le sens de secret, cf. BURKERT 1995, p. 81-85 ; 1998, p. 376-377 ; MOTTE 1989-1990, p. 142, rappelle que *mystéria* sont apparentés au verbe *muein* qui signifie « fermer » (la bouche et des oreilles).

³⁰ JACOTTET 2013, p. 191.

³¹ ALEXANDRESCU-VIANU 2007, p. 225-226.

³² CHIEKOVA 2008, p. 110-111, avec la bibliographie.

³³ IGBulg I² 6.

³⁴ IGBulg I² 15 bis, l. 3-4. AVRAM 1996, p. 298, estime que la cité a été fondée à l'époque d'Alexandre le Grand par un groupe d'adorateurs du dieu.

³⁵ CASADIO 1994, p. 232 ; LOCCHI 2005, p. 63-67 ; βουγενής est un attribut partagé avec Danaus et d'autres voir plus de commentaires chez KAMPAKOGLOU 2016.

Dionysos vénéré sous la forme de taureau à Argos, plus particulièrement à Lerne, dont l'attribut est attesté dans un poème orphique, fr. 297 Kern, v. 7³⁶. Il est le dieu chthonien par excellence, mais il n'est pas exclu – dit le même auteur – que Dionysos soit le symbole de la force et de la fécondité, en association avec la force éruptive des eaux fluviales, « che l'epiteto possa riflettere in qualche modo la concezione che fa nascere (o rinascere) Dioniso dalla profondita delle acque »³⁷. À Delphes, le Péan de Philodamos, un hymne composé vers 340 av. J.-C., contemporain de notre vase, atteste aussi de l'appellation de Dionysos taureau³⁸. À Athènes son culte était honoré dans le temple de Dionysos *en Limnais* situé sur le pente nord-est de l'Acropole, en direction de la mer³⁹, et les Athéniens « held choral festivals [the Lenaia] in honour of [Dionysos] *Limnaios* (God of the Marshes) »⁴⁰.

3. De Dionysos Ταυροκέρως à Dionysos ἐν Λίμναις (ou « du marais »)

En 2008, D. Chiekova rattachait l'épiclèse Ταυροκέρως à la personnification orphique du dieu Dionysos, évoquant le mythe du démembrement du jeune Dionysos-Zagreus, incarné en taureau⁴¹. Comme l'a remarqué Linforth en 1941, « It is a curious thing that the name Zagreus does not appear in any Orphic poem or fragment, nor is it used by any author who refers to Orpheus. The custom of some scholars always to refer to the dismembered god as Zagreus does not seem to be well advised, nor is there justification for treating the name as a characteristic feature of the Orphic story »⁴². Compte tenu de l'iconographie du dieu mature, à notre avis, Dionysos Ταυροκέρως est le dieu grec, le premier, qui surgit périodiquement de l'élément liquide sous forme taurine, le ταυροκέρως

³⁶ CASADIO 1994, p. 232 ; MARCHETTI & KOLOKOTSAS 1995, p. 254-255.

³⁷ CASADIO 1994, p. 232-233, en suivant OTTO 1933, p. 150. Sur Dionysos chthonien dans les représentations figurées de la période classique, voir METZGER 1944-1945. Il n'y a pas d'analogies pour notre vase dans ces travaux.

³⁸ SEG 32 (1982) 552, 1.2. Avant l'arrivée d'Apollon, Dionysos était le premier prophète à Delphes, cf. une scholie de PINDARE, *Péan* 2.7,13. Pour Delphes, voir CROISSANT 2003.

³⁹ SUDA s.v. Dionysos *En Limnais* (après Harpocraton s.v.) : « *En Limnais Dionysion* (Dionysos-temple in Limnai) : Limnai is a place in Athens, where the [deity] honored [is] Dionysos. ». Sur le temple de Dionysos *Lymnaios* dans la topographie d'Athènes, GRECO 2015, p. 20, 28, 30, 37.

⁴⁰ THUCYDIDE 2.15 ; PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 59 ; CALLIMAQUE, *Hecale Fragment* 22 (d'Étienne de Byzance s.v. *Limnai*) (trad. Trypanis) (Greek poet 3rd c. BC). Dans les documents épigraphiques, GUETTEL COLE 2011, p. 265-268. Plus de commentaires chez MAGRIS 2015, p. 276. Sur Hecale, BENEDETTO 2011, p. 349-357.

⁴¹ CHIEKOVA 2008, p. 80. L'association de Dionysos avec Zagreus est mentionnée par Callimaque, comme l'a retenue *Etymologicum Magnum* (fr. 43.117 P), avec quelques échos chez Euripide, *Les Crétois* (fr. 472 Nauck). Une attestation plus ancienne est celle d'*Alcméon* fr. 3 PEG ; Eschyle fr. 5, 228, qui suggère que Zagreus a été souvent identifié avec d'autres dieux, voir RADCLIFFE 1999, p. 37, n. 6 ; WEST 2003, p. 316. Sur l'épopée *Alcméon*, voir DEBIASI 2015.

⁴² LINFORTH 1941, p. 311.

θεός, n'est autre que Dionysos ἐν Λίμναις, ou « du marais » (*Limnaios*)⁴³, celui qui vient⁴⁴ ou mieux encore « celui qui est né du marais » (*Limnagénès*)⁴⁵.

L'étymologie de *limnais* (λειμών ou λίμνη « marais », « lac ») est basée sur une racine indo-européenne *(s)lei- (« être gluant, visqueux, glisser... ») ; elle est présente également dans d'autres mots grecs, comme, par exemple, λιμὴν (« baie de mer », « port ») et λειμαζ (« endroit humide », « prairie »)⁴⁶. « La présence de l'eau, inséparable de ses vertus de fertilité, est le dénominateur commun aux espaces que désignent les termes jusqu'ici énumérés ; ils évoquent tantôt une étendue de terre humide et verdoyante, tantôt une surface ou un jaillissement aquatique vivifiant les rives avoisinantes. La prairie irriguée, la baie marine et le marais sont des espaces que l'imagination des Anciens associe constamment dans un même symbolisme. L'image de la λίμνη, en particulier, s'intègre bien souvent dans le paysage des λειμῶνες dont elle apparaît comme la face obscure et trouble. »⁴⁷ Platon parle de tels endroits dans *Critias*, 118b, où il évoque à la fois les marais, les fleuves et les prairies comme les principales sources de la vie de l'Atlantide, où ils offraient une nourriture suffisante à tous les animaux sauvages et domestiques.

W. F. Otto a le mieux perçu, à contre-courant de ses devanciers, la complexité de ce dieu dimorphe ou plutôt polymorphe⁴⁸ ; en s'appuyant sur l'œuvre de Plutarque (*De Iside et Osiride*, 364-365), il insistait sur la nature de Dionysos en tant que « maître de l'élément liquide » d'où il surgissait souvent⁴⁹. Quelques années plus tard, H. Jeanmaire reconsidère le Dionysos venu du marais (ἐν Λίμναις) comme étant celui des Anthestéries athéniennes⁵⁰. Il en va de même à Lerne⁵¹, à Sparte⁵², à Agrai⁵³ et dans de nombreux autres endroits.

Dionysos l'humide (*Hyès*⁵⁴), surnommé le « Maître de l'élément liquide »⁵⁵ est en même temps le dieu de la *catabase* et de l'*anabase*, celui infernal qui circule entre les deux mondes, celui des morts et celui de vivants. Dans ce contexte

⁴³ ATHÉNÉE II.465 ; OTTO 1933, p. 150-152 ; JEANMAIRE 1951, p. 44-46 ; DARAKI 1982 ; SÁNCHEZ JIMÉNEZ 1992 ; TASSIGNON 2001b, p. 101-102.

⁴⁴ Il est l'étranger qui arrive comme les premiers Ioniens qui ont colonisé cet espace.

⁴⁵ HÉSYCHIOS s.v. *Limnagénès*. Dans une épigramme funéraire de Cyzique, cf. GUARDUCCI 1981, p. 66.

⁴⁶ Cf. BOISACQ 1916, s.v. λείβω, λείμαζ, λειμών ; MOTTE 1973, p. 8, n. 8 et n. 12 : « ... λειμών connote en outre l'idée d'une végétation abondante ».

⁴⁷ MOTTE 1973, p. 9.

⁴⁸ Dionysos reçoit l'attribut « polymorphos » et « myrimorphos », dans *l'Hymne homérique à Dionysos* ; cf. DIODORE, *Bibliothèque* IV.5,1-2 ; MACROBE, *Saturnales* I, 18.9.

⁴⁹ OTTO 1933, p. 75-81, 155-156, « aqua femina », cf. VARRO, *De lingua latina* 5.61 ; association avec les Nymphes, et p. 165,169. Sur le symbolisme de l'eau dans le culte de Dionysos, voir encore OTTO 1933, p. 145-50 ; BÉRARD 1974, p. 145-146 ; KERENYI 1976, p. 292.

⁵⁰ JEANMAIRE 1951, p. 50.

⁵¹ CASADIO 1994, p 223 et suiv.

⁵² STRABON, *Géographies* 8.5.1.

⁵³ TAYLOR-PERRY 2003, « Agrai », p. 81-102.

⁵⁴ ARISTOPHANE Fr. 478 ; EUPHORION de CHALCIS p. 49, cités par DARAKI 1982, p. 7 et n. 13.

⁵⁵ PLUTARQUE *Moralia* (*Isis et Osiris*) 364d.

dionysiaque, certains espaces, comme ceux de la mer, des lacs et des marais, assurent la transition en double sens. Le dieu lui-même, tué par Persée dans le lac marécageux de Lerne, y effectue sa descente (catabase) aux Enfers⁵⁶. C'est aussi au bord du lac qu'il se montre surgissant (anabase) du marais aux femmes d'Elis qui l'invoquaient par la formule ἄξιε ταῦρε = « Seigneur Taureau » pour se montrer à ses fidèles⁵⁷.

Dionysos surgit du monde souterrain en traversant une λίμνη. Selon Thucydide, Dionysos ἐν Λίμναις ou Λιμναῖος est l'une de divinités les plus anciennes à Athènes où il avait un sanctuaire : καὶ τὸ ἐν Λίμναις Διονύσου ᾧ τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια τῇ δωδεκάτῃ ποιεῖται ἐν μηνὶ Ἀνθεστηριῶν⁵⁸. Démosthène⁵⁹ signale un texte législatif gravé par les Athéniens sur une stèle installée dans le sanctuaire de Dionysos ἐν Λίμναις⁶⁰, au nord de la Porte Haladai (la Porte d'Athènes en direction de la mer), au carrefour des rues Chatzichristou, Makrygianni et Veikou⁶¹. Ce sanctuaire était ouvert un seul jour par an pour honorer le plus ancien des Dionysos, celui des *Anthestéries*⁶². Durant cette fête de la mort et de renaissance, le sanctuaire de Dionysos ἐν Λίμναις (ou Λιμναῖος) apparaissait comme une véritable porte infernale, d'où émergeaient les Kères. « Dieu-de-la-mer, dieu-qui-se-tient-sur-la-grève, dieu-au-bateau, Dionysos le marin se déplace en procession à Athènes sur un bateau à roues »⁶³. À cette occasion, le dieu taureau fécondait la cité en s'unissant à la Reine par un ἱερὸς γάμος, dans le Boukoleion⁶⁴. Le rituel trouve écho dans les représentations de certains *choes*⁶⁵. Le vin nouveau (*gleukos*) était transporté dans le sanctuaire et les *pithoi* ouverts ; les officiants font d'abord une libation pour le dieu et offrent ensuite du vin mélangé d'eau aux participants⁶⁶. Phanodémos précise que le vin y

⁵⁶ ARRIGONI 1999, p. 41-44.

