

Preuve et malentendu

Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du
chamanisme en Grèce ancienne

Dan Dana



Édition électronique

URL : <http://ccrh.revues.org/3561>

DOI : 10.4000/ccrh.3561

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHES

Édition imprimée

Date de publication : 25 avril 2010

Pagination : 109-128

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Dan Dana, « Preuve et malentendu », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne],
45 | 2010, mis en ligne le 27 février 2012, consulté le 02 octobre 2016. URL : <http://ccrh.revues.org/3561> ; DOI : 10.4000/ccrh.3561

Ce document a été généré automatiquement le 2 octobre 2016.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Preuve et malentendu

Le mythe historiographique de l'origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne

Dan Dana

- 1 Les spéculations concernant le dossier du soit-disant « chamanisme grec », et notamment les théories relatives à son origine, peuvent constituer un exemple de preuve qui, oscillant entre les lieux communs et les hypothèses séduisantes, repose néanmoins sur un malentendu. J'ai choisi de concentrer mon attention sur la thèse d'une origine septentrionale du « chamanisme grec », et plus particulièrement sur la thèse de son origine thrace et/ou scythe – en raison de ma familiarité avec les recherches consacrées à cet espace moins connu et, par conséquent, plus disposé aux équivoques. Étudiant les figures anciennes ainsi que les interprétations modernes de Zalmoxis, une divinité thrace associée par la tradition littéraire grecque avec Pythagore, j'ai bientôt rencontré les thèses de Eric Robertson Dodds et de Walter Burkert, ainsi qu'une pléthore d'études dans leur foulée, traitant à la fois de l'existence même du chamanisme grec et de son origine disputée. Ce dossier, avec les controverses suscitées et les débats qui continuent encore, constitue un exemple d'un malentendu qui fonctionne comme preuve, et souvent comme preuve suffisante, que ce soit en raison de l'autorité des personnes qui l'énoncent, des sensibilités intellectuelles et des attentes d'une époque, et même en raison de son exotisme. Je me pencherai davantage sur le cas de Dodds, dont la thèse a été, et l'est encore, particulièrement influente, d'autant plus qu'elle est perçue comme une position novatrice. Dans ce cadre, je vais privilégier le motif de Zalmoxis, qui a été systématiquement utilisé comme figure exemplaire, et souvent comme argument de poids, dans la plupart des théories sur le « chamanisme grec »¹.

Théorie des influences septentrionales

- 2 Jusqu'assez tard dans le XX^e siècle, l'une des convictions évolutionnistes des savants était que les peuples « primitifs » auraient été des exemples contemporains des « stades » du développement de la civilisation, identiques aux anciens peuples « non-civilisés » de

l'Antiquité (les « Barbares »). Ce principe largement partagé autorisait les comparaisons entre les données des sources anciennes et les descriptions ethnographiques contemporaines (descriptions, à leur tour, jamais innocentes) ; dans un cas comme dans l'autre, l'historiographie actuelle reconnaît avec justesse des opérations de construction de l'Autre, qui œuvrent en réalité à la construction du Soi-Même (les Hellènes, l'Europe occidentale). L'importance grandissante de l'ethnographie, discipline nouvelle, fit que des notions en vogue, tirées des contextes différents et érigées en une sorte d'*Idealtyp*, furent rapidement adoptées et appliquées à l'étude de l'Antiquité. *Totem*, *tabou*, *mana* ou, plus tard, *chaman*, tous ces concepts firent leur entrée dans les écrits des historiens, certains pour n'en jamais sortir.

