

DIONYSOS, LA THRACE, LA MER NOIRE

CORNELIA ISLER-KERÉNYI

La question dont je voudrais parler aujourd'hui relève d'un des thèmes les plus discutés par les historiens des religions antiques: celui de l'origine et de la signification de la figure du dieu Dionysos pour les sociétés anciennes. Cette discussion dure depuis au moins 200 ans et a été influencée par tous les courants idéologiques qui se sont succédés et entrelacés dans l'histoire occidentale: du romantisme à l'historisme, de l'évolutionisme au positivisme. C'est par là qu'une mythologie moderne a fini par se superposer à la mythologie antique de Dionysos: c'est à la mythologie moderne qu'appartient – on le verra – le Dionysos thrace.

I - Dionysos et la Thrace dans les études d'antiquité

Dans les études sur Dionysos, il y a eu des changements profonds au cours des dernières décennies: tout d'abord on a découvert le nom de Dionysos sur les tablettes mycéniennes écrites en linéaire-B. Mais c'est surtout l'attitude des spécialistes en antiquités qui vient de changer: on ne s'intéresse plus uniquement aux événements et aux phénomènes du monde antique, mais aussi bien à l'histoire de la discipline elle-même et aux sous-entendus idéologiques qui en conditionnent l'évolution.

Le déchiffrement du linéaire-B par Michael Ventris en 1952 a eu des conséquences importantes à différents niveaux. Il est maintenant assuré que le culte de Dionysos n'a pas été introduit en Grèce au premier millénaire avant notre ère, mais qu'il y était pratiqué bien avant dans les palais mycéniens. La découverte du fait que la langue du linéaire-B est une forme archaïque du grec a d'autre part obligé à admettre que le changement de culture survenu autour de 1000 av. notre ère n'a pas été la suite d'un changement de peuples et de races en Grèce. Avec cela, le déchiffrement a secoué, sinon complètement ébranlé, un axiome établi autour de 1800, dans la période de formation de la „Altertumswissenschaft“, qui a conditionné profondément chacune des disciplines relevant de l'antiquité et n'a jamais cessé de les influencer. Cet axiome veut que chaque peuple ait sa propre culture caractéristique qui marque toutes ses manifestations, c'est-à-dire la langue, la religion, le style artistique¹. L'historien qui travaille

1 C. Isler-Kerényi, K.O.Müllers Etrusker, in W.M. Calder III – R. Schlesier (éd.), Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die antike Kultur, Hildesheim 1998, pp. 239-270, en particulier pp. 260 s.

avec de telles idées aura tendance à vouloir identifier les éléments qui lui paraissent troubler le cadre supposé cohérent et monolithique de la culture. Ces éléments doivent lui paraître „autres“ et donc introduits après coup.

Depuis Winckelmann et le philhellénisme du début du XIX^e siècle, c'est à la culture de la Grèce ancienne que l'on a surtout attribué une image de ce type. De même on a proposé une interprétation analogue de la religion grecque: une interprétation qui était en fait – on le voit bien aujourd'hui – modelée sur des idées au sujet de la religion typiques du protestantisme prussien². Le témoin le plus crédible de cette religion grecque vue par les lunettes protestantes ne pouvait être que Homère, le plus ancien et le plus apprécié des poètes grecs. Tant que le linéaire-B n'avait pas été déchiffré il était possible, sur la base des quelques mentions de Dionysos dans l'Iliade, de considérer Dionysos comme une figure „autre“, et donc secondaire, dans le panthéon olympien. D'autant plus que cela ôtait de ce noble panthéon deux éléments extrêmement gênants: celui de la sexualité masculine explicitement exhibée et celui de l'orgasme rituel.

Le passage le plus consistant sur Dionysos dans l'Iliade est l'épisode de la persécution du dieu enfant par Lycourgue³. Par la combinaison de ce passage avec des mentions postérieures, l'on considère Lycourgue comme roi thrace et suppose que la persécution de Dionysos s'est passée en Thrace⁴. Toutes les théories modernes qui lient Dionysos à la Thrace ont pour origine ces vers de l'Iliade. Les défenseurs les plus prestigieux de ce lien ont été Erwin Rohde et Jane Harrison. Le premier a dédié un chapitre entier au „thrakischer Dionysosdienst“ dans son fameux ouvrage „Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen“ de 1894⁵. Et Jane Harrison présente Dionysos en „immigrant Thracian“ dans ses „Prolegomena to the Study of Greek Religion“ publiée en 1903⁶.