⁵⁷ BÉRARD 1976. Sur les *épiphaneia* comme une apparition miraculeuse du dieu, voir VERSNEL 1987.

⁵⁸ THUCYDIDE 2.15.4. Sur l'ancienneté des *Anthestéries*, voir SIMON 1983, p. 92-99 ; LIMC s.v. Aux *Anthestéries*, le chœur qui gagnait le concours de dithyrambes recevait comme prix un taureau, cf. KERÉNYI 1976, p. 173, 315-316.

⁵⁹ DÉMOSTHÈNE, *Contre Neaera*, 76 : « καὶ τοῦτον τὸν νόμον γράψαντες ἐν στήλῃ λιθίνῃ ἔστησαν ἐν ἱερῷ τοῦ Διονύσου παρὰ τὸν βωμὸν ἐν Λίμναις καὶ αὐτὴ ἡ στήλῃ ἔτι καὶ νῦν ἔστηκεν » ; GEPPERT 1843, p. 35, n. 6.

⁶⁰ PICKARD 1893, p. 56-82. Le nom du sanctuaire de Dionysos ἐν Λίμναις est expliqué par le marais formé dans la zone basse et non-drainée de la rivière d'Ilisos, cf. SALTA 2019, p. 87. Le *Dionysion* est mentionné dans une inscription (IG I³ 84), trouvée en 1884 sur le côté droit d'Ilissos, près de *téménos* de Kodros et de Nélée. SPINETO 2005, p. 76-86. Sur le temple de Dionysos en *Limnais*, voir SPINETO 2005, p. 61-69.

⁶¹ HOOKER 1960, p. 112-117 ; SALTA 2019, p. 88, avec la bibliographie.

⁶² NOËL 1999, p. 125-152 ; GUETTEL COLE 2011, p. 263.

⁶³ VION-DURY 2002, p. 187 ; DARAKI 1982, p. 3-22. Scène illustrée sur un *skyphos* à figures noires, peint par Peintre de Thésée ou par un autre peintre de son cercle (ca. 500 av. J.-C.), voir FRICKENHAUS 1912, pl. 3.

⁶⁴ BURKERT 1977, p. 109 ; SPINETO 2005, p. 76-86.

⁶⁵ Van HOORN 1951, p. 28, 159

⁶⁶ À cette occasion, le nouveau vin était ouvert partout en Attique, dans les institutions publiques et privées, cf. PARKER 2005, chapitre 14.

était mélangé avec l'eau de la source⁶⁷. Athénée (II 38b) retient parmi d'autres que Dionysos était comparé à un taureau à cause de la frénésie provoquée par le vin. C. Kerényi, pour sa part à propos du *hiéros gamos* dans le Boukoleion, souligne le caractère érotique de la métamorphose du dieu en taureau⁶⁸. Il reconnaît également une signification similaire au Dionysos invoqué sur les bords de Lerne, où il est appelé *Bougénès*⁶⁹, là où G. Casadio préférait insister sur la (re)naissance de Dionysos « della profondità delle acque »⁷⁰. Au XIX^e siècle, M. Devaris dit que l'épiclèse *Limnaios* est liée à l'ajout d'eau dans le vin « because this was the first time wine was drunk mixed with water »⁷¹. La même explication a été proposée à propos des sources identifiées aux Nymphes, nourricières de Dionysos. « And so delighted with this mixture, they celebrated Dionysos in songs, dancing and invoking him as *Euanthes, Dithyrambos, Baccheutes* and *Bromios*. »⁷²

Quand le dieu est invoqué, il répond toujours favorablement : « ἦκω = je viens »⁷³. Les femmes d'Élis utilisent la formule sacrée ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε (« Axie Taure = Seigneur Taureau »), répétée deux fois pour que le dieu se montre à ses fidèles : *phaneti tauros* « montre-toi en forme de taureau ». « Viens, ô Dionysos, héros, au temple près de la mer, dans le temple pur, avec les Grâces, bondissant avec ton pied de taureau. Digne Taureau ! Digne Taureau ! »⁷⁴. Et Panthée voit le jeune étranger « devenir taureau »⁷⁵.

Les bords du marais, les *limnae* qui deviendront des agoras⁷⁶, sont des endroits chers à Dionysos et c'est là que se trouvaient parfois ses temples ou *oikoi*, au moins selon le témoignage du scholiaste des *Grenouilles* d'Aristophane⁷⁷. Aux lignes 210-220, Dionysos *Taureau* surgit du marais en tant qu'émissaire du monde souterrain à l'occasion Ἀνθεστήρια Χύτροι, le dernier jour des Anthestéries⁷⁸, consacré aux morts :

DIONYSOS.

Cela ? De par Zeus ! c'est le marais qu'on nous a dit, et je vois la barque.

XANTHIAS.

Par Poséïdôn ! et celui-ci, c'est Kharôn lui-même.

⁶⁷ PHANODÉMOS, fr. 12, commenté par THOMAS 2019, p. 335. Sur le sujet, KERÉNYI 1976, p. 293 ; BURKERT 1983, p. 217-218 ; HUMPHREYS 2004, p. 103 ; PARKER 2005, p. 290-326.

⁶⁸ KERÉNYI 1976, p. 284. Sur la représentation de la hiérogamie, voir SABETAI 2011.

⁶⁹ KERÉNYI 1976, p. 177.

⁷⁰ CASADIO 1994, p. 232.

⁷¹ THOMAS 2019, p. 335, a repris la théorie de M. DEVARIS 1828, p. 287, sur Λιμναῖος, voir aussi Λίμναι.

⁷² HUMPHREYS 2004, p. 103, et. 254.

⁷³ Il est le premier mot qui ouvre les *Bacchantes* d'EURIPIDE ; pour commentaires, ROUX 1970, p. 239.

⁷⁴ PLUTARQUE, *Questions grecques*, 36 (= *Moralia* 299a-b = Page PMG 871) ; JACOTTET 2003, p. 100, n. 5 ; DELGADO DELGADO 2012, p. 407.

⁷⁵ BÉRARD 1976, p. 61-73.

⁷⁶ MARCHETTI 1996.

⁷⁷ *Schol. Grenouilles*, 216.

⁷⁸ Pour les Anthestéries, NOËL 1999, p. 125-152.

DIONYSOS.

Salut, Kharôn ! Salut, Kharôn ! Salut, Kharôn !

KHARÔN.

Qui vient ici, du séjour des maux et des tribulations, dans l'asile du Lèthè, ou vers la toison de l'âme, ou chez les Kerbériens, ou chez les corbeaux, ou vers le Ténaros ?

LES GRENOUILLES.

Brekekekex coax coax, brekekekex coax coax ! Filles marécageuses des eaux, unissons les accents de nos hymnes aux sons de la flûte, le chant harmonieux coax coax, que nous entonnons dans le marais, en l'honneur de Dionysos Nysèien, fils de Zeus, lorsque la foule enivrée, le jour de la fête des Marmites, se porte vers notre temple.

Les grenouilles qui peuplent les marais des Enfers ont inspiré Aristophane pour choisir le titre de cette pièce. Elles entonnent en l'honneur de Dionysos le chant qu'elles avaient déjà « fait retentir au Marais ». Aristophane fait allusion au Marais athénien (*Limnè*), où se trouvait le temple le plus ancien du dieu. Ce temple de Dionysos du marais (ou *Limnaion*) fonctionnait comme une « bouche infernale »⁷⁹. Les grenouilles des Enfers savaient bien – semble-t-il – comment l'atteindre par un canal direct. Grâce au temple (*Limnaion*), le marais athénien est devenu célèbre et reconnu comme un parallèle du lac de Lerne⁸⁰. Les grenouilles d'Aristophane ne sont rien d'autre que les Grecs morts séjournant alors aux Enfers. Par sympathie ou pour d'autres raisons, Platon utilise la même métaphore batracienne pour désigner les Grecs vivants qui se sont installés autour de la Méditerranée (et de la mer Noire, peut-on ajouter) comme « les grenouilles autour d'une mare »⁸¹.

3. Dionysos ἐν Λίμναις et le paysage lacustre à Orgamè

La présence du cratère dans le mobilier d'une tombe de la nécropole grecque d'Orgamè n'est pas due au hasard. Comme précisé ci-avant, cette trouvaille unique peut être rattachée à l'expérience du religieux telle qu'elle apparaît vécue par les Grecs (Ioniens) installés sur le promontoire aujourd'hui dénommé Capul Dolojman, au bord du marais et près du rivage pontique. La cité établie à l'embouchure marécageuse de l'Istros et connue comme « *polis ἐπι τῷ Ιστρῷ* » est intégrée au vaste delta d'Istros, en une région sud-ouest sur laquelle nous disposons de nombreux documents anciens.

a. Sources littéraires

Parler de paysage marécageux à Orgamè est tout à fait naturel puisque les franges littorales sont dominées par des zones étendues de marais où poussent en abondance roseaux et pampres (Fig. 3). Il n'est pas inutile d'insister sur le fait que les dernières analyses géomorphologiques effectuées dans la zone reconstituent pour l'Antiquité un aspect proche de celui d'aujourd'hui⁸² (Figs. 3-4). Les marais

⁷⁹ BRUIT ZAIDMAN 2005, p. 36.

⁸⁰ THUCYDIDE 2.15,3-4. Pour la comparaison avec le lac de Lerne, voir KERÉNYI, 1976, p. 292 ; CASADIO 1994, p. 223 et suiv.

⁸¹ PLATON, *Phédon* 58.

⁸² BARALIS, LUNGU *et al.* 2017, p. 457-462.

se définissent, au temps de la colonisation grecque, comme des zones de passage entre la mer et la terre, comme des zones d'affrontement entre deux cultures, entre deux civilisations. Quel rôle ce paysage semi-sauvage a-t-il joué dans la perception des attributs du dieu identifié à Orgamè⁸³? Nous avons montré, il y a presque 20 ans, que l'étymologie même du nom de la cité peut être interprétée en connexion, parmi d'autres, avec la géographie de l'espace occupé⁸⁴. Nous entendons ici procéder à un survol panoramique du paysage physique décrit par quelques auteurs anciens qui nous aide non seulement à reconstituer le paysage naturel pour une époque pas trop éloignée de notre vase, mais aussi mesurer jusqu'à quel point, il a pu influencer l'adoption d'un sujet dionysiaque. Il s'agit donc de toute une série de relations et de significations internes qui viennent se préfigurer.