- 3 Parallèlement à cette conception, une autre vision commença à la concurrencer, avant de la remplacer graduellement, dans le domaine particulier de l'Antiquité : il fut ainsi possible d'affirmer que des croyances « supérieures » parvinrent aux Grecs par les Barbares, et donc le rapport de dépendance changea aussitôt. Outre le rôle joué par l'Orient dans l'imaginaire historiographique, cette tendance fut davantage encouragée par le décentrage majeur opéré au XX^e siècle par l'anthropologie, en faveur des populations dites « primitives » ou « barbares ». On se mit ainsi à découvrir, avec un enthousiasme contagieux, des pratiques qui étaient (et le sont encore) très valorisées – consciemment ou non – par les spécialistes : initiations, chamanisme, symbolisme. Or, la facilité avec laquelle cette nouvelle vision s'est imposée et s'est propagée dans les milieux scientifiques et de vulgarisation est identique à celle qui, au XIX^e siècle, voyait parmi les *mêmes* peuples des pratiques et des croyances tenues pour non-civilisées, cruelles et absurdes (entre autres : animisme, totémisme, sacrifices humains). De survivances ataviques de la « nuit de la préhistoire », ou d'un âge infantile de l'humanité, ces phénomènes changèrent de statut quand le regard posé sur elles se retrouva gouverné par d'autres motivations. Les données analysées sont, dans leurs grandes lignes, les mêmes ; les comparaisons se font toujours avec des sociétés « ethnographiques » ; pourtant, le résultat est autre, car aujourd'hui les deux termes de la comparaison sont valorisés. Ce changement de perception est évident quand des phénomènes ou des rituels auparavant considérés comme absurdes ou « arriérés » sont réinterprétés à la lumière des parallèles ethnographiques, et investis d'un sens nouveau. L'un des indicateurs les plus visibles est précisément la thèse du « chamanisme grec », témoin de ces paradigmes interprétatifs changeants.
- 4 La préhistoire de cette thèse date de la seconde moitié du XIX^e siècle, quand les partisans de la thèse « immigrationniste » du dionysisme soutenaient aussi, et avec ferveur, une origine thrace ou « scythe » de la métempsychose, comme l'avait suggéré Erwin Rohde dans son célèbre livre *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* ². Ses chapitres sur les manifestations du « dionysisme thrace » en Grèce ancienne – dans un prétendu rapport avec la croyance en l'immortalité de l'âme – devenus très rapidement une autorité canonique parmi les érudits de la religion ³, ont inauguré et stimulé les recherches futures sur l'influence des « chamans » thraces sur la religion grecque. L'exemple de Dionysos, ce dieu intrigant, y joue le rôle fondamental, s'inscrivant dans la fascinante histoire de son interprétation moderne ⁴. Inspiré par Nietzsche (*Naissance de la tragédie*, avec sa fameuse dichotomie apollinien-dionysiaque) ⁵, bien que son nom ne soit jamais cité, ainsi que par Edward B. Tylor, Rohde conçoit Dionysos comme un corps étranger dans la culture grecque, plus précisément d'origine thrace ⁶, caractérisé par un culte orgiaque ⁷ ; en cela, il ne faisait rien d'autre que de condenser la vulgate de son

époque. Or, Zalmoxis est l'un des arguments fondamentaux dans cette démonstration, comme un exemple de la religion thrace « typique ». Dieu des cavernes, sa disparition dans une demeure souterraine ne serait que la rationalisation de la croyance à son séjour permanent dans un antre de la montagne. « Mais les Thraces doivent avoir affirmé que le dieu apparaissait périodiquement dans le monde d'en haut » ; et Rohde de supposer des éléments d'*enthousiasmos* dans son culte, repérables chez les « médecins thraces de Zalmoxis » et dans la mantique. En fin de compte, Rohde établit un lien intime entre la croyance des Thraces en l'immortalité d'une part, et leur culte « enthousiaste » d'autre part ; d'où il conclut à une liaison étroite entre le culte thrace de Dionysos et le culte des âmes. Dans cette vision, le dionysisme se révélerait avoir été une étape essentielle vers la découverte d'une vie intérieure immortelle et du mysticisme par les Grecs anciens (préfigurant ainsi la spiritualité de type chrétien, plus particulièrement protestant). La distinction et la dichotomie chthonien-olympien, entendues comme séquence chronologique et évolutive, deviendront rapidement un dogme des philologues et des historiens classiques, au point que Ulrich von Wilamowitz protestera, vers la fin de sa vie, contre *das beliebte Schlagwort chthonisch* (« le populaire slogan chthonien »)⁸. D'abord vu comme un personnage chthonien, Zalmoxis sera graduellement spiritualisé par l'exégèse des savants modernes – en premier lieu en raison de son association avec l'immortalité – phénomène qui explique son association avec le chamanisme, association devenue bientôt « naturelle » et, par conséquent, indiscutable.

- 5 Auréolée d'un exotisme indubitable, l'institution du chamanisme a été hypothétiquement attribuée aux Indo-Iraniens par l'allemand Hans Heinrich Schaeder ; cette thèse aura beaucoup d'influence sur l'étude « Scythica » (1935) du savant suisse Karl Meuli (1891-1968), concernant la catégorie des fameux chamans extatiques grecs. L'un des chapitres de cette étude, consacré à Aristéas de Proconnèse et à Abaris l'Hyperboréen, rangeait ces deux personnages dans la catégorie des chamans. À eux venait s'ajouter le thrace Zalmoxis, qui y était par ailleurs vu comme chaman ou archétype mythique d'un chaman :

Zalmoxis lui-même est selon toute apparence une figure très similaire à celle d'Abaris, un chaman ou peut-être un archétype mythique d'un chaman⁹.