Mais ce lien avait été discuté bien avant par les historiens de la religion⁷. La discussion avait commencé au plus tard avec l'ouvrage de F. Creuzer (1771-1858), „Dionysos. Sive Commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicarumque originibus et causis“ publié à Heidelberg en 1809. Ce livre fut tout de suite sévèrement critiqué par Christian August Lobeck⁸, le futur auteur de „Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis“ (Regensburg 1829), une collection érudite de toutes les sources antiques ayant à faire avec les cultes mystériques dans le monde

2 A. Henrichs, Die Götter Griechenlands – Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft, in H. Flashar (éd.), Auseinandersetzungen mit der Antike, Bamberg 1985-1990, pp. 115-162, en particulier p. 126: „Gerade die deutschen Religionsforscher des 19. Jhs. hatten dieses Verhältnis (= la relation entre les hommes et leurs dieux) immer wieder als persönlichen Glauben und religiöses Gefühl verstanden, nach Analogie des ihnen vertrauten christlich-protestantischen Glaubensbegriffs...“.

3 Chant VI, 130-141.

4 J.E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, London 1962 (Reprint 1980) 368.

5 Ve et VI^e édition, Tübingen 1910, livre II, pp. 1-37; cfr. K. Dowden, The uses of Greek mythology, London 1992, 99: „This modern myth has been a long time dying in books on Greek religion“.

6 Harrison, op. cit. pp. 364-379. Les arguments de Harrison ont été repris tel quel par T.H. Carpenter, Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens, Oxford 1997, p. 37 pour réléguer le Dionysos des imagiers athéniens du Ve siècle en Thrace.

7 Par exemple par K.O. Müller: R. Schlesier 1998, in W.M. Calder – R. Schlesier (éd.), op. cit. pp. 410-415; E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen⁵⁻⁶, Tübingen 1910, pp. 6 ss.

8 F. Creuzer, Erodoto e Tucidide. A cura di B. Hemmerdinger. Sellerio, Palermo 1994, p. 52.

grec. Cette collection a servi de réservoir pour tous les savants qui par la suite se sont penchés sur Dionysos, comme par exemple K.O. Müller et Erwin Rohde.

Les travaux de Creuzer et surtout de Lobeck avaient mis en évidence la relation entre Dionysos et Orphée, le plus fameux des héros thraces dans la mythologie grecque. C'est donc à Orphée que l'on a attribué l'introduction des cultes bacchiques et orgiastiques en Grèce. Cela était possible parce qu'après la publication des célèbres „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ de K.O.Müller en 1825, la science de la religion grecque a adopté un autre axiome romantique (à part celui dont on a déjà parlé et qui concerne l'homogénéité originale, génétique, des cultures). Selon ce deuxième axiome, qui est resté en vigueur jusqu'à nos jours, la mythologie est avant tout le souvenir de faits qui se sont déroulés réellement dans les périodes primordiales⁹, lors que l'on ne disposait pas encore d'autres moyens, c'est-à-dire de l'écriture, pour fixer le cours de l'histoire. Par là, Orphée, bien que personnage mythologique, a acquis une valeur historique.

L'existence d'une relation particulièrement étroite entre Dionysos et la Thrace paraissait confirmée non seulement par plusieurs mentions littéraires de rituels de type orgiastique en Thrace et dans les régions limitrophes, mais aussi par deux passages d'Hérodote au sujet du culte de Dionysos en Thrace¹⁰. Voilà pourquoi il est hors de doute que Dionysos – ou, plus précisément, une divinité que les Grecs voyaient comme analogue à Dionysos – était connu et vénéré en Thrace ancienne: mais la chronologie de ce phénomène n'est pas du tout assurée. En effet, toutes ces mentions antiques ne suffisent pas pour en déduire que Dionysos était présent en Thrace *avant* qu'il le fût en Grèce¹¹.

Sa soi-disante origine thrace permet toutefois à Rohde et à Harrison, et à d'autres savants après eux, de considérer les phénomènes orgiastiques et irrationnels dans le culte de Dionysos comme faisant partie de son altérité par rapport aux dieux grecs. L'altérité de Dionysos a, elle aussi, de profondes sources dans l'histoire des études d'antiquité. Elle est étroitement liée à un autre mythe moderne de Dionysos¹², certainement le plus populaire: celui de l'antithèse Apollon-Dionysos. Déjà présente chez Winckelmann, elle est ensuite élaborée par les philosophes et les philologues du romantisme, avant d'être définitivement popularisée par le livre de F. Nietzsche sur „La naissance de la tragédie“ de 1872¹³. Tout cela permet à Rohde et à Harrison d'inscrire l'orgiasme dionysiaque et la Thrace dans leurs admirables, bien que hypothé-

9 K.O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen 1825, p. 103: „...sind die Mythen wirklich Ueberlieferungen aus alter Zeit, die sie für wahr und wichtig hielten....“.

10 Livre V, 7: Dionysos parmi les dieux vénérés par les Thraces; livre VII, 111: sanctuaire oraculaire de Dionysos chez les Satres, qui sont une tribu thrace.

11 H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 194: „Dans le milieu thrace, le Dionysos, dont il est assez fréquemment question à une époque bien postérieure à celle où le culte de Dionysos s'est répandu en Grèce et où l'on verra plutôt une divinité indigène assimilée au Dionysos hellénique qu'un prototype de ce dieu....“.