Parmi les descriptions suggestives, rappelons ici celle d'Eratosthène, transmise par Strabon (64/63 av. J.-C. - 24 ap. J.-C.) I.3.4 : « Διὸ καὶ γλυκυτάτην εἶναι τὴν Ποντικὴν θάλατταν τὰς τ' ἐκρύσεις γίνεσθαι εἰς οὓς ἐγκέκλιται τόπους τὰ ἐδάφη. δοκεῖν δὲ κἄν χωσθῆναι τὸν Πόντον ὅλον εἰς ὕστερον, ἂν μένωσιν αἱ ἐπιρρύσεις τοιαῦται: καὶ γὰρ νῦν ἤδη τεναγίζειν τὰ ἐν ἀριστερᾷ τοῦ Πόντου, τὸν τε Σαλμυδησσὸν καὶ τὰ καλούμενα στήθη ὑπὸ τῶν ναυτικῶν τὰ περὶ τὸν Ἴστρον καὶ τὴν Σκυθῶν ἐρημίαν = La même cause, à l'entendre, expliquait comment les eaux dans la mer du Pont sont moins salées qu'ailleurs et comment s'est formé le courant qui les emporte dans le sens naturel de la pente ou inclinaison du fond. Il lui semblait même qu'avec le temps ces atterrissements des fleuves, ses tributaires, devaient finir par combler le Pont tout entier. « Car déjà, dit-il, sur la rive gauche, près de Salmydessos notamment, et des points que les marins désignent sous le nom de Stéthé, dans le voisinage de l'Istros et du désert de Scythie, cette mer tend à se convertir en bas-fonds marécageux. »⁸⁵

C'est plus clairement que le marais est mis en évidence chez Pline l'Ancien (23-79 av. J.-C.) 4.12 : « *Primum ostium Peuces, mox ipsa Peuce insula, in qua proximus alveus appellatus XIX p. magna palude sorbetur. Ex eodem alveo et super Histropolim lacus gignitur LXIII passum ambitu ; Halmyrin vocant.* = Le premier bras est dit bras de Peucé, à cause de l'île de Peucé, dont il est le plus voisin ; il s'absorbe dans un grand marais de 19,000 pas de long ; le même bras au-dessus d'Istropolis forme un lac de 63,000 pas de tour, qu'on appelle Halmyris..... »⁸⁶. Orgamè est située exactement du côté ouest de ce grand marais, constitué aujourd'hui par le lac Razelm, ou plutôt par le complexe lagunaire Sinoe, Golovița, Razelm, qui s'étend au nord-est de la ville d'Istros. Le fleuve Istros nourrit partout des marais ; il n'est pas trop loin de notre site et la mer est visible derrière la barrière végétale de ces marais.

La côte marécageuse a joué un rôle déterminant dans la naissance de la cité d'Orgamè et d'Istros. D'après les indications convergentes des documents archéologiques et épigraphiques, les premières formes de vie religieuse et politique grecques se sont développées dans la région d'Istros où se dressaient les temples

⁸³ Nous complétons ici ce que nous avons plus brièvement présenté au colloque d'Ampurias.

⁸⁴ LUNGU 2003.

⁸⁵ STRABON *Géographie*, Livre I, traduction A. Tardieu, Paris 1867.

⁸⁶ PLINE *Histoire Naturelle* 1.4.34, dans la traduction de M. Nisard, Paris 1848.

d'Aphrodite Pontia⁸⁷, la figure typique de la divinité féconde, et de Dionysos⁸⁸, dont le culte est attesté sûrement comme le plus important à l'époque romaine⁸⁹.

b. Iconographie numismatique

La communion des deux natures, humaine et animale, dans la représentation de Dionysos *Taurokérôs*, que j'ai soulignée au début de la description, relève d'une idéologie que Dionysos partage avec les divinités fluviales et en particulier Achéloos⁹⁰. Pour mieux comprendre cette association, il convient d'évoquer ici l'image fréquente des fleuves taumorphes, qui fécondent les plaines fertiles. L'association taureau-prairie a fait fortune dans les compositions littéraires et se retrouve au cœur de nombreux mythes⁹¹. Malgré les nombreux cas attestés par les sources littéraires, épigraphiques et numismatiques, la signification de ce motif semble parfois difficile à expliquer.

Mais pourquoi cette représentation du fleuve en tant que dieu taumorphe ? Il semble que l'on a cherché par là à insister sur la force régénérative et créatrice du fleuve qui s'identifie avec celle du dieu ; d'une telle association naîtra probablement à l'époque hellénistique un syncrétisme iconographique entre la figure de Dionysos *Taureau* (ou *Taurokérôs*) et celle d'Istros cornu⁹², le fleuve représenté sous forme anthropomorphisée sur les monnaies hellénistiques d'Istros, la ville à laquelle Orgamé était liée. Le fleuve-Istros en effigie est l'emblème (σημα) de la cité, son sceau officiel, tandis que les séries à type unique de deux têtes imberbes en positions contraires, habituel sur les émissions en argent, sont à cette époque un archaïsme. Le dieu-fleuve évoque à la fois le fleuve et la cité⁹³. « Ces fleuves sont des divinités qui doivent leur présence sur les monnaies à des raisons religieuses. Mais certains d'entre eux sont, en outre, des éponymes ; ils occupent pour cette raison une place importante sur le numéraire ».⁹⁴ Le fleuve et la cité éponyme forment une unité et toute modification de la politique territoriale de la cité se répercute donc sur l'image monétaire.

Il convient d'évoquer aussi l'image fréquente en diverses cités grecques des fleuves taumorphes ou des fleuves divinisés sous la forme de taureaux à tête humaine ou de représentations humaines dotées d'attributs taurins⁹⁵. Elle est spé-

⁸⁷ ALEXANDRESCU 2005, p. 86-88.

⁸⁸ Pour AVRAM 2001, p. 574, il est plutôt improbable qu'il s'agit d'une origine milésienne de son culte.

⁸⁹ Divers *graffiti* archaïques sont publiés par BÎRZESCU 2003-2005, p. 208 ; 2006, p. 171 ; pour l'époque romaine, recueil des sources chez RUSCU 2014, et notamment, p. 147.

⁹⁰ La bibliographie sur Archéloos est assez riche ; voir, par exemple, GIANNELLI 1920, p. 105sq. ; CALDERÓN SANCHEZ 2017, p. 7.

⁹¹ *Odyssée*, 21, 49 ; APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautique*, 1.1266.

⁹² POOLE 1877, p. 26, n° 15 ; PICK 1898, n° 468, pl. II, 26, n° 530 ; PRICE 1993, n° 260, datées ca. 350-250 av. J.-C. ; BĂRBULESCU 1990, p. 804-80, frappées vers 200 av. J.-C.

⁹³ Le nom de la ville est rattaché à celui du fleuve par les auteurs anciens, voir *Periplus Ponti Euxini* 70, ed. DILLER 1952, p. 136 : αὕτη ἡ πόλις Ἰστρου ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ ἔλαβεν τὸ ὄνομα.

⁹⁴ LACROIX 1953, p. 8 et note 2 avec la bibliographie.

⁹⁵ Céphise est appelé « *taumorphe* », chez EURIPIDE, *Ion*, 1261 (ed. A.S. Owen, Oxford, 1939) ; Alphée reçoit l'attribut « *tauropode* » dans *Iphigénie en Aulis*, 275. L'aspect

cifique d'une iconographie commune aux époques archaïque et classique⁹⁶. L'ancienneté du thème se laisse reconstituer sur la foi d'un texte extrait de la *Théogonie* d'Hésiode (ca 700 av. J.-C.), connu en général sous le titre de *Catalogue des dieux-fleuves*⁹⁷. Parmi les plus célèbres sont mentionnés Neilos, Alpheios, Strymon, Maiandros Acheloos, Istros « à belles ondes », tous fils d'Okéanos⁹⁸ et de Thétis. Les œuvres homériques perpétuent la tradition pour nombre de ces fleuves taumorphisés⁹⁹. À Olbia-Bérézan, on retrouve le culte du dieu-fleuve Borysthène (Dniepr) attesté dès le VI^e s. av. J.-C. et représenté sur les monnaies de la cité à partir du III^e s. av. J.-C.¹⁰⁰. Parmi les sources tardives, Philostrate le Jeune (seconde moitié du III^e s. ap. J.-C.) nous a laissé une description du Phasis, dieu-fleuve surgissant sous forme de taureau¹⁰¹. Les monnaies de Tyras comportent également l'image du fleuve Tyras sous la forme d'une tête cornue¹⁰². Pline retient pour une ville en Éolide le nom du fleuve éponyme *Titanus*¹⁰³, en réalité *Titnaios* représenté sur les monnaies d'Aigai¹⁰⁴. Pour les monnaies légendées *Tisnaiôn* ou *Tisnaiôn*, Imhoff-Blumer corrige le nom en disant que le fleuve est représenté par une tête cornue sur les monnaies du IV^e s. av. J.-C. de *Tisna*, remplacé par Pline par *Titnaios*¹⁰⁵. En Carie, à l'époque impériale, est mentionné Harpasos sur les monnaies d'Harpasa et en Lycie, Limyros sur celles de Limyra¹⁰⁶. L. Robert remarquait judicieusement que « c'est un fait courant dans la toponymie de tous

taumorphe est cultivé dans la littérature latine, où Horace décrit Aufidus, la principale rivière de l'Apulie, « ...sic tauriformis volvitur Aufidus » (*Odes* 4.14, 25) ; « Rhenusque bicornis », chez Virgil *Enéide* 8, 727. Une étude particulièrement axée sur le rapport entre les dieux-fleuves taumorphes et les *poleis* grecques en Italie du sud chez, LENORMANT 1881 ; LACROIX 1953 ; GAIS 1978, 3, p. 355-370 ; WEISS 1988.

⁹⁶ HANDORF 1964, p. 14sq. ; DINKLER-von SCHUBERT 1972, p. 74 ; WEISS 1984, p. 50sq, 70 sq.

⁹⁷ HÉSIODE, *Théogonie*, 131 « ... Téthys à Océan enfanta les fleuves tourbillonnants : Nil, Alphée, Éridan aux tourbillons profonds, Strymon, Méandre, Istros aux belles eaux courantes, Phase, Rhesos, Achéloos aux tourbillons d'argent, Nessos, Rhodios, Halliacmon, Heptapôros, Granicos, Aisepos, le divin Simois, Pénéée, Hermos, et Caïque au beau cours, le grand Sangarios, Ladon, Parthénios, Événos, Ardescos et le divin Scamandre. ». Pour commentaire, cf. WEISS 1984 p. 140 ; DOHRN 1960, p. 69-72.

⁹⁸ Okéanos est lui-même personnifié chez HOMÈRE *Illiade* 14. 201 ; 18. 606 ; 21. 131.

⁹⁹ Achelóos, dans *l'Illiade* 21. 193 ; Alphéios, dans *l'Illiade* 5. 544 ; Scamandre dans *l'Illiade* 5.77 ; 21.131 ; etc.

¹⁰⁰ PICK 1898, pl. IX, 26 ; IMHOOF-BLUMER 1923, p. 218, n° 107 (pl. IV.5.) ; STRABON VII, 3, 17 (306) ; *Periplus Ponti Euxini*, 60, p. 134, ed. DILLER ; MINNS 1913, p. 479, pl. III, 4, 5.