- 6 Trois ans plus tard, Schaeder traduisait en allemand le livre de Henrik Samuel Nyberg (*Les religions de l'Iran ancien*), où le savant suédois transformait Zarathoustra en chaman. Par la suite, les savants de l'école de Cambridge (« Cambridge ritualists »), tels que Henry Chadwick, William K. Chadwick, Eric Robertson Dodds, Francis M. Cornford, ont été très favorables à l'idée des rapports entre les extatiques grecs et les chamans du Nord, et dans cette médiation Zalmoxis était censé jouer un rôle important, qu'il soit seul ou en compagnie d'autres personnages venus du Nord. En revanche, dans son livre classique sur le chamanisme (1951, 1968), Mircea Eliade relativise la thèse du chamanisme grec – car il n'admet que des *traces* chamaniques – et ne voit pas dans Zalmoxis un chaman¹⁰. En effet, en ce qui concerne l'interprétation de ce personnage, Eliade était plutôt partisan de la théorie d'un culte initiatique – en accord avec son penchant pour le symbolisme et les cultes à Mystères¹¹ – une autre hypothèse pourtant peu appuyée par les sources, et qui ne convainc pas (même si elle constitue à présent la théorie standard sur Zalmoxis)¹².
- 7 Esquissant l'historiographie de l'interprétation chamanique de l'extatisme grec, Ioan Petru Culianu conclut avec justesse que la recherche de la « patrie originaire » de l'ascension de l'âme est une chimère ; les extatiques grecs, qui lui semblent purement autochtones, ont une physionomie spéciale à l'intérieur du phénomène général du

chamanisme : si la possession leur fait défaut, ils sont capables, en revanche, de tous les prodiges de type chamanique. Culianu renforce la thèse d'Eliade – le « chamanisme grec » est autonome par rapport au chamanisme nord-asiatique ou scythe – invitant à reconsidérer la théorie des contacts culturels (exprimée, entre autres, par András Alföldi, Karl Meuli, Eric R. Dodds) ; cependant, pour lui-aussi, Zalmoxis est à ranger parmi les extatiques grecs, sujet sur lequel il construit une nouvelle théorie séduisante, renforçant l'interprétation initiatique d'Eliade¹³.

- 8 La théorie d'une influence du Nord sur la religion grecque n'était certes pas une nouveauté. Ce qui était nouveau, c'est plutôt la manière dont elle s'articulait, ainsi que la combinaison des données ethnographiques, dans une vision comparative et diffusionniste. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle déjà, le culte de Dionysos, avec le cortège de ses manifestations suscitant prioritairement l'attention des spécialistes (l'extase, la possession, les orgies), manifestations réputées être étrangères au « vrai » esprit de la religion grecque, était censé dériver de Thrace ou d'Asie Mineure ; ce dieu difficile à classer apparaissait à la fois étrange et étranger, pour les Grecs comme pour les Modernes. Par ailleurs, les Thraces étaient unanimement perçus par les savants modernes comme un peuple barbare et sauvage, dominé par des rites orgiaques, tel le culte de Dionysos, selon l'interprétation donnée par Rohde dans son livre *Psyché*. Cette origine thrace du dionysisme restera un cliché perdurant, que même la surprenante révélation apportée par les tablettes mycéniennes – où le nom de Dionysos apparaît bel et bien, infirmant donc pleinement la supposée origine thrace – n'a pu l'annuler définitivement¹⁴. Aujourd'hui on émet souvent des réserves pour l'origine thrace de Dionysos, et l'on insiste pour distinguer entre la Thrace réelle et celle de la mythologie (grecque)¹⁵ ; pourtant, l'ancienne thèse de son origine thrace est encore présente dans certains esprits.
- 9 La littérature moderne sur Zalmoxis a longtemps glosé au sujet de la catabase relatée par Hérodote – l'histoire de la chambre souterraine et de la tromperie de Salmoxis –, dans un passage où le personnage thrace était vu par les Grecs de la Mer Noire comme un ancien esclave de Pythagore. Ce texte d'Hérodote constitue le point de départ d'une tradition littéraire multiforme ; aucune autre information sur le Zalmoxis « réel » des Gètes n'alimentera plus les connaissances des anciens. D'Hérodote, la postérité ne retiendra qu'une deuxième version, mettant Zalmoxis en rapport avec Pythagore et l'immortalité, point d'origine du *topos* de la religiosité gète, aussi bien ancien que moderne. Personnage historique, esclave et disciple barbare de Pythagore, civilisateur des Gètes, Zalmoxis reste un exemple de « sagesse barbare » et une des figures de l'altérité par lesquelles les intellectuels grecs pensaient leur propre culture¹⁶. Ce motif, interprété presque unanimement au XIX^e siècle comme un trait chthonien, sera par la suite généralement lié au chamanisme « thrace » ou « scythe » ; on tient ici une explication facile qui cherche à justifier tout ce qui ne semble pas « grec » ou « classique » à travers un diffusionnisme des pratiques venues du Nord.