12 A. Henrichs, *Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur, Antike und Abendland* 40, 1994, pp 31-58, en particulier p. 58: „Der Gegensatz von Apollo und Dionysos ist bekanntlich eine romantische Konstruktion...“.

13 C. Isler-Kerényi, *Apollon e Dioniso*, in S. Settis (éd.), *I Greci. Storia Arte Cultura Società* III, Torino (sous presse).

tiques, constructions historiques qui faisaient de Dionysos un parvenu au sein de la religion grecque. Le lien entre Dionysos et la Thrace a donc pu survivre longtemps à l'intérieur des disciplines des antiquités et se transmettre au grand public. L'on en a même abusé, récemment, pour en faire de la propagande politique¹⁴.

Grâce à l'identification du nom du dieu sur les tablettes mycéniennes et pour d'autre raisons surtout archéologiques¹⁵, la provenance mycénienne, voire crétoise, du culte de Dionysos – et de la culture du vin – paraît à présent beaucoup plus plausible. C'est pourquoi le Dionysos thrace a disparu des manuels les plus récents de la religion grecque¹⁶. Dionysos n'est plus considéré comme un dieu intrus, mais une divinité tout à fait égale et honorable parmi les autres du panthéon grec. Son prestige social tend même à augmenter: des chercheurs de diverses disciplines à l'intérieur de la *Altertumswissenschaft* – historiens de la religion, philologues, historiens, archéologues¹⁷ – s'accordent de plus en plus pour attribuer le culte de Dionysos non plus aux groupes marginaux dans l'organisme social – les paysans, les sous-privilegiés, les femmes –, mais à la polis entière, même là où il s'agit de régimes aristocratiques ou oligarchiques. Ce qui correspond d'ailleurs au caractère du vin comme boisson „pour les grandes occasions“ dans toutes les cultures anciennes¹⁸. Il faut ajouter qu'à présent on ne se scandalise plus vis-à-vis de phénomènes religieux de nature orgiastique et irrationnelle, mais que l'on peut au contraire les juger tout à fait naturels. D'autre part, la perspective anthropologique sur la culture classique vient de modifier profondément l'attitude des savants vis-à-vis de la sexualité. Elle n'a plus rien à faire avec la morale individuelle – ce qui serait un point de vue chrétien¹⁹ – mais elle est un phénomène avant tout social qui joue son rôle particulier dans chaque culture et chaque période historique.

II - Dionysos et la Thrace: une question ouverte

Si la situation générale des études et l'attitude des chercheurs vis-à-vis de leur propre tradition viennent de changer d'une façon aussi radicale, cela signifie qu'il faut se reposer la question du lien entre Dionysos et la Thrace. Mais avant d'y procéder quelques remarques préliminaires s'imposent. En allant au-delà de l'axiome roman-

14 Par M. Clérides, premier ministre de Chypre: *Neue Zürcher Zeitung* 19.8.1996, p. 2.

15 C. Isler-Kerényi, *Mitologia dionisiaca fra Grecia e Magna Grecia*, in O. Failla – G. Forni (éd.), *Alle radici della civiltà del vino*, Menfi 1999, pp. 21-58, en particulier pp. 34-36.

16 W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, pp. 253 s.

17 M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la „xenia“ dionisiaca*, *Studi e materiali di Storia delle religioni* 40 (1-2), 1969, pp. 27-113; G.A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia arcaica*, Roma 1970; F. Kolb, *Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 92, 1977, pp. 99-138; C. Bérard – C. Bron, *Bacchos au coeur de la cité. Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique*, in O. de Cazanove (éd.), *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, 13-30; C. Isler-Kerényi, *Dionysos und Solon (Dionysische Ikonographie V)*, *Antike Kunst* 36, 1990, pp. 3-10; R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.

18 Isler-Kerényi, op. cit. 1999, p. 34.

19 H. Cancik, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, in B. Gladigow (éd.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, pp. 347-374; A.K. Siems, *Einleitung*, in A.K. Siems (éd.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt 1976, pp. 1-15.

tique selon lequel la mythologie est une espèce d'histoire déguisée, il est tout d'abord nécessaire de faire une distinction nette entre la Thrace réelle avec ses habitants et la Thrace dans la mythologie qui est une catégorie mentale. Les Grecs avaient besoin des Thraces pour se définir eux-mêmes. Les Thraces étaient „autres“ vis-à-vis des Hellènes, mais ils l'étaient d'une façon différente par rapport par exemple aux Scythes, aux Perses, aux Celtes, etc. Ils étaient tout d'abord leurs voisins les plus proches²⁰. Mais il ne s'agit pas d'un voisinage uniquement géographique: la dimension spatiale en exprime une autre, qui est temporelle. Les Thraces représentent pour les Grecs une condition culturelle plus ancienne, plus proche de la vie sauvage: condition préalable à la leur, mais dépassée²¹. Ils étaient donc „autres“, mais non pas aux antipodes, non pas simplement barbares, mais dans une certaine mesure apparentés.