¹⁰¹ PHILOSTRATE, *Les Joueurs* 8,3 : « ... la nef Argô est ancrée à Phasis... Tu peux voir le Fleuve lui-même couché au milieu des roseaux, à l'aire sévère ; ses cheveux sont épais et hérissés, sa barbe est effrayante, ses yeux sont étincelants ; un torrent s'écoule non pas d'une *kalpis*, comme habituellement, mais sourd de son être tout entier, et nous permet de nous imaginer avec quelle puissance il débouche dans le Pont ». Voir aussi LORDKIPANIDZE 1999, p. 133.

¹⁰² Sur le nom du fleuve et de la ville, voir *Periplus Ponti Euxini* 62, p. 134, ed. DILLER ; ÉTIENNE DE BYZANCE s.v. *Tyras*. Pour les monnaies, PICK 1898, pl. XII, 11, 12, 14 ; IMHOOF-BLUMER 1923, p. 218, n° 108, pl. IV.6.

¹⁰³ PLINE, *Histoire Naturelle* 5.121.

¹⁰⁴ RAMSAY 2010, p. 13.

¹⁰⁵ IMHOFF-BLUMER 1923, p. 275.

¹⁰⁶ Cf. ÉTIENNE DE BYZANCE, s.v., Λίμυρα, πόλις Λυκίας, ἀπὸ Λιμύρου ποταμοῦ.

les pays qu'un fleuve et une ville portent le même nom ; ... le territoire de la ville et la vallée du fleuve forment une unité. »¹⁰⁷. En effet, comme la mer, au bord de laquelle s'organisent les villes grecques, est « dionysiaque »¹⁰⁸, ces fleuves, eux aussi, sont dionysiaques.

4. Création d'un thème figuratif pontique

Les deltas des grands fleuves sont dotés de marais. Ainsi, les marais et les prairies humides (*magna palude*) et fécondantes, grâce aux eaux douces du fleuve Istros, qui adoucissent même la mer (*γλυκντάτην εἶναι τὴν Ποντικὴν θάλατταν*), peuvent devenir inquiétantes (*nebulosus*) ou même maléfiques (*atrox*). Telle était, en effet, l'atmosphère des marais du delta du Danube perçue par les colons ioniens installés à Orgamè et telle est encore la région envahie par le marécage et peuplée d'oiseaux aquatiques entourant le Cap Dolojman. Il en va de même pour le paysage marécageux des embouchures de la rivière d'Istros, où se trouve Orgamè, dans la formule consacrée comme hécatéenne (?) « *polis ἐπι τῷ Istrῷ* ». Les particularités du paysage deltaïque istrien impliquent de forts contrastes correspondant à ceux sur lesquels est basée la définition du Dionysos même, toujours entre les extrêmes *bios-thanatos*.

En effet, la description du paysage lagunaire éclaire sans doute la présence et le statut du Dionysos *Taurokérôs* qui n'est pas autre que le Dionysos *en Limnais*, le dieu qui surgit du marais en arrivant par la mer¹⁰⁹. La mer est le lieu de la révélation ; la mer Noire « est orageuse et d'une navigation très difficile »¹¹⁰. Les marais sont des zones de passage et ceux de Capul Dolojman correspondent à cette description : des brouillards épais s'élèvent sur sa surface (**Fig. 4**)¹¹¹ ; les barques surgissent du brouillard dense qui flotte sur les marais, cachées parmi les roseaux des étangs et des marais en créant des espaces obscurs semblables aux bouches du monde infernal¹¹². Une allégorie, tirée des paraboles mystiques, révèle la conception grecque selon laquelle la vie humaine était conçue sous la forme d'un voyage par mer¹¹³.

Sans doute est-il dangereux, en manque des sources écrites, d'employer uniquement les vases peints comme auxiliaires d'étude pour l'histoire de religions dans des zones périphériques comme celle d'Orgamè. Aussi avons-nous

¹⁰⁷ ROBERT 1937, p. 168.

¹⁰⁸ DARAKI 1982.

¹⁰⁹ PICKARD 1893, p. 56-82.

¹¹⁰ La description de la mer Noire, chez POMPONNIUS MELA, *De Chorographia*, I, 19, 102.

¹¹¹ Nous remercions vivement pour les photographies des Figs. 5-6, le professeur Ștefan Constantin, qui, depuis des années, déploie des efforts incroyables pour sauver le patrimoine culturel de Jurilovca.

¹¹² L'imagerie des lécythes à fond blanc présentent les scènes de Charon dans la barque parmi les roseaux dans un monde infernal hanté par les esprits des morts, par exemple, Karlsruhe B 2663 (LIMC Charon I, 2 ; ARV² 756, 63). Sur l'imagerie funéraire des lécythes attiques, HOSOI 2014.

¹¹³ PLATON, *Les Lois*, p. 803b ; *Phaedros*, p. 85, d ; Alcibiade, p. 146 e, 147a ; *Anthologia Palatina* VII, 23b ; CLÉMENT d'Alexandrie, *Paedagogus*, III, 11 (p. 270, 7 sq. Staehlin). Un vers d'un poète tragique anonyme appelle la mort *λιμὴν ἀνιᾶν*, voir PLUTARQUE, *Moralia*, P. 106 D (Consol. Ad Apoll., 10) ; VOLLGRAFF 1924, p. 181.

pris soient de compléter l'iconographie par une série d'autres trouvailles. Je regrette que ne soient publiées certaines découvertes exceptionnelles de l'habitat, que ma collègue Mihaela Mănuclu-Adameşteanu a eu l'amabilité de me montrer il y a plusieurs années¹¹⁴. Abordons, en revanche, deux questions préjudicielles :

1. l'existence, ou la non-existence, de mystères dionysiaques à Orgamè au IV^e s. av. J.-C. ;

2. la valeur du témoignage de ce cratère replacé dans son environnement géographique.

Sur le premier point, le doute ne paraît guère possible si on prend en compte l'existence du *Nekuomanteion*¹¹⁵ et la croyance dans la capacité mystérieuse du fondateur à intervenir au-delà de la tombe dans la vie de la communauté locale, dont témoignent les offrandes et certains *graffiti* du fossé sacré du tumulus TA95¹¹⁶. Le *Nekuomanteion* comporte des mystères et la tombe du fondateur, des sacrifices et des mystères.

En d'autres termes, Dionysos (*en Limnais*) venu à Orgamè par mer en parcourant les lacs marécageux intermédiaires est en même temps le dieu « pourvoyeur de richesses »¹¹⁷, car il amène pour la première fois sur place le vin¹¹⁸, la danse¹¹⁹ et le théâtre¹²⁰, en un mot, y introduit un mode de vie typiquement grec. Un fragment d'Hermippos 63 K-A explique largement les bénéfices apportés par le même Dionysos à d'autres territoires grecs : « Chantez, maintenant Muses, vous qui avez une demeure dans l'Olympe, d'où est venu Dionysos pour naviguer sur un navire marchand parmi la mer vineuse (*ἐπὶ οἴνοπα πόντον*¹²¹), chantez toutes les bonnes choses qu'il nous apporte sur son noir vaisseau : de Cyrène le *silphium* et la peau du bœuf ; de l'Hellespont le thon et toutes sortes de salaisons ; d'Italie le grain et les côtes de bœuf... ». Grâce à ces richesses apportées par la mer dans les coins les plus éloignés du monde grec, il peut être assimilé à Hadès¹²². Mais surtout, « Dionysos est le patron de toute

¹¹⁴ Je remercie encore infiniment ma collègue pour l'amabilité de m'en avoir montré quelques-unes au moment de la fouille, mais je n'ai pas son autorisation pour les reproduire ici.

¹¹⁵ Une monographie du monument est en train d'être publiée. J'ai fait déjà plusieurs présentations publiques, la dernière à l'École Française d'Athènes, en décembre 2019.

¹¹⁶ LUNGU 2007, p. 346-348 ; *eadem*, 2019, p. 138, fig. 9.14. La plupart des *graffiti* sont encore inédits.

¹¹⁷ Scholie à Aristophane, *Grenouilles* 479 : « Appelez le dieu ! et le peuple, obéissant, criait : Fils de Sémélé, Iacchos, donateur de richesses ! ». Pour commentaires, PAILLER 2009a, p. 192. Au III^e s. av. J.-C., le philosophe stoïcien, Ariston de Chios, montre l'ambivalence du vin et celle de la richesse (SVF I, 397).

¹¹⁸ Dionysos s'identifie avec le vin, voir KERN 1922, n° 297, v.2.

¹¹⁹ Voir le danseur d'Istros, surnommé Orchéophilos (le passionné de la danse) dans le *dipinto* du vase Ἀπαξ δις ἐτίθεν Ὀρχεόφιλος ἄρ[-] (Une fois, deux fois, je posais, [moi], *Orchéophilos*'), cf. BÎRZESCU 2005, p. 426-427, G23 = C 189 bis ; PETRE 2014, p. 8-9. La plus ancienne attestation à Istros consiste dans un *graffito* sur un vase du style Fikellura, de la deuxième moitié du VI^e s. av. J.-C., cf. BÎRZESCU 2003-2005, p. 208.

¹²⁰ Le théâtre le plus proche d'Orgamè est celui d'Istros, pour lequel voir PIPPIDI 1988, p. 140-141.

¹²¹ *Odissée*, 1.183. οἶνον ; thème décortiqué par KERÉNYI 1976 ; DAVIES 1978 ; DARAKI 1982.

¹²² Héraclite D-K⁶ ; Otto 1933, p. 122-127

génération, liquide et chaude, représentée symboliquement par le vin, lui-même liquide et chaud¹²³, en contraste avec l'image du marais gelé pendant l'hiver. Ovide, exilé à Tomis, ajoute un élément de plus : l'amour, et fait se rencontrer deux éléments contradictoires, le feu et l'eau, et dans son éloge du couple vin-amour « saepe illic positi teneris adducta lacertis / purpureus Bacchi cornua pressit Amor ». ¹²⁴ L'apparition du Dionysos Taureau « se doublait de la miraculeuse épiphanie du vin qui remplit les cruches vides, gardées derrière les murs scellés du temple »¹²⁵. Properce promet de dédier toute sa vie au dieu à cornes¹²⁶.

Les Grecs, nous dit Plutarque, honorent Dionysos comme le maître (*kyrios*), non seulement du vin mais aussi de tout élément liquide¹²⁷. Il n'est sans doute pas dépourvu d'intérêt de rappeler qu'à Orgamè et dans toute la région il n'y a trace, ni d'une production locale d'amphores vinaïres de transport, ni d'une production viticole locale de l'époque archaïque à l'époque hellénistique. Soit une situation qui nous amène à considérer le vin importé avec la bénédiction de ce dieu comme une version vitale de l'« élément liquide » pour la ville grecque en question. Dans ce contexte, la mer peut être perçue comme une mer vineuse, la mer qui délivre le vin arrivé en grosses quantités dans cette ville à toutes les époques¹²⁸.