Théorie de Dodds

- 10 Même si les thèses sur le chamanisme grec ne s'affirment pleinement qu'à partir du milieu du XX^e siècle, elles sont dans l'air du temps au cours des deux décennies antérieures – ce qui est également valable pour la manière d'interpréter la figure de Zalmoxis. Si le père de la théorie chamaniste dans le domaine grec est Meuli (1935), cette

théorie ne se répandra largement que grâce à Dodds (1893-1979), qui la développa dans un livre parmi les plus influents de l'après-guerre dans le domaine des études classiques. Cet ouvrage renferme les conférences qu'il avait données en 1949 en tant que « Visiting Professor » à l'Université de Berkeley (Californie), qui avaient comme objet l'étude de l'irrationalité grecque ancienne dans toutes ses manifestations, ainsi que la place dans la culture grecque du rêve, de la transe, de la magie ¹⁷ ; ce sont tous des sujets encore marginaux et marginalisés par la recherche à cette époque, pourtant devenus en vogue, voire incontournables, dans les dernières décennies du XX^e siècle. Bien des années après, son propre commentaire autobiographique est remarquable :

Ce travail, il m'a paru qu'il en valait la peine, puisque, tout en cherchant à mieux comprendre l'ancien monde grec, je cherchais également à mieux comprendre, comme toujours, le monde dans lequel je vivais... Sous la forme du livre, les conférences ont attiré un cercle beaucoup plus large de lecteurs – principalement, je présume, parce qu'elles s'accordaient avec le *Zeitgeist*. Le public cultivé, aussi bien en Europe qu'en Amérique, en avait assez à écouter les Grecs présentés comme les rationalistes typiques, les précurseurs de la perspective scientifique moderne, et était heureux d'entendre que les Grecs avaient, tout comme nous, bataillé selon leur manière avec les éléments ténébreux et moins rationnels de l'expérience humaine. J'ai acquis, par hasard, une certaine réputation internationale ¹⁸.

- 11 Selon l'étude érudite de Meuli, alliant les données de l'ethnographie aux sources anciennes, les traits chamaniques en Grèce auraient été soit le résultat d'une influence scythe – par l'intermédiaire des colonies grecques du Pont-Euxin (la mer Noire) – soit autochtones en Grèce. En revanche, et partant précisément des hypothèses de Meuli, Dodds affirme fermement la thèse de l'origine nordique du « chamanisme » grec – plus exactement scythe et thrace – suite à l'ouverture de la mer Noire au commerce et à la colonisation grecque. Dans cette médiation, le thrace Zalmoxis est censé jouer un rôle important, dans une série qui comprend aussi Abaris, Aristéas de Proconnèse, Épiménide de Crète, Pythagore, Empédocle et Orphée, c'est-à-dire des personnages aussi bien mythiques qu'historiques, mais dont les exploits étaient devenus légendaires. Fort de ces rapprochements et de ces déductions, Dodds pouvait affirmer :

le véritable Zalmoxis était un *daimôn*, ou peut-être un chaman du passé lointain dont on avait fait un héros [...].

Je conclus qu'Orphée est un personnage thrace dans le genre de Zalmoxis – un chaman mythique ou un prototype mythique du chaman ¹⁹.