Il faut donc être conscient de ce que les mythes peuvent signifier. S'il ne s'agit pas de souvenirs historiques déguisés, hypothèse trop souvent implicitement acceptée jusqu'à nos jours par les archéologues, quel est leur sens? Il s'agit de toute façon d'imaginaires, d'images et de récits réfléchissant la réalité paradoxale du monde qui par sa nature même se dérobe à une représentation rationnelle et logique. Si c'est un grand risque que de vouloir reconstruire l'histoire par les mythes, il serait, au contraire, beaucoup plus utile d'en suivre les transformations et variations avec les moyens de la recherche historique.

Une autre question préliminaire est celle des origines. Si l'on s'intéressait à la patrie originelle de Dionysos, c'était parce que l'on voulait connaître par là son identité vraie. Mais est-ce qu'il s'agit là de la méthode convenable? Est-ce qu'il faut chercher ce qui caractérise un dieu par rapport aux autres dans un endroit des origines qui précède et conditionne l'histoire, comme le voulait l'idéologie du Romantisme? Ou est-ce que ce caractère se manifeste graduellement tout au long du parcours historique de la culture? Il se pourrait même – voilà une explication matérialiste du polythéisme – que chaque société se soit construite ses figures divines selon ses propres exigences en les modifiant durant les siècles. Dans les deux derniers cas, la question des origines est tout à fait négligeable: ce qui compte, c'est au contraire de définir le parcours historique des cultures et de comprendre comment le rôle et l'image des dieux ont été modifiés. C'est par l'histoire que l'on peut connaître les dieux et non pas en remontant à des origines hypothétiques.

Le moment est maintenant venu de s'approcher de quelques-uns des textes que l'on a le plus souvent discutés à propos de Dionysos et la Thrace: en premier lieu les vers au sujet de Lycourgue dans l'Illiade. Ce mythe appartient à la série des nombreux récits mythologiques qui ont comme sujet les arrivées de Dionysos dans lesquelles il est souvent accompagné ou accueilli par des thiasés féminins en extase. Comme on a vu, l'hypothèse selon laquelle il s'y agit du souvenir d'une arrivée réelle est sans aucun doute à écarter. L'étude comparée des structures de ces mythes a démontré que le fait décisif n'est pas que Dionysos est ou se montre en étranger²². Un autre aspect est beau-

20 K. Zimmermann, *Thraker-Darstellungen auf griechischen Vasen*, in R. Vulpe (éd.), *Actes du II. congrès international de thracologie*, Bucarest 1980, pp. 429-446.

21 F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980, 105 s. (Hérodote qualifie les Thraces de primitifs et mal adaptés); 256 (sacrifices humains par les Thraces Apsinthiens).

22 Massenzio, op. cit. (supra note 17).

coup plus important, celui de Dionysos dans sa qualité de porteur de la vigne et du vin: c'est-à dire de divinité civilisatrice. Si les récits sont souvent tragiques, cela relève soit du genre littéraire qui les utilise, la tragédie, soit du message qu'ils portent: les arrivées contrastées de Dionysos veulent souligner le fait que le passage de la nature à la culture est un processus extrêmement critique, bien que inévitable, aussi bien pour la collectivité toute entière que pour chacun de ses membres. Le mythe de Lycourgue est justement parmi ceux qui exemplifient le passage dangereux d'une phase culturelle préalable, pastorale, caractérisée par l'usage de la double-hache (le bouplex), et la phase de Dionysos, dieu des plantes cultivées comme la vigne. Le rôle de la Thrace est ici clairement négatif et cela ne pourrait être autrement. Mais il y a un détail intéressant dans ce bref récit: le roi des Thraces s'oppose à Dionysos d'une façon tellement furieuse qu'il sera châtié par l'aveuglement. Ce détail est très symptomatique. Le regard, la vue, la transfiguration, sont des éléments utilisés très souvent dans la mythologie dionysiaque²³. C'est justement au niveau du regard que les adeptes de Dionysos se distinguent de ceux qui ne le connaissent pas ou qui refusent de le reconnaître. Le voir et l'apprendre par la vue, le savoir, constituent d'ailleurs le noyau même de l'expérience des mystères²⁴: on va revenir sur cet aspect.

Par sa géographie, mais surtout au niveau mental, la Thrace se situe dans une position intermédiaire entre la Grèce et les rivages nord et est de la Mer Noire. Les textes confirment que là aussi Dionysos jouait un rôle²⁵. Le plus connu de ces textes est le récit que fait Hérodote du destin de Scylès²⁶. Scylès était fils d'un roi des Scythes et d'une femme grecque de Istria. Il avait été élevé en Hellène et se sentait à l'aise dans le style de vie grec. C'est pourquoi il demeurait, pendant certaines périodes de l'année, dans son palais à l'intérieur de la ville d'Olbie. À un certain moment, il décide de se faire initier aux mystères bacchiques. Juste avant le commencement des rites, il y a un présage néfaste: un incendie provoqué par une foudre détruit sa maison. Cela ne le détourne pas de son projet: il se fait initier et participe au thiasé rituel qui se déroule, bien entendu, non pas dehors mais dans la ville²⁷. À une de ces occasions, quelques-uns de ses sujets scythes ont la possibilité d'observer du haut d'une tour leur roi en proie à l'extase bacchique. Ils en sont scandalisés et, pris par la rage, ils provoquent peu après sa mort violente.