Le vin n'était pas seulement la boisson et le médicament essentiel des vivants, mais aussi le liquide sacré pour les temples et pour les morts, ainsi qu'en témoignent les centaines d'amphores trouvées dans la nécropole de la ville¹²⁹. Le cratère est par excellence le vase de Dionysos et ce cratère en particulier nous permet d'identifier une présence divine qui transforme le paysage sauvage et le civilise. La représentation ornant ce cratère d'Orgamè (**Fig. 1a, b**), réalisé peu avant 337-320 av. J.-C., est attribuable selon toute probabilité à l'un des épigones « provinciaux » du Peintre du Thyrses Noire, un peintre réputé pour ses sujets dionysiaques abordés. Cl. Bérard remarquait que « l'imagerie attique, contre toute attente, ne nous donne pas le reflet de l'*anodos* que nous escomptions ». ¹³⁰ En revanche, dans la vision du peintre, probablement pontique, Dionysos *taurokérôs* surpris en *Limanis* désigne, comme dit J.-M. Paillet, « moins un lieu qu'une

¹²³ Voir PROCLUS, *Commentaires sur le premier des éléments d'Euclide*, 166, 25 ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 30, 363a.

¹²⁴ OVIDE, *Ars Amatoria* 1.231 et suiv. ; *Ars Amatoria* II, 380. Chez Ovide, Dionysos cornu ou *taurokérôs* est aussi présent dans *Fasti* III, 789 : « placata cornua ».

¹²⁵ DELGADO DELGADO 2012, p. 407. Voir aussi, PAUSANIAS 6.26.1-2 ; VERSNEL 1990, p. 165-167.

¹²⁶ PROPERCE, *Élégies*, 3.17, 19-20.

¹²⁷ PLUTARQUE, *De Iside et d'Osiride* 365A.

¹²⁸ La mer semblable au vin (οἶνον) est une comparaison que l'on retrouve déjà chez HOMÈRE, *Illiade*, I, 350 ; II, 613 ; V, 771 ; VII, 88 ; XXIII, 143 ; XXIII, 316 ; *Odyssée*, I, 183 ; II, 421 ; III, 286 ; IV, 474 ; V, 132 ; V, 221 ; V, 349 ; VI, 170 ; VII, 250 ; XII, 388 ; XIX, 172 ; XIX, 274, cf. A. GRAND-CLÉMENT 2013, note 55 et p. 144, où il n'est pas d'accord avec la théorie de CHRISTOL 2002, selon laquelle l'auteur veut montrer le bleu marin à travers les expressions « ἰοειδής » « semblable au violet », et οἶνον, « semblable au vin » Sur le chromatisme marin, voir GRAND-CLÉMENT 2013.

¹²⁹ Par exemple, LUNGU 1995, avec quelques dizaines d'amphores de Thasos et de Chios de la tombe TIV90.

¹³⁰ BÉRARD 1974, p. 141.

opération, un simple passage si l'on veut »¹³¹. Il s'agit ici du passage entre le monde des morts et celui des vivants. Sur le cratère d'Orgamè il ressort du monde de Hadès, comme, probablement, au cours des rites initiatiques effectués dans le *Nekuomanteion* d'Orgamè¹³². Ils témoignent de la valeur chthonienne du dieu éleusinien et révèlent sa fonction de dieu-*soter*, qui donne une nouvelle vie après la tombe. Une plaque d'Amisos reproduit Dionysos Taurokérôs et sa femme Ariane, aussi bien que Sarapis et Isis¹³³. La relation de Dionysos avec Sarapis-Hadès « as often visible on coins of the South Black sea polis ».¹³⁴

Les lieux choisis pour la construction des sanctuaires de Dionysos chthonien sont toujours près de la mer ou dans une zone du marais¹³⁵. À Orgamè, on ne dispose pas encore d'informations directes sur la présence d'un sanctuaire de Dionysos ἐν Λίμναις¹³⁶. En revanche il y a un segment de mur (Fig. 5) construit de beaux blocs taillés, identifié sur la pente sud du promontoire au bord du lac ; le matériel évoque davantage un bâtiment sacré qu'un mur de rempart, surtout qu'il est la seule construction grecque d'une telle qualité en cet endroit de la cité¹³⁷. Il est situé près du bord supposé d'accostage au pied sud-est du promontoire, où on voit les traces du supposé port ancien sur les photos aériennes. L'endroit est encore utilisé aujourd'hui par les pêcheurs. Sa position convient idéalement à Dionysos *Taurokérôs* ou *en Limnais* qui vient en même temps défendre l'accès « des ports, des lacs, des fleuves et des marais consacrés »¹³⁸.

Le dieu partage les trois niveaux : celui du dieu, celui de la bête et celui de l'homme¹³⁹ à qui il confère identité. Ce Dionysos est celui infernal, que le peintre

¹³¹ PAILLER 2009, p. 199.

¹³² Monographie en cours de publication.

¹³³ SUMMERER 1999, p. 401-414, fig. 1-4.

¹³⁴ SAPRYKIN 2010, p. 480.

¹³⁵ CASADIO 1994, p. 226

¹³⁶ HÉSYCHIOS note que *Leneae* sont célébrées ἐν Λίμναις. Le scholiaste D'ARISTOPHANE *Acharniens* 960, dit que les *Choes* (*chytrai*) sont une fête pour Dionysos *Lenaïos*. ATHÉNÉE (10.437d) dans l'histoire d'Oreste et Pandion utilise le terme ἐν Λίμναις pour la fête de Dionysos en relation avec les *Choes*. Dans SUDA (*choes*), Dionysos ἐν Λίμναις et associé avec *Lenaïos lenos* – wine press. « Such positive testimony for the identity of the *Lenaëum* and the sanctuary in the *Limnae*, cannot be rejected ». Voir PICKARD 1893, p. 67. Les *Lénaea*, aussi bien que les *Anthéstéries* s'adressaient à des dates différentes au même Dionysos, cf. FOUCART 1906, p. 68. « Dionysos *Lenaïos* ne serait qu'une autre désignation de ce Dionysos du marais », cf. JEANMAIRE 1951, p. 44, 47, ajoute que les *Anthéstéries* athéniennes se développent de la vieille fête locale des *Lénaea*.

¹³⁷ Elle a été fouillée et interprétée comme mur du rempart grec, daté du V^e-III^e s. av. J.-C., cf. COJA, 2006, p. 16-29. Sa position suggère la légende d'un accostage mystérieux d'une statue de Dionysos ; la légende est attestée sur la côte ouest-pontique dans le cas de Dionysopolis (l'ancien *Krunoi*), voir HANSEN & NIELSEN 2004, p. 232. Dans le cas d'Orgamé, ou il n'y a pas d'objets sculpturaux, on peut s'imaginer, par exemple, une pièce hérmétique en bois avec les bras accostés sur les côtés.

¹³⁸ PLATON, *Lois* VII, 824a, cité par MOTTE 1973, p. 32 et n. 21. Sur la coupe d'Exékias (Musée d'Etat, Munich n° 2044), Dionysos navigue au large de la mer.

¹³⁹ HÉRODOTE 2.146, parle même de sa qualité humaine en tant que fils de Sémélé. On peut remarquer ici une contamination iconographique entre Dionysos d'Orgamè avec des oreilles taurines et Io, figurée comme une femme munie de cornes et d'oreilles bovines ; elle apparaît tant sur les vases peints que dans la littérature contemporaine. Sur

du cratère a représenté dans une position intermédiaire entre deux mondes accessibles à lui en égale mesure¹⁴⁰. Il restera à l'époque historique le dieu de nombreux rituels eschatologiques. Comme dans les *Bacchantes* d'Euripide, la candidate voit subitement son dieu « au cours d'une apparition réelle »¹⁴¹. « Ἦκω », dit le dieu dans les *Bacchantes* ; c'est « le verbe qu'emploient les dieux ou les fantômes lorsqu'ils apparaissent aux mortels »¹⁴². La jeune avance derrière le dieu qui d'ailleurs réagit en direction de la mystérieuse prêtresse qui s'approche devant lui. La prêtresse qui mène l'action joue probablement le rôle de mystagogue et elle est là pour garantir le succès du passage d'un état à l'autre¹⁴³. La scène fait allusion à une histoire qui se déroule déjà au niveau du mythe dans un passé légendaire et héroïque, ce qui donne la possibilité au dieu de participer en personne. Je rapprocherais volontiers la scène du mythe de la disparition de Dionysos emporté par Thétis dans les profondeurs de la mer pour échapper à Lycurge¹⁴⁴, le roi thrace à double hache ; cet épisode correspond à celui de Lerne où le dieu est poursuivi par Persée. Le héros d'Argos est bien connu aussi dans la mythologie pontique encore depuis les guerres médiques en tant qu'ancêtre mythique des rois perses¹⁴⁵. Tué par Persée, Dionysos renaît du marais à Lerne. La traversée du marais est l'épreuve initiatique du dieu cornu sur laquelle Héraclès insiste tant dans les *Grenouilles*¹⁴⁶. Le mythe de la descente de Dionysos, tel que l'a traité Aristophane (211-219), apparaît comme une allusion littéraire de rites devenus incontournables, et cette représentation aura pu influencer les traditions

ce point, voir ICARD-GIANOLIO, *LIMC* 5.1 et 5.2. 1990, p. 661-675, fig. 43, sur un rhyton de Ruvo, Musée de Jatta 1116. Il est dû probablement au fait qu'Io, parfois identifiée avec Isis, est considérée comme mère de Dionysos, cf. R. ENGELMANN, Ἴώ, in *ML* II (1890-1894), coll. 263-280, particulièrement coll. 269 ; S. EITREM, Ἴώ, in *RE* IX 2 (1916), coll. 1732-1743. Une telle représentation hybride peut faire allusion à la théorie d'Empédocle sur la parenté entre l'homme, le dieu et l'animal, voir MARTIN & PRIMAVESI 1998, p. 54-58. Un autre attribut commun aux deux divinités est βούκερος, qui accompagne Ἴώ, chez HERODOTE, 2.41.2 ; pour commentaires, voir KAMPAKOGLOU 2016, p. 116, 119

¹⁴⁰ Il est substitué par le Satyre dans une représentation peinte sur une pélikè à figures noires d'Istros, voir SIMON (*LIMC* VIII.1, 2), 1997, p. 1127.

¹⁴¹ ROUX 1972, p. 411sq.

¹⁴² ROUX 1972, p. 239.

¹⁴³ « Ce qui est vrai, c'est que les femmes semblent garder toujours la présidence du thiasse et qu'elles y jouent le rôle de mystagogues », cf. FESTUGIÈRE 1972, p.19. À propos du thiasse de Pasô à Tomis, JACOTTET 2003, p. 92, rappelle la situation de *Bacchantes*, 680-682 : « Je vois trois thiasse, trois chœurs de femmes, le premier conduit par Autoonoé, le seconde par Agavé, ta mère ; Inô commandait le troisième » (trad. ROUX 1972).