- 12 Dans la dernière phrase, Dodds reprenait en effet la supposition de Meuli, cette fois en l'appliquant à la figure d'Orphée, le mythique musicien thrace de la tradition grecque. Tout un chapitre de son livre sur l'« irrationnel grec », avec un titre des plus suggestifs, « Les chamans grecs et les origines du puritanisme » ²⁰, était consacré à cette thèse d'une origine septentrionale du « chamanisme grec » ; les références aux sources grecques ainsi que les hypothèses considérées comme des exemples probants y étaient reléguées dans de copieuses notes. D'autres sources antiques concernant Zalmoxis – toutes tardives et, dans mon optique, explicables uniquement dans un contexte purement *littéraire* – sont interprétées par Dodds comme des preuves supplémentaires du chamanisme :

En Thrace les plus hauts personnages étaient tatoués, et notamment les chamans : le chaman thrace Zalmoxis avait sur le front une marque tatouée que les auteurs grecs, ignorant sa signification religieuse, expliquaient en disant qu'il avait été capturé par des pirates, qui l'avaient estampé, pour le marché des esclaves ²¹.

- 13 Notons que, pour Dodds, l'expérience de type chamanique est individuelle (en accord avec l'importance prêtée pour le développement d'une vie « intérieure » et mystique), ce qui

est problématique, car il néglige le cadre social du chamanisme proprement dit. Par ailleurs, même si en apparence il était question d'une réalité ancienne, l'enjeu véritable de l'intérêt de Dodds était plutôt en rapport avec son époque, du fait qu'il voyait (et qu'il redoutait) une similarité entre le déclin de la tradition du rationalisme dans l'Antiquité et le déclin potentiel de la même tradition dans le monde contemporain. En outre, il voyait autour de lui le danger de la pseudoscience, comme l'« occultisme » et le spiritualisme, avec lesquels il était pourtant familier, étant donné son intérêt pour les recherches psychiques²². Encore plus troublante est la référence explicite de Dodds à la « mentalité primitive » de Lucien Lévy-Bruhl, qui avait déterminé le renouveau d'intérêt pour les côtés « sombres » de la culture grecque²³.

Vision de Burkert

- 14 La vision d'un Pythagore chaman, telle que l'a exposée Dodds, est forte encore chez Burkert, qui parle d'une *tradition* « *chamaniste* » (davantage au sujet de Zalmoxis) dans son œuvre maîtresse extrêmement influente sur le pythagorisme ancien. Cette thèse est particulièrement présente dans la première version (allemande) du livre, où il parle, chez les Thraces, d'un chaman comme successeur de Zalmoxis²⁴. Cependant, dans son introduction à l'édition anglaise, Burkert relativise sa position, conscient des implications modernes de toute théorie générale concernant Pythagore et le pythagorisme :

Le matériau semble s'adapter au modèle recherché par chaque chercheur. L'historien de la science redécouvre Pythagore le scientifique ; celui disposé vers le religieux nous montre Pythagore le mystique ; celui qui croit à une synthèse au-delà de l'analyse rationnelle essaie de montrer que chez Pythagore la *coincidentia oppositorum* est englobée dans une Idée Fondamentale ; l'anthropologue y trouve le « chamanisme » ; et le philologue peut exploiter toute contradiction de la tradition, de manière que la virtuosité critique puisse briller dans un marécage d'incertitude. Le pythagorisme est par conséquent réduit à un feu follet, ayant existé partout et nulle part²⁵.

- 15 Sur les traces de Dodds, Burkert inclut le philosophe de Samos dans la même série de faiseurs de miracles, tels Aristéas de Proconnèse, Épiménide, Phormion et Empédocle. Il attire ensuite l'attention sur le fait que dans la tradition littéraire grecque on mentionnait souvent des chambres souterraines, où Pythagore aurait rencontré ses disciples, bien que sa catabase soit plutôt parodiée dans les sources hostiles, comme le fragment du biographe hellénistique ; Hermippe de Smyrne. Le savant suisse apporte ensuite en témoignage le prêtre ou le chaman du roi Byrébistas (mentionné par Strabon dans la lignée de Zalmoxis), résidant sur une montagne sacrée. Or, dans ces sources parodiques évoquant une catabase de Pythagore, Burkert n'accepte pas la dépendance d'Hermippe par rapport à Hérodote²⁶, à savoir l'histoire de la catabase de Zalmoxis après son esclavage chez Pythagore. Bien que son livre fût généralement salué comme un chef d'œuvre, les critiques concernant l'éventuel chamanisme de Pythagore n'ont pas tardé à apparaître, attirant davantage l'attention sur le caractère tardif et construit des témoignages anciens, et sur les malentendus des modernes, trop généreux dans l'identification de motifs « chamaniques »²⁷.
- 16 De manière générale, dans l'histoire des religions, le traitement des religions des peuples habitant le Nord a été fortement influencé par l'image parti-culière donnée par les Grecs (dans un premier temps) ainsi que par les préjugés et les théories des modernes sur ces peuples « primitifs » (dans un deuxième temps) : ainsi l'écart, voire l'opposition