Dans ce récit, il y a plusieurs éléments qu'il faut souligner. Tout d'abord le fait que les deux formes de vie, celle de la polis et celle des nomades, sont et restent incompatibles. Deuxièmement le fait que cette incompatibilité se révèle à l'occasion d'une fête dionysiaque. La troisième remarque relève de la façon dont les Scythes reconnais-

23 M. Massenzio, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma 1995, pp. 34-45.

24 R. Schlesier, *Die Seele im Thiasos*, in J. Holzhausen (éd.), *Psychè-Seele-anima (Festschrift für Karin Alt)*, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 37-72, en particulier pp. 48 s.

25 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London 1951, p. 142; Hartog op. cit. p.79. Mon interprétation, proposée la première fois dans *Neue Zürcher Zeitung* 30./31.1.1993 pp. 65 s. avant que je connaisse cette importante étude ne s'en détache que par des nuances, ce qui vaut à une vérification réciproque.

26 Livre VI, 78-80; Jeanmaire op. cit. (supra note 11) pp. 88 s.; Hartog, op. cit., pp. 82-102; H.S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990, 140 s.; Henrichs op. cit. 1994 (supra note 12), pp. 47-51.

27 Hartog, op. cit. (supra note 21) p. 99.

sent leur roi: ils se tiennent dans un poste en hauteur, voient sans être vus une chose qui les choque mais que, on le verra, ils ne parviennent pas à comprendre. Il s'agit exactement de la situation de Penthée dans la tragédie d'Euripide lorsqu'il observe le thiasse des femmes de Thèbes perché sur un arbre. De même l'on se souvient de la même tragédie – qui repropose un mythe déjà bien connu auparavant – à propos de la foudre tombée sur la maison: là aussi il y a un palais anéanti par la foudre, celui de Penthée²⁸. Tous les deux, Penthée et Scylès, vont être cruellement châtiés par le dieu, bien que pour des raisons différentes: Penthée parce qu'il refuse de reconnaître Dionysos, Scylès parce qu'il se fait initier bien qu'il ne soit pas grec.

Hérodote raconte cet épisode, juste après l'histoire tout à fait analogue du Scythe hellénisé Anacharsis, pour illustrer l'intransigeance par laquelle les Scythes châtent ceux qui adoptent des mœurs étrangères. Ce n'est pas tout: avec le détail du coup de foudre l'auteur introduit un message supplémentaire. Les Scythes ne sont pas les seuls à faire respecter certaines frontières entre eux-mêmes et les autres: les dieux grecs aussi indiquent par un signe très clair les limites établies par la diversité culturelle. On peut se demander si la foudre venait de Dionysos ou de Zeus, en faveur de Dionysos: l'intervention de Zeus, du garant suprême de l'ordre cosmique, c'est-à-dire, implicitement, des limites, ne serait que plausible. Il est important pour nous de constater que ces limites deviennent évidentes juste à l'occasion d'une célébration dionysiaque: dionysiaque et en plus orgiastique. Pour Hérodote et pour son public athénien du milieu du Ve siècle, il n'y a évidemment aucune incompatibilité entre la vie dans la polis, qui est le modèle même de la vie civilisée, et les formes d'expression orgiastiques. L'incompatibilité se situe au contraire entre le culte de Dionysos et la vie nomade: du point de vue de la transmissibilité de ce culte aux peuples de la Mer Noire, le message d'Hérodote est incontestablement pessimiste.

Il y a dans le même livre d'Hérodote un autre passage éclairant: là où il informe sur les Gélones et les Boudines, deux peuples habitant la Russie méridionale²⁹. Le culte de Dionysos et les rites orgiastiques tout en particulier se trouvent liés étroitement à la vie sédentaire à l'intérieur de la ville: si les Gélones se révèlent Hellènes, c'est par leur vénération de Dionysos³⁰.

Comment ce message d'Hérodote s'explique-t-il? On a vu que les récits des arrivées de Dionysos veulent souligner le fait que le passage de la nature à la culture est un processus extrêmement critique, bien que inévitable. Cela vaut – voilà mon hypothèse à moi – autant pour la collectivité toute entière que pour chacun de ses membres. Pour devenir, avec l'aide de Dionysos, un être civilisé, pour passer de la condition naturelle à la condition culturelle, il faut se soumettre à une métamorphose. La fureur orgiastique, qu'elle se déroule dans le cadre du symposium ou dans le cadre des mystères, se réalise dans le moment du passage, du séjour *au milieu* entre deux façons

28 Cfr. Seaford, op. cit. (supra note 17) p. 257: „Because Dionysos embodies the communality of the polis, he may destroy the autonomous household. He may if resisted destroy the actual building, as he does to the houses of Lykourgos and Pentheus“.