¹⁴⁴ Selon la légende racontée par Diomède dans l'*Iliade* 6.132. Orgamè est une colonie ionienne en terre thrace, donc il semble possible que ce mythe concernait également cet espace, d'autant plus que Thétis est également impliquée dans le mythe de la guérison d'Achille sur l'île de Léukè, située à l'embouchure du même fleuve - Istros, pas très loin d'Orgamè.

¹⁴⁵ HÉRODOTE 6.53, 54 ; 7.150 ; TACITE, *Annales*, 12.15-21. Voir SAPRYKIN 2010, p. 486-490, p. 488, l'auteur insiste sur la popularité de Persée en mer Noire due à sa visite chez les Hyperboréens (PINDARE, *Pythique* 10.45f ; 12) et à Sinope (PAUSANIAS 1.31.2), et surtout, grâce à son rapprochement d'Apollon, le dieu de la colonisation grecque en mer Noire ; *idem*, 2019, p. 125-126.

¹⁴⁶ Aristophane associe les grenouilles avec l'endroit de la *catabase* du dieu, *Les Grenouilles* 207sq.

postérieures, en fournissant une image quasi présente de Dionysos et des conditions de la réception de son culte.

En effet, Dionysos est une divinité particulièrement importante pour le paysage : le promontoire calcaire de la cité surgit de l'eau comme sa tête du monde infernal¹⁴⁷. Il est aussi impliqué dans l'organisation du territoire poliade : la « double » naissance du dieu en tant que divinité infernale¹⁴⁸ peut être vue en parallèle avec la « renaissance » d'Orgamè, attestée archéologiquement au IV^e s. av. J.-C. après une période obscure enregistrée entre la fin du VI^e et le V^e s. av. J.-C.¹⁴⁹ Qu'il s'agit d'une scène d'initiation spécifique aux thiasés pontiques, nous parlent aussi les vêtements avec des ornements semblables de trois personnage. La bande de couleur (περίνησος, probablement, de pourpre) faisant le tour des bases des vêtements de deux femmes indique une certaine similarité annonçant probablement la future femme-mystagogue¹⁵⁰. Cette représentation exceptionnelle est associée aux autres traits communs de l'iconographie dionysiaque du IV^e s. av. J.-C.¹⁵¹ Le plus important est que cette iconographie se développe dans une période de prospérité pour Orgamè et en général pour les villes pontiques, suggérée par l'abondance de la nourriture et du vin, par l'imagerie de la danse et de la musique.

Si on accepte l'identification de Dionysos proposée ici, on peut alors raisonnablement envisager d'ajouter Orgamè, entourée d'importants marais (Fig. 3), à la liste des sites de la révélation marine de Dionysos *en Limnais*¹⁵². Il faut peut-être insister ici sur l'analogie avec « l'héritage partiel du dieu anatolien

¹⁴⁷ Le paysage est proche de celui de Bizoné, situé sur le promontoire calcaire qui pénètre dans les eaux et domine la mer.

¹⁴⁸ HÉSIODE, *Théogonie*, v. 940-943 ; *Hymne homérique à Dionysos* 3 et 3, v. 1-10 ; HÉRODOTE 2.146.

¹⁴⁹ Nous avons souvent noté l'absence des tombes de cette période, voir LUNGU 2007, p. 345-346, nous parlons des tombes de deux grandes périodes : VII^e-VI^e s. av. J.-C. et IV^e-III^e s. av. J.-C. Notons le nombre impressionnant des amphores dans les rituels funéraires. Les mêmes périodes sont les mieux représentées dans l'habitat.

¹⁵⁰ Le rôle central des femmes dans les *thiasés* dionysiaques est déjà traité plusieurs fois avec référence particulière pour l'espace pontique, voir CHIEKOVA 2008, p. 80.

¹⁵¹ METZGER 1951 ; REHO 1990.

¹⁵² Sur l'importance du paysage dans l'affirmation du sacré, voir NORDQUIST 2013. Sur les « vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos... », cf. TASSIGNON 2001. Dans cette posture, Dionysos entretient une relation particulière avec « l'élément aquatique, conçue comme une étendue d'eau relativement profonde mais limitée en surface - celle-ci pouvant être, selon le cas, un marais, un lac, ou l'étendue marine de la Méditerranée conçue comme un très grand lac » - comme dans la vision de PLATON, *Phaédon* 58 -, « ce qui explique qu'il ait été, auprès de quelques *thiasés* d'Asie Mineure, un dieu des pêcheurs », cf. TASSIGNON 2001, p. 107. Et son épiclèse qu'il porte parfois d'*Halieus* « le Marin, le Pêcheur », cf. PHILOCHORE, FGrH 328 F191 Jacoby, vient compléter sa figure aquatique ; PAILLER 2009a, p. 191, en suivant DARAKI 1982, p. 6 et 8. Pour Dionysos *Halieus*, EISLER 1925, p. 189. Cette hypostase s'explique très bien dans le cas d'Orgamè, située dans la région istrienne à vocation de la pêche, cf. ISM I, 68. On ajoute à ce sujet également une série riche de découvertes archéologiques de la région qui seront discutées largement lors du prochain congrès international, *Fishing and the Greek Colonisation in the Black Sea during Antiquity. A Geographical and Regional Approach*, qui aura lieu à Aix en Provence entre 26-28 mars 2020. Actes à suivre.

... qui séjournait provisoirement dans ces profondeurs humides, avant de devenir, au fil de l'évolution, un dieu accomplissant une *catabase*, puis un guide, qui, comme le Dionysos *Kathēgēmôn* de Pergame¹⁵³, montre à ses initiés le chemin vers l'apothéose¹⁵⁴». *Axie Taure !*

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations

- AIPhOr Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, Bruxelles.
 AM Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung.
 ARV² J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2nd ed., Oxford, 1963.
 IG *Inscriptiones Graecae*, Berlin.
 IGBulg *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae*, 5 vols., G. I. Mihailov (éd.), Sofia, 1970-1997.
 LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich, Munich, Düsseldorf, 1981-1999.
 PEG A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta* (BT), Pars II.1-2 (Carmina Theogonica et fragmenta orphica), 3 (Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Dervenî), Munich-Leipzig (fasc. 2), Berlin (fasc. 3), 2004-2007.
 REG *Revue des études grecques*, Paris.
 RHR *Revue de l'histoire des religions*, Paris.
 SATAA *Studi di Archeologia e Topografia di Atene e dell'Attica*, Atene-Paestum.
 SEG *Supplementum epigraphicum Graecum*, Leyde.
 SNG
 Stancomb *Sylloge Nummorum Graecorum*, Great Britain, Volume XI, The William Stancomb Collection of Coins of the Black Sea Region, Oxford, 2000.
 ThesCRA *Thesaurus Cultus et Ritum Antiquorum*, Los Angeles.
 TrGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen.

Auteurs

- ALEXANDRESCU 2005 – P. Alexandrescu, *La zone sacrée d'époque grecque. Histria VII*, Bucarest, 2005.
 ALEXANDRESCU 2007 – M. Alexandrescu-Vianu, *Sur les mystères dionysiaques à Tomis*, *Dacia N.S.* 51 (2005), p. 221-227.
 ALEXANDRESCU 2009 – M. Alexandrescu-Vianu, *The Treasury of Sculptures from Tomis. The cult inventory of a Temple*, *Dacia N.S.* 53 (2009), p. 27-46.
 ALEXANDRESCU 2013 – M. Alexandrescu-Vianu, *Statue de culte de Dionysos à Istros*, *Caiete ARA* 5 (2013), p. 15-20.
 ARRIGONI 1999 – G. Arrigoni, *Perseo contro Dioniso a Lerna*, in : F. Conca (éd.), *Ricordando Raffaele Cantarella*, Milan, Bologne, 1999, p. 9-70.
 AVRAM 2001 – A. Avram, *Coloniile grecești din Dobrogea*, in : M. Petrescu-Dîmbovița, A. Vulpe (éds), *Istoria românilor I. Moștenirea timpurilor îndepărtate*, București 2001, p. 533-610.

¹⁵³ Il est attesté à Tomis, cf. ALEXANDRESCU-VIANU 2009, p. 31.

¹⁵⁴ TASSIGNON 2001, p. 112. Sur la mort comme expérience mystérique dans l'initiation, HERNÁNDEZ 2005.

AVRAM 1996 – A. Avram, *Les cités grecques de la côte Ouest du Pont-Euxin*, in : M.H. Hansen (éd.), *Introduction to an Inventory of Poleis. Symposium August 23-26, 1995, Acts of the Copenhagen Polis Center 3*, Copenhagen, 2003, p. 288-316.

BARALIS, LUNGU et al. 2017 – A. BARALIS, V. LUNGU et al., *L'établissement d'Acic-Suat (commune de Baia, département de Tulcea). Méthodologie d'une enquête pluridisciplinaire*, *Pontica* 50 (2017), p. 455-488.

BARTHES 1957 – R. Barthes, *Histoire et sociologie du vêtement : Quelques observations méthodologiques*, *Annales. Économie, Sociétés, civilisations* 12 (1957), p. 430-431.

BĂRBULESCU 1990 – M. Bărbulescu, s.v. *Istros*, LIMC V.1, 1990, p. 804-806.

BENEDETTO 2011 – G. Benedetto, *Callimachus and the Atthidographers*, in : B. Acosta-Hughes, L. Lehnus, S. Stephens, *Brill's Companion to Callimachus*, Leiden, 2011, p. 349-367.

BÉRARD 1974 – C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Rome, 1974.

BÉRARD 1976 – C. Bérard, "Ἀξιε ταῦρα", in : P. Collart (éd.), *Mélanges d'histoire et d'archéologie offerts à P. Collart (Cahiers d'Archéologie Romande 5)*, Lausanne, (1976), p. 61-73.

BERNABÉ & JIMÉNEZ SAN CRISTOBAL 2008 – A. Bernabé, A.-I. Jiménez San Cristobal, *Instruction for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden, Boston, 2008.

BÎRZESCU 2003-2005 – I. Bîrzescu, *Histria. Graffiti din zona sacră. Dedicății către divinități*, *SCIVA* 54-56 (2003-2005), p. 201-209.

BÎRZESCU 2005 – I. Bîrzescu, *Les graffiti (G)*, in : P. Alexandrescu et al. (éds), *Histria VII. La zone sacrée d'époque grecque (feuilles 1915-1989)*, Bucarest, p. 414-432.

BÎRZESCU 2006 – I. Bîrzescu, *Some Ceramic Inscriptions Istrian Sanctuaries: the Naukratis Approach*, in : A. Villing, U. Schlotzhauer (éds), *Naukratis: Greek Diversity in Egypt. Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*, London, 2006, p. 169-174.

BOISACQ 1916 – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Paris, 1916.

BRUIT ZAIDMAN 2005 – L. Bruit Zaidman, *Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*, Paris, 2005.

BURKERT 1977 – W. Burkert, *Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977.

BURKERT 1983 – W. Burkert, *Homo Necans*, Berkely, Los Angeles, Londres, 1983.

BURKERT 1985 – W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge.

BURKERT 1990 – W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, Munich.

BURKERT 1995 – W. Burkert, *Der geheime Reiz der Verborgenen : Antike Mysterienkulte*, in H. G. Kippenberg, G. S. Stroumsa (éds), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden, New York, Cologne, 1995, p. 79-100.