fondamentale face au monde grec, classique, rationnel, etc., se trouvent fortement accentués. Comme le pose Willem Den Boer, « ce qu'un savant moderne ne trouve pas à son goût provient pour lui soit d'une époque plus ancienne, soit d'un emprunt aux barbares dont le monde grec était entouré, soit des classes inférieures de la population »²⁸. C'est ainsi que le renvoi à la religion thrace et scythe – voire un amalgame des deux, car la vision des Modernes est souvent aussi confuse et schématique que l'image ancienne, projetant le Nord comme un espace homogène à travers l'espace comme à travers les époques – devint un moyen privilégié pour « se débarrasser » de tous les aspects arbitrairement définis comme « non-grecs » – ou, comme on disait à l'époque, étrangers à la pureté et à la clarté de l'âme grecque : animisme, chamanisme, rituels orgiaques, extatisme, sacrifices humains... Après plus d'un demi-siècle, même le livre de Dodds montre son fort préjugé dérivant de la bonne tradition classiciste : l'« irrationnel » est d'abord identifié et décrit à l'intérieur de la culture grecque, pour apparaître finalement, au moins en partie, comme d'origine étrangère...

Approches récentes

- 17 Confortée par le livre influent de Dodds ainsi que par l'analyse érudite de Burkert, la thèse du chaman Zalmoxis inaugurant le chamanisme en Grèce ancienne devint une opinion commune, étant ainsi évoquée en passant par de nombreux auteurs, ou même élaborée d'une autre manière²⁹. En fin de compte, elle apporte une note d'exotisme aux origines mêmes de la philosophie grecque ou des évolutions religieuses de l'espace grec : notons cependant que cette mutation concerne d'abord l'espace grec, et aucunement l'espace thrace, qui reste le domaine où s'enchaînent les suppositions et les projections modernes.
- 18 Récemment, Peter Kingsley renforce la même thèse diffusionniste, envisageant les Iraniens comme intermédiaires de ces transmissions chamaniques aux Grecs. S'il rejette à juste titre la notion d'une « tradition rationaliste grecque » monolithique, il faut nous poser la question, en revanche, en quoi l'image des Grecs et des « Barbares » change-t-elle si l'on considère, comme Dodds et ses continuateurs, que la pensée des Grecs avait une composante « irrationnelle »³⁰ (dont la définition reste toujours floue), tout en considérant qu'en dernière instance celle-ci est toujours le résultat d'une influence étrangère, thrace, scythe ou iranienne ? Dans une étude intitulée précisément « Greeks, Shamans and Magi », Kingsley réaffirme avec vigueur la thèse sur l'origine du chamanisme grec et fait de la figure d'Orphée un cas net d'influence transmise à travers la Scythie et la Thrace dans la Grèce archaïque. Il justifie en outre sa position par une louable impartialité, qui consiste au souci de ne pas adhérer au « desire to protect Greece from foreign incursions ». Il insiste par la suite sur les contacts culturels entre les Grecs et les Iraniens au VI^e siècle av. J.-C., d'une manière plutôt spéculative, et qui n'emporte pas la conviction³¹. Bien que son approche soit en général novatrice, surtout en ce qui concerne l'insistance sur le contexte dans le traitement du matériel grec³², l'utilisation sans questionnement d'une image déjà traditionnelle (le chamanisme du Nord, l'influence thrace et scythe) reste hautement problématique, puisqu'elle trahit une dichotomie entre le souci manifesté pour les données grecques, d'un côté, et, de l'autre, l'image assez nébuleuse des confins (thraces, scythes, iraniens). Relevons, par conséquent, que le plus souvent la bonne connaissance du matériel grec n'est pas toujours accompagnée d'une connaissance similaire du contexte non-grec : cette dernière vision reste le plus souvent

superficielle, imprégnée de tous les préjugés antiques et modernes. Paradoxalement, si les approches de l'espace « central » (la Grèce ancienne) se renouvellent, la vision des marges reste figée dans les stéréotypes, qu'ils soient négatifs (comme au XIX^e siècle évolutionniste) ou positifs (comme c'est le cas de nos jours, dans une rhétorique anthropologisante).