29 Livre IV 108/9.

30 Hartog, op. cit. (supra note 21) p. 97: „La construction d'une polis, la fondation de sanctuaires et la célébration des fêtes de Dionysos sont ainsi mises sur le même plan, comme autant d'actions qui perdent leur caractère surprenant, sitôt l'auditeur est informé que les Gélons ont des ancêtres grecs“.

d'être: entre celle de l'existence primordiale et celle de l'existence civilisée. Ce n'est pas par hasard que dans les rites de ce genre la musique et la danse jouent un rôle décisif. La danse reproduit matériellement la condition en suspens. Le vin peut, lui aussi, entrer en jeu en tant que moyen pour atteindre la condition en suspens. C'est alors justement l'extase orgiastique donnée par Dionysos qui rend possible les passages de la nature à la culture. Cela dans les deux sens: de la nature à la culture dans le parcours existentiel, de la culture à la nature lorsque le rite impose une „rechute“ symbolique dans la condition sauvage. Cette rechute rituelle dans l'irrationnel donnait à la polis grecque le moyen de manifester d'une façon contrôlée, et par là de „domestiquer“ des instincts qui autrement auraient pu faire glisser les gens dans la subversion³¹.

C'est par là que s'explique le malentendu des Scythes vis-à-vis de leur roi³². En tant que nomades et parce qu'ils ne connaissent pas Dionysos, ils n'ont pas appris à voir la vérité derrière l'apparence: ils ne sont pas en mesure de distinguer la fureur rituelle de la folie réelle. C'est toujours le malentendu de Penthée et aussi des femmes de Thèbes par lequel Dionysos châtie ceux qui refusent de le reconnaître. Pour Hérodote, comme pour Euripide, c'est Dionysos qui donne cette faculté de distinguer: ce qui est un privilège des gens civilisés, des habitants des villes, bref, des Grecs.

Dans l'histoire de Scylès, les Thraces aussi jouent un rôle, bien que marginal. C'est chez les Thraces que Scylès cherche à se réfugier devant ses persécuteurs: évidemment parce qu'il croit pouvoir se sauver. Mais les Thraces le trahissent et l'extradent à son ennemi, qui le décapite immédiatement. Rien dans cet épisode ne permet de croire que les Thraces en savaient plus que les Scythes sur les thiasés dionysiaques.

Voilà donc en bref ce qui ressort des textes que nous venons d'examiner. Ils ne caractérisent pas Dionysos en dieu étranger. Il est, au contraire, dans la vision grecque le dieu par lequel les habitants des poleis se distinguent des „autres“. La fureur orgiastique n'est pas non plus quelque chose de secondaire mais le phénomène central de son culte: celui qui marque la rechute temporaire dans une condition „autre“, et, par conséquence, renforce et garantit la durée du système de la polis.

III - Dionysos et la Mer Noire: un problème archéologique

Si les Thraces connaissaient Dionysos ou une divinité indigène analogue et pratiquaient son culte, cela ne relève donc pas des origines thraces du dieu. Du point de vue non mythologique mais de l'histoire réelle, le parcours à l'envers est beaucoup plus vraisemblable: c'est par les Grecs, par l'intermédiaire des poleis helléniques surgies en marge de leur territoire, que les Thraces et les autres peuples autour de la Mer Noire ont connu Dionysos. Avec cette constatation, de nouvelles questions surgissent: à quel moment précis ce transfert a-t-il eu lieu? Quel rôle faut-il attribuer à la culture du vin?

31 Dodds, op. cit. (supra note 25) p. 76: „If I understand early Dionysiac ritual aright, its social function was essentially cathartic, in the psychological sense: it purged the individual of those infectious irrational impulses which, when damned up, had given rise, as they have done in other cultures, to outbreaks of dancing mania and similar manifestations of collective hysteria; it relieved them with a ritual outlet“.

32 Hartog, op. cit. (supra note 21) p. 101: „...ce que les Scythes, dans le comportement du thiasé, prennent pour *mania*, s'il a toutes les apparences de la *mania*, n'en a précisément que les apparences; autrement dit entre *mania* et *Bakcheuein*, il y a toute la distance de qui refuse à qui admet Dionysos“; Henrichs, op. cit. (supra note 12) pp. 49 ss. (sur la différence entre les termes *mania* et *bakcheuein*).

Comment le lien établi par exemple par Hérodote entre Dionysos et la vie sédentaire a-t-il influencé ce transfert dans un milieu en partie nomade?

Dans ce qui suit, je me limiterai à faire quelques remarques et suggestions très synthétiques, vu que dans mon auditoire, il y a des personnes beaucoup plus compétentes que moi-même en matière d'archéologie de la Mer Noire.