BURKERT 1998 – W. Burkert, *Le secret public et les mystères dits privés*, *Ktèma* 23 (1998), p. 375-381.

CALDERN SANCHEZ 2017 – M. Calderón Sánchez, *Dioniso y el toro : fuentes literarias y epigráficas*, *Synthesis* 24.2, (2017), p. 1-12.

CASADIO 1994 – G. Casadio, *La Storia del culto di Dionisio in Argolide*, Rome, 1994.

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

CHRISTOL 2002 – A. Christol, *Les couleurs de la mer*, in : L. Villard (éd.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, 2002, 29-44.

CLAIRMONT 1993 – C.W. Clairmont, *Classical Attic Tombstones*, Kilchberg, 1993.

CLINTON 1964 – K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, *TAPhA* 64 (1964), 10-46.

COJA 2005 – M. Coja, *Orgame/Argamum – Cercetări arheologice I. Cercetările dintre anii 1965-1985. Capitole dintr-o monografie aheologică inedită*, volume edité par M. Mănușcu-Adameșteanu, București-Tulcea, 2005.

CROISSANT 2003 – F. Croissant, *Les frontons du temple du IV^e siècle, Fouilles de Delphes IV.7. Monuments figurés*, Athènes, 2003.

DABDAB TRABULSI 1990 – J.A. Dabdab Trabulsi, *Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris, 1990.

DARAKI 1982 – M. Daraki, *La mer dionysiaque*, RHR 199 (1982), 1, p. 3-22.

DAVIES 1978 – M. I. Davies, *Sailing, Rowing, and Sporting in One's Cups on the Wine Dark Sea*, in : *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*. Papers of a Symposium of the Archaeological Institute of America, Princeton, 72-95.

DEBIASI 2015 - A. Debiasi, *Alcméonid*, in : M. Fantuzzi, Ch. Tsagalis (éds), *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*, Cambridge, 2015, p. 261-280.

DELGADO DELGADO 2012 – J.A. Delgado Delgado, *Animaux et plantes dans la religion grecque, Supplementum to volumes I-V, ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012, p. 385-468,

DÉTIENNE 1977 – M. Détiene, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

DEVARIS 1828 – M. DEVARIS, *Index in Eustathii commentarios in Homeri Iliadem et Odysseam*, Leipzig, 1828.

DILLER 1952 – A. Diller, *The Tradition of the Minor Greek Geographers*, Lancaster, 1952.

DINKLER-von SCHUBERT 1972 – E. Dinkler-von Schubert, *Fluss II (Iconographisch)*, Stuttgart VIII, 1972.

DODDS 1960 – E. R. Dodds, *Euripides: Bacchae*, 2nd ed., Oxford, 1960.

DOHRN 1960 – T. Dohrn, *Antike Flussgötter*, in : H. Ladendorf, H. Vey (éds), *Mousaion. Studien aus Kunst und Geschichte für O.H. Förster*, Köln, 1960, p. 69-72.

DÖRPFELD 1895 – W. Dörpfeld, *Die Ausgrabungen am Westabhang der Akropolis. II. Das Lenaion oder Dionysion in den Limnai*, AM 20 (1895), p. 161-206.

EISLER 1925 – R. Eisler *Orphisch-Dionysische Mysterriengedanken in der christlichen Antike*, Warburg, 1925.

FARAONE 2011 – C. A. Faraone, *Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos*, in : A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (éds), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston, 2011, p. 120-143.

FARNELL 1909 – L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford, 1909.

FESTUGIÈRE 1954 – A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley, Los Angeles, 1954.

FESTUGIÈRE 1972 – A. J. Festugière, *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972.

FOUCART 1906 – P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, Mémoires de l'Institut National de France 37.2, 1906, p. 1-204.

FOUCART 1914 – P. Foucart, *Les Mystères d'Éléusis*, Paris, 1914.

FRASER 1912 – J.G. Fraser, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, part V, vol. II, London, 1912³.

FRICKENHAUS 1912 – A. Frickenhaus, *Der Schiffskarren des Dionysos in Athen*, JdI 27 (1912), p. 61-79.

GAIS 1978 – R. M. Gais, *Some Problems of River-God Iconography*, AJA 82 (1978), 3, p. 355-370.

GASPARI 1986 – C. Gasparri, *Dionysos*, LIMC III/1, 414-514. 414, 440 s. (nn.157-59)

GEPPERT 1843 – C. E. Geppert, *Die altgriechische Bühne*, Leipzig, 1843.

GIANNELLI 1920 - G. Giannelli, *La figura taurina sulle monete della Magna Grecia*, Riv. It. Numismatica 33 (1920), p. 105-140.

GRAF 1985 – F. Graf, *Nordionische Kulte*, Rome, 1985.

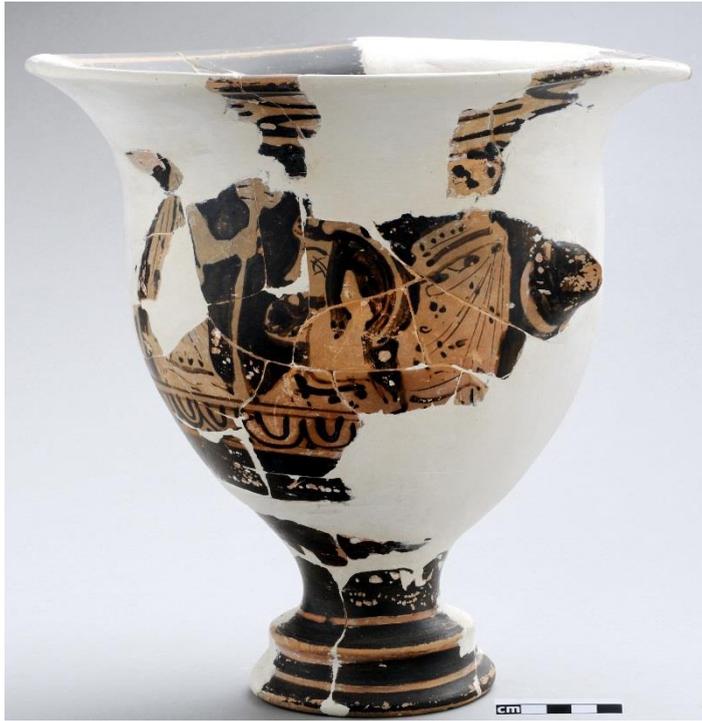
GRAND-CLÉMENT 2013 – A. Grand-Clément, *La mer pourpre : facons grecques de voir en couleurs. Représentations littéraires du chromatisme*, Pallas 92 (2013), p. 143-161.

- GRECO 2015 – E. Greco, *Sulla Topografia di Atene: un'introduzione ai problemi*, in : E. Greco (éd.), *Topografia di Atene: Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. Tomo 1: Areopago – Tra Acropoli e Pnice*, Athènes, Paestum (SATAA 1.1), 2015, p. 19-43.
- GREGOIRE 1948 – H. Grégoire, *Bacchos le taureau et les origines de son culte*, in : *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard I*, Paris (= RA 1948), p. 401-405.
- GRIFFITHS 1970 – J. G. Griffiths, *Plutarch De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.
- GUARDUCCI 1981 – M. Guarducci, *Dionisismo e il loto*, *Numismatica e Antichità classiche* 10 (1981), p. 53-69.
- GUARDUCCI 1990 – M. Guarducci, *Riflessioni sulle nove laminette 'orfiche' della Tessaglia*, *Epigraphica* 52 (1990), p. 9-19.
- GUETTEL COLE 2011 – S. Guettel Cole, *Epigraphica Dionysiaca*, in : R. Schliesier (éd.), *A Different God ? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston, p. 263-280
- HANDORF 1964 – F. W. Handorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mainz, 1964.
- HANSEN & NIELSEN 2004 – M. H. Hansen, Th. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, New York, 2004.
- HERNÁNDEZ 2005 – R. Martín Hernández, *La muerte como experiencia mística: Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas*, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 10 (2005), p. 85-105.
- HOOKE 1960 – G. T. W. Hooker, *The Topography of the Frogs*, *JHS* 80 (1960), p. 112-117.
- HOSOI 2014 – N. Hosoi, *Objets de l'offrande : représentations funéraires sur les lécythes attiques du V^e siècle av. J.-C.*, *EHR* 4 (2014), p. 619-644.
- HURSCHMANN 2001 – R. Hurschmann, *Sakkos*, in : *Der Neue Pauly*, Vol. X, Stuttgart/Weimar, 2001, 1237.
- HUMPHREYS 2004 – S. C. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, 2004.
- ICARD-GIANOLIO 1990 – G. Icard-Gianolio, *Io*, in : *LIMC* 5.1 et 52, Zurich, Munich 1990, p. 661-676.
- IMHOOF-BLUMER 1923 – Fr. Imhoof-Blumer, *Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen*, *Revue suisse de numismatique* 23 (1923), p. 5-134.
- ISLER 1970 - H. P. Isler, *Acheloos. Eine Monographie*, Bern 1970 - *Acheloos*, *LIMC* I/1, in part.30 ss.
- ISLER-KERÉNYI 2001 – C. Isler-Kerényi, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo nella Grecia arcaica*, Pisa-Rome, 2001.
- JACOTTET 2003 – A.-F. Jacottet, *Choisir Dionysos : Les associations dionysiaques ou la face cachée du Dionysos*, Kilchberg, Zurich.
- JACOTTET 2013 – A.-Fr. Jacottet, *Du thiasse aux mystères. Dionysos entre le « privé » et « l'officiel »*, dans V. Dasen, M. Piérart (éds), *Idia kai démosia. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, 2013.
- JEANMAIRE 1951– H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
- KALOGERAKOS 1996 – I. G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart, Leipzig, 1996.
- KAMPAKOGLU 2016 – A. Kampakoglou, *Danaus βουγενής: Greco-Egyptian Mythology and Ptolemaic Kingship*, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 56 (2016), p. 111-139.
- KERÉNYI 1976 – C. Kerényi, *Dionysos, Archaetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, 1976.
- KERN 1903 – O. Kern, *Dionysos*, in : *RE* V/1, coll. 110-146.
- KERN 1922 – O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922.
- LACROIX 1953 – L. Lacroix, *Fleuves et nymphes éponymes sur les monnaies grecques*, *Revue belge de la numismatique et de sigillographie*, n° 99, Bruxelles, 1953.
- LANG 1887 – A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, II, Londres, 1887.