- 19 D'autres approches récentes confirment cette tendance. Ainsi, ces dernières années, une chercheuse issue de l'espace soviétique, Yulia Ustinova, popularise sa thèse sur quelques figures chthoniennes et mi-chamaniques, patronnant des rites d'initiation, localisables au centre et au Nord des Balkans : Amphiaraios à Oropos, Trophonios à Lébadée, Asclépios, Zalmoxis, Rhésos (le roi thrace mythique de l'épopée). Elle émet même l'hypothèse d'une origine thrace, y compris pour d'autres figures chamaniques, dans son optique, comme Orphée, Abaris et Aristéas. Le dieu gète Zalmoxis joue un rôle essentiel dans sa démonstration, très influencée par l'interprétation mystérieuse et initiatique d'Eliade : catabase et résidence souterraine, guérison, rites d'initiation. Qui plus est, deux épicleses d'Apollon, *Iatros* (« Guérisseur »³³, épithète du dieu, très répandue dans le Pont, en tant que patron des cités ioniennes), et *Phôleutérios* (à Istros), sont mises en rapport par Ustinova avec ce type de croyances des Thraces, plus précisément des Gètes³⁴. Or, ces deux appellations sont évidemment d'origine ionienne, grecque (héritées avec le « bagage colonial » par les Grecs pontiques), et n'ont aucun rapport apparent avec la population indigène³⁵. Prétendant respecter le contexte indigène et pratiquer la comparaison avisée, ce type d'études, illustré dernièrement par Ustinova³⁶, ne fait que perpétuer, dans une forme plus subtile et plus « documentée », le mythe scientifique du chamanisme scythe et thrace qui aurait influencé la Grèce archaïque.

Les peuples du Nord dans l'imaginaire scientifique

- 20 Nous avons déjà noté le traitement particulier des religions des peuples habitant le Nord dans les approches récentes. Les preuves apportées sont le plus souvent un enchaînement d'hypothèses, de généralisations abusives, et relèvent surtout, je dirais, de la fascination exercée sur les savants par des termes exotiques comme *chaman* ou autres. Il est significatif que les passages les plus cités par tous ces savants afin d'illustrer leur théorie du chamanisme grec sont les plus tardifs et, par conséquent, les moins susceptibles de nous restituer la « vérité » sur ces pratiques assignées à l'époque archaïque ; la projection moderne (chamanisante) est précédée par la projection tardo-antique (autour de la figure de l'« homme divin »)³⁷, et cette médiation est particulièrement importante (et déformante) pour la catégories des « extatiques grecs ». Récemment, Jan Bremmer, ainsi que Pierre Hadot, démontrent systématiquement la fausseté des théories animistes ou chamanistes pour les principales figures grecques, sur la base à la fois d'une analyse des sources antiques et des hypothèses explicatives modernes. Ainsi, comme le montre Bremmer, Meuli mettait en relation ce chamanisme scythe inexistant avec Aristéas et Abaris ; or, dans les premières sources, Abaris n'est pas dit Scythe, étant présenté tout simplement comme venant des Hyper-boréens. Je ne peux que partager la théorie de Bremmer sur l'apparition d'une nouvelle conception de l'âme chez les Grecs, qui ne serait pas d'origine égyptienne ou indienne, mais qui résulterait d'une combinaison de développements politiques et psychologiques *en Grèce même*. Par ailleurs, même le chamanisme « scythe » est une fabrication des modernes, et il n'y a pas d'évidence

probante pour une influence chamaniste en Grèce archaïque³⁸ ; on reviendra bientôt sur cet aspect. Comme le posait déjà Dowden à propos de la théorie chamaniste de Meuli,

Il est curieux que le XX^e siècle accepte cette idée avec une telle crédulité : en fait, les arguments de Meuli ne sont même pas suffisants pour établir qu'il existait un chamanisme en Scythie et il n'est certainement pas question de trouver que le chamanisme de Scythie a pu influencer ou a influencé les Thraces³⁹.