Après ce que je viens de dire, il ne nous surprend pas de constater une présence marquée et précoce de phénomènes dionysiaques dans les colonies grecques de la Mer Noire. Il suffit l'exemple de Olbie que les travaux de M. Vinogradov ont rendu facilement accessible. Les mystères bacchiques y étaient bien installés dès le VI^e siècle avancé³³ et jusqu'à présent il n'y a pas, dans ce domaine, de décalage visible entre Athènes et cette ville.

À ce propos, il faut brièvement soulever la question du rapport entre Athènes et Dionysos. Ce que nous savons sur Dionysos et sur son culte, relève pour la plupart de sources athéniennes, soit littéraires, soit iconographiques. En plus, l'image modifiée que je viens d'esquisser de Dionysos, en tant que dieu lié à la polis et à son ordre institutionnel, harmonise tout à fait avec ce que nous savons sur l'Athènes de Solon et de Clisthène. Mais les témoignages archéologiques laissent entrevoir des liens non moins étroits du dieu avec beaucoup d'autres villes: Dionysos et son monde sont bien présents déjà au VI^e siècle dans le répertoire de beaucoup d'autres productions céramiques en dehors de celle d'Athènes. Il suffit, ici, de rappeler les danseurs dionysiaques très fréquents sur les calices de Chios. Ces personnages sont les mêmes que ceux que les céramistes athéniens ont empruntés au répertoire corinthien au début du VI^e siècle. Comme eux, ils évoquent, par la danse, par leur aspect hybride, par leur entourage, une condition transitoire entre la nature et la culture. Le support des images est lui-même étroitement lié à la consommation du vin. La présence de Dionysos à Chios est d'ailleurs assurée soit par la mythologie soit par les études d'histoire des religions³⁴.

La diffusion des calices de Chios dans les régions autour de la Mer Noire est un phénomène très bien connu. Les calices n'étaient pas les seuls vases importés très tôt dans les colonies. Il y avait par exemple de très beaux cratères de Clazomènes aussi: un indice en plus pour la présence de la coutume du symposion, institution dionysiaque par excellence. Une autre institution très étroitement attachée à Dionysos est le théâtre: à Olbia, il y avait des spectacles dramatiques au plus tard au V^e siècle³⁵. Le fait que Dionysos est bien attesté chez les Grecs de la Mer Noire s'explique donc tout simplement par la circonstance qu'il était une figure divine centrale dans la conception grecque dès ses phases les plus anciennes.

La présence de Dionysos a par ailleurs sûrement favorisé l'importation du vin, documentée par les nombreuses trouvailles d'amphores de transport dans plusieurs sites pontiques, et l'introduction de la culture de la vigne, bien connue dans la région

33 J. Vinogradov, *Pontische Studien*, Mainz 1997, p. 246. L'existence de mystères bacchiques à Athènes au VI^e siècle est désormais rendue encore plus vraisemblable par une coupe à figures noires des années autour de 540 av. J.-C.: C. Isler-Kerényi, *La madre di Dioniso (Iconografia dionisiaca VIII)*, sous presse.

34 F. Graf, *Nordionische Kulte*, Rome 1985, pp. 74-97.

35 Vinogradov, op. cit. p. 390.

de Chersonnèse en Crimée dès le Ve siècle au plus tard³⁶.

La question de la présence de Dionysos chez les peuples non grecs de la région est beaucoup plus compliquée. Les quelques pièces très particulières en céramique et les autres objets de valeur trouvés dans des sites de l'intérieur tout au long des artères fluviales³⁷ documentent des contacts entre Grecs et indigènes nomades dès le VIIe siècle³⁸. Bien qu'il s'agisse de vases dans lesquels on peut boire et que, parmi ces pièces importées, il y ait un cratère en bronze³⁹, cela ne suffit pas pour soutenir l'hypothèse de l'adoption de la coutume du symposion par les Scythes. Cela ne veut pas dire qu'ils ne connaissaient pas le vin. On sait, au contraire, qu'ils l'utilisaient à l'occasion des funérailles des membres de leur élite⁴⁰. Le fait que les tombes dans plusieurs tumuli princiers contenaient un grand nombre d'amphores vinaires importées plus ou moins directement des centres vinicoles grecs ne signifie en effet pas que l'on consommait le vin à la manière des Grecs.

Mais les récipients servant à boire le vin au symposion ne sont pas les seuls indices possibles de la présence de Dionysos chez les indigènes de la région pontique. Une trouvaille très répandue de la Thrace au Caucase – mais non pas avant le IVe siècle – sont les très précieuses cornes cérémonielles exécutées vraisemblablement par des artisans grecs et décorées parfois avec des motifs dionysiaques⁴¹. La corne est un des attributs les plus communs et les plus anciens de Dionysos et des danseurs dionysiaques dans l'iconographie de la céramique grecque. Il s'agit d'un récipient pré-culturel, donné par la nature. C'est pourquoi la corne est le contraire du canthare, récipient élaboré par l'homme, et attribut dionysiaque lui aussi. La corne et le canthare représentent deux étapes distinctes mais liées entre elles par le parcours dionysiaque qui va de la nature à la culture. L'âge précédent celui de leur propre présent, celui de la polis, était pour les Grecs l'âge des héros: la corne cérémonielle pourrait bien avoir évoqué cet âge.