- LAZAROV 1990 – M. Lazarov, *Antična risyvana keramika ot Bălgarija*, Sofia, 1990.
- LENORMANT 1881 – Fr. Lenormant, *La Grande-Grèce, paysages et histoire*, Paris, 1881-1884.
- LINFORTH 1941 – I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.
- LISSARRAGUE 2012 – Fr. Lissarrague, *Figuring Religious Ritual*, cpt. 29, in : T. J. Smith, D. Plantzos (éds), *A Companion to Greek Art*, Oxford, 2012, p. 564-578.
- LORDKIPANIDZÉ 1999 – O. D. Lordkipanidzé, *Phasis, le dieu-Fleuve*, in : A. Fraysse, E. Geny (éds), *La mer Noire, zone de contacts, Actes du VII^e Symposium de Vani (Colchide)*, Besançon, 1999, p. 129-141.
- LUNGU 1995 – V. Lungu, *Une tombe du IV^e s. av. J.-C. dans la nécropole tumulaire de la cité d'Orgamé-Argamum*, *Peuce* 2 (1995), p. 231-263.
- LUNGU 2000 – *Pratiques funéraires et formes d'organisation sociale dans la nécropole de la cité grecque d'Orgamé*, in : G. Simion, V. Lungu (éds), *Tombes tumulaires de l'Âge du Fer dans le Sud-Est de l'Europe, Actes du II^e Colloque International d'Archéologie Funéraire*, (Tulcea 1995), Tulcea, 2000, p. 101-118.
- LUNGU 2003 – V. Lungu, *On the Etymology of Orgame. A Greek Colony on the West Black Sea*, *Revue des Études Sud-Est Européennes* 55 (2003), p. 103-109.
- LUNGU 2007 – V. Lungu, *Nécropoles grecques du Pont Gauche : Istros, Orgamé, Tomis, Callatis*, in : A.V. Grammenos, E. K. Petropoulos (éds), *Ancient Greek Colonies in the Black Sea, I.*, (BAR IS 1675 (I)), 2007, p. 337-382.
- LUNGU 2019 – V. Lungu, *Orgame Necropolis in the Black Sea Area*, chp. 9 in : J. Lucas, C.-A. Murray, S. Owen (éds), *Greek Colonisation in Local Contexts. Case Studies in Colonial Interactions*, Oxford, Philadelphia, 2019, p. 123-144.
- MAGRIS 2015 – A. Magris, *La tragedia nel tempo della festa*, Spazio Filosofico, 2015, p. 267-288.
- MARCHETTI 1996 – P. Marchetti, *Le "Dromos" au cœur de l'agora de Sparte : Les dieux protecteurs de l'éducation en pays dorien. Points de vue nouveaux*, *Kernos* 9 (1996), p. 155-170.
- MARCHETTI & KOLOKOTSAS 1995 – P. Marchetti, K. Kolokotsas, *Le nymphée de l'agora d'Argos : Fouille, étude architecturale et historique (Études péloponnésiennes XI)*, Paris, 1995.
- MARTIN & PRIMAVESI 1998 – D.-K. A. Martin, O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666)*, Berlin, 1998.
- MARTINELLI 2012 – C. Martinelli, *Eracle a Taso. Iconografia monetale e aspetti del culto*, in : F. Cordano, G. Bagnasco Gianni, T. Alfieri Tonini (éds), *Culti e miti greci in area periferiche*, Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico, Trento, 2012, p. 70-110.
- METZGER 1944-1945 – H. Metzger, *Dionysos Chthonien d'après les monuments figurés de la période classique*, *BCH* (1944-1945), p. 296-339.
- METZGER 1951 – H. Metzger, *Les représentations dans la céramique du IV^e siècle*, Paris 1951.
- MINNS 1913 – E. H. Minns, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
- MOLINARI & SISI 2016 – N. Molinari, N. Sisci, *Potamikon : Sinews of Acheloiios. A Comprehensive Catalog of the Bronze Coinage of the Man-Faced Bull, with Essays on Origin and Identity*, Oxford, 2016.
- MOORE 1997 – M. B. Moore, *Attic Red-Figured and White-Ground Pottery, Agora XX*, Princeton, 1997.
- MOTTE 1973 – A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique de la Religion à la Philosophie*, Bruxelles, 1973.
- MOTTE 1989-1990 – A. Motte, *Le message religieux d'Éleusis*, *Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises* 20 (1989-1990), p. 117-142.
- NOËL 1999 – D. Noël, *Les Anthestéries et le vin*, *Kernos* 12 (1999), p. 125-152.

- NORDQUIST 2013 – G. Nordquist, *The Ancient and Sacred Greek Landscape*, in : S. Walaker Nordeide, S. Brink (éds), *Sacred Sites and Holy Places. Exploring the Sacralization of Landscape through Time and Space*, Turnhout, 2013, p. 141-186.
- OTTO 1933 – W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1933.
- PAGE 1962 – D. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.
- PAILLER 2009 – J.-M. Pailler, *Les mots de Bacchus*, Toulouse, 2009.
- PAILLER 2009a – J.-M. Pailler, *Une mer vraiment dionysiaque*, *Pallas* 81 (2009), p. 191-200.
- PARKER 2005 – R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.
- PEARSON 1917 – A.C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, 3 vols. Cambridge, 1917.
- PELLETIER-MICHAUD 2016 – L. Pelletier-Michaud, *Aux origines de la couleur : pour une approche littéraire des élégiaques latins et leur modèles grecs*, *Anabases* 23 (2016), p. 278-289.
- PETRE 2014 – Z. Petre, *Faire chanter la cité*, *Pontica* 47 (2014), Suppl. III, p. 7-20.
- PICK 1898 – B. Pick, *Die antiken Münzen von Dacien und Moesien, Die antiken Münzen Nord-Griechenlands Vol. I/I.*, Berlin, 1898.
- PICKARD 1893 – J. Pickard, *Dionysus ἐν Αἴμυταις*, *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, Vol. 8, No. 1 (Jan. - Mar., 1893), p. 56-82.
- PIPPIDI 1988 – D. M. Pippidi, *Teatre grecești în Dobrogea antică*, in : D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București, 1988, p. 140-141.
- POOLE 1877 – R.S. Poole (éd.), *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, The Tauric Chersonese, Sarmatia, Dacia, Moesia, Thrace, etc.*, Londres, 1877.
- PRÊTRE 2018 – C. Prêtre, *Vêtements sacrés et tissus profanes : les textiles dans les inventaires de Délos*, *BCH* 142 (2018), 2, p. 545-565.
- PRICE 1993 – M. J. Price, *Sylloge Nummorum Graecorum IX. The British Museum 1. The Black Sea*, Londres, 1993.
- PRIVITERA 1970 – A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma, 1970.
- RADCLIFFE 1999 – G. Edmonds III Radcliffe, *Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin*, *Classical Antiquity* 18 (1999), 1, p. 35-73.
- RAMSAY 2010 – W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Cambridge 2010.
- REHO 1990 – M. Reho, *La ceramica attica a figure nere et rosse nella Thracia, Bulgaria*, Rome, 1990.
- REINACH 1912 – A. Reinach, *L'origine du thyrses*, *RHR* 56 (1912), p. 5-48.
- ROBERT 1937 – L. Robert, *Études anatoliennes*, Paris 1937.
- ROUX 1972 – J. Roux, *Euripide. Les Bacchantes. II. Commentaires*, Paris.
- RUSCU 2014 – L. Ruscu, *On Cult Associations at Istros and Tomis*, *Ephemeris Napocensis* 24 (2014), p. 139-156.
- SABETAI 2011 – V. Sabetai, *The Dinos Painter's Hierogamy and the Anesthesia*, in : R. Schlesier (éd.), *A Different God ? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston, p. 158-160.
- SALTA 2019 – M. Salta, *Under the Care of Daemons: from the Athenian Acropolis to Kallirrhoe on the Ilissos*, in : W. Friese, S. Handberg, T. Myrup Kristensen (éds), *Ascending and Descending the Acropolis: Movement in Athenian Religion*, Aarhus, 2019, p. 63-102.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ 1992 – F. Sánchez Jiménez, *Dionisio marino*, in : *In memoriam J. Cabrera Moreno*, Grenade, 1992, p. 493-503.
- SAPRYKIN 2010 – S. J. Saprykin, *Male Deities and Their Cults on the South Black Sea Coast: Hellenistic and Roman Periods*, in : E. K. Petropoulos, A. A. Maslenikov (éds), *Ancient Sacral Monuments in the Black Sea*, Thessaloniki, 2010, p. 465-514.
- SCHRÄDER 1896 – H. Schröder, *Die Ausgrabungen am Westabhange der Akropolis, III: Funde im Gebiete des Dionysion*, *AM* 21 (1896), p. 265-286.
- SEGAL 1997 – C. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, NJ, 1997.
- SIMON 1983 – E. Simon, *Festivals of Attica : An Archaeological Commentary*, Madison WI, 1983.

- SIMON 1997– E. Simon, *Silanoi*, LIMC VIII.1, 2, 1997, p. 1108-1133.
- SPINETO 2005 – N. Spineto, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, 2005.
- SUMMERER 1999 – L. Summerer, *Hellenistische Terracotten aus Amisos*, Stuttgart, 1999.
- TASSIGNON 2001a – I. Tassignon, *Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos*, RHR 218 (2001), 3, p. 307-337.
- TASSIGNON 2001b – I. Tassignon, *Vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos et Télibinou*, Kēpoi. Mélanges A. Motte, Kernos, Suppl. 11, 2001, 101-112.
- TAYLOR-PERRY 2003 – R. Taylor-Perry, *The God who Comes: Dionysian Mysteries Revisited*, New York, 2003.
- THOMAS 2019 – R. Thomas, *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*, Oxford, 2019.
- TONDRIAU 1953 - J. Tondriau, *Dionysos, Dieu Royal : du Bacchos tauromorphe primitif aux souverains hellénistiques Néoi Dionysoi*, in : *Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles, (AIPhOr 12), 1953, p. 441-466. in part. 444-48.
- VAN HOORN – G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951.
- VICAIRE 1968 – P. Vicaire, *Place et figure de Dionysos dans la tragédie de Sophocle*, REG 81 (1968), p. 351-373.
- VERSNEL 1987 – J.-P. Versnel, *What did Ancient Man See when he Saw a God? Some Reflexions on Graeco-Roman Epiphany*, in : D. V. de Plas (éd.), *Effigies Dei*, Leiden 1987, p.42-55.
- VERSNEL 1990 – J.-P. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, New York, Copenhagen, Cologne, 1990.
- VION-DURY 2002 – J. Vion-Dury, *Où est le dieu?*, in : J. Vion-Dury (éd.), *Le lieu dans le mythe*, Limoges, 2002, p. 177-196.
- VOLLGRAFF 1924 – W. Vollgraff, *Le péan delphique à Dionysos*, BCH 48 (1924), p. 97-208.
- WEISS 1984 – K. Weiss, *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit*, Würzburg 1984. (= Beiträge zur Archäologie 17).
- WEISS 1988 - K. Weiss, *Fluvii*, LIMC IV.1, p. 139-148.
- WEST 2003 - M.L. West, *Greek Epic Fragments*, Cambridge, 2003.



a.



b.

Fig. 1 - a. Cratère à figure rouges d'Orgamè ;
b. - Cratère à figure rouges d'Orgamè (détail).



Fig. 2 - Vue d'ensemble sur les fouilles d'Orgamè/Argamum.



Fig. 3 - La cité d'Orgamè/Argamum et ses nécropoles.



Fig. 4 - Vue sur les marais d'Orgamè /Argamum.



Fig. 5 - Construction (?) sur la falaise du lac Razelm, à l'extérieur du rempart protobyzantin.