- 21 L'étude de la figure de Zalmoxis le prouve aussi, car les exemples invoqués pour une interprétation chamannique ne sont en fin de compte que des spéculations dépourvues d'une véritable critique des sources – sources limitées, quant à une portée « réelle », au texte d'Hérodote. Ainsi, la catabase de Zalmoxis dans le récit prêté par Hérodote aux Grecs du Pont est la pièce principale dans l'argumentation de ceux qui voient dans le dieu gète un chaman. Dans ce sens, la catabase trompeuse de Pythagore – l'un des thèmes les plus récurrents à l'intérieur de sa tradition biographique – catabase rapportée par Hermippe de Smyrne, est un récit parodique qui s'inspire soit d'Hérodote à propos de Zalmoxis esclave de Pythagore, soit d'une autre tradition sur Pythagore. Partant du livre de Dodds (qu'il estime beaucoup), acceptant la thèse de Burkert, et influencé par les spéculations d'Eliade, Jan Bollansée (qui a donné récemment une édition commentée d'Hermippe) voit en Zalmoxis un chaman thrace, dont les pratiques rituelles furent mal comprises par les Grecs du Pont⁴⁰. Ce dieu thrace est désormais vu comme réformateur, chaman⁴¹ et prophète d'une religion initiatique, aristocratique, de facture « supérieure » ; on y reconnaît une combinaison variable des théories de Dodds et d'Eliade (pourtant différentes), ayant engendré une même image fascinante de Zalmoxis.
- 22 Ce qui me semble important dans toute cette tradition interprétative c'est la supposition que le récit hérodotéen sur Zalmoxis (provenant en réalité des Grecs du Pont) est à comprendre comme relatant (même à travers une évhémérisation/rationalisation) des pratiques religieuses gètes *réelles*. Or, force est de constater que ce passage n'est qu'une parodie de la doctrine, des pratiques et surtout des croyances des Pythagoriciens ; le motif qui a occasionné ce rapprochement ne permet pas d'en dire trop sur les croyances et les pratiques religieuses effectives des Gètes, éloignant la possibilité de connaître le contexte indigène. De plus, tous les éléments supposés chamanniques dans le cas de Zalmoxis – la descente souterraine en premier lieu (la catabase), mais aussi les initiations, les incantations, le tatouage, la danse – font en réalité partie de la tradition *littéraire grecque* du personnage gète, tradition placée dans le contexte de la littérature « romanesque » forgée autour de Pythagore et de ses émules. Surinterpréter ces textes, ignorer leurs raisons d'être précises et contextuelles⁴² et supposer toujours derrière une réalité religieuse gète est un chemin interprétatif qui mène à une impasse⁴³ – et qui est responsable, finalement, de la pléthore de théories au sujet de Zalmoxis, qui a été vu successivement comme un dieu chtonien, un dieu-ours (totémisme), un dieu ouranien, un chaman, un réformateur religieux ou une divinité des mystères⁴⁴.
- 23 Un deuxième point de contrôle est constitué par la religion des Scythes. Elle est généralement vue de nos jours comme une religion chamaniste, ce qui dénote une vision simplificatrice d'une réalité beaucoup plus complexe. Nos connaissances sont, d'une part, trop réduites⁴⁵, et confinées quasiment aux sources grecques ; d'autre part, l'interprétation des données littéraires, iconographiques et archéologiques repose largement sur des préjugés anciens et modernes concernant les peuples nomades. En tant que nomades et situés au Nord, les Scythes devaient donc être nécessairement chamannistes... Or, bien que des éléments chamanniques semblent présents dans leur

culture (le célèbre épisode d'intoxication par la fumée de chanvre, pourtant présenté par Hérodote comme une *pratique de purification* lors des funérailles), il n'est pas évident que leur religion fût chamaniste, mais plutôt une religion polythéiste de tradition indo-européenne, selon les analyses érudites de Georges Dumézil⁴⁶. Toutefois, la plupart des antiquisants « savent » que les Scythes ont une culture chamaniste. Tout récemment, Stephanie West, bien qu'elle relativise la thèse de Meuli et surtout de Dodds sur les chamans grecs, semble accepter une influence des peuples du Nord sur un fond grec au VI^e siècle av. J.-C.⁴⁷.

- 24 Le sens même du concept de « chamanisme » est ambigu. L'opinion de Robert R. Marrett, datant de 1914 (!), est particulièrement intéressante à cet égard :

Certains anthropologues se sont habitués à utiliser le terme chamanisme comme une expression générale applicable à la vie magico-religieuse de tous les peuples primitifs, en tout cas tant que la notion de « possession » constitue une note dominante ; alors que, d'autre part, le chamanisme est parfois traité comme s'il serait un type spécifique d