Aux yeux des Grecs, il y avait probablement une analogie entre les héros de leur propre passé et les chefs thraces et scythes au moins pour ce qui concerne les coutumes de funérailles. Ce que Hérodote raconte sur les usages des Scythes dans cette occasion⁴² rappelle de très près les descriptions épiques des funérailles de héros, par exemple dans l'Iliade. L'image du héros n'a certainement pas déplu aux princes nomades. Si

36 A. Chitchevlov, *Polis et Chora. Cité et territoire dans le Pont-Euxin*, Besançon-Paris 1992, pp. 91-102; N. Savonnidi, *Wine-making on the Northern Coast of the Black Sea in Antiquity*, in A.-C. Amouretti – J.-P. Brun (éd.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée*, Bulletin de Correspondence Hellénique, Supplément XXVI, 1993, pp. 227-235.

37 J. Boardman, *The Greeks Overseas*³, London 1980, pp. 243 s.; G.R. Tsetskhadze, *Greek Penetration of the Black Sea*, in G.R. Tsetskhadze – F. De Angelis (éd.), *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays dedicated to Sir John Boardman*, Oxford 1994, pp. 111-135, en particulier p. 113.

38 P. Alexandrescu, *Les importations grecques dans le bassin du Dniepr et du Boug*, *Revue Archéologique* 1, 1975, pp. 63-72.

39 C. Isler-Kerényi, *Griechen und Skythen am Schwarzen Meer*, in *Kunsthau Zürich, Aus den Schatzkammern Eurasiens. Meisterwerke antiker Kunst*, Zürich 1993, pp. 141-149, en particulier pp. 156 s. no. 76.

40 R. Rolle, *Totenkult der Skythen*, Berlin-New York 1979, p. 54 et pp. 132 s.

41 Par exemple: *L'or des Thraces* 1980-81, p. 154 no. 310 (rhyton du trésor de Rozovetz); p. 185 no. 361 (rhyton du trésor de Panagjuriste).

42 Livre IV, 71-75

Dionysos n'a pas été adopté en tant que dieu du symposion et de la vie dans la polis, il se peut toutefois qu'il soit entré dans le monde mental des Scythes et des Thraces par cette voie alternative.

Cela n'est pas facile à prouver. Mais il y a quand-même quelques indices qui permettent de penser que l'élite indigène était assez bien informée au sujet de Dionysos. Un tel indice pourrait être le contenu d'une tombe princière découverte dans la péninsule de Taman⁴³: il comprenait entre autres une coupe en argent et or de fabrication grecque. On y reconnaît une scène de tragédie: le mort avait été couvert par un tissu de luxe avec décoration figurée, qui porte les noms de divinités et de héros grecs, réalisé, lui aussi, en style purement hellénique⁴⁴. Un autre indice est l'équipement d'une morte distinguée dans le kourgane de Deev, dans l'intérieur ukrainien. Cet équipement comprenait une riche parure en or décorée par des figures de bacchantes dansantes en style purement grec⁴⁵.

À l'heure actuelle, il n'est pas encore possible de démontrer dans quelle mesure les propriétaires de tels objets connaissaient Dionysos. Il les possédaient peut-être simplement en tant qu'objets de luxe et de représentation. Une certaine familiarité au moins des membres de l'élite des steppes est pour autant plausible si l'on considère la situation historique générale de la région, le voisinage avec les villes coloniales durant des siècles et la pénétration progressive d'éléments de la culture grecque dans la vie des nomades. Mais, si l'image des dieux s'adapte aux différents types de société dont ils sont une des expressions, l'hypothèse est vraisemblable que le Dionysos des Thraces, des Scythes, etc. n'était pas identique, mais tout au plus analogue au dieu de la polis et de ses thiasos. C'est donc à présent aux archéologues d'éclaircir plus précisément les caractères spécifiques et l'histoire réelle des sites antiques autour de la Mer Noire: ce n'est que par la connaissance des cultures que l'on aboutira à une connaissance des dieux. Et parmi eux de Dionysos, dans ses différentes manifestations grecques et „autres“.

43 Isler-Kerényi 1993, op. cit. (supra note 39 G.R. Tsetschadze) p. 164 no. 80

44 M. Vickers, *Images on Textiles. The Weave of Fifth-Century Athenian Art and Society*, Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen (éd. W. Schuller) 42, 1999, pp. 20 s. fig. 4.

45 A.M. Leskov, *Die skythischen Kurgane*, Antike Welt, Sonderheft 1974, p. 91 (fig. 137) et p. 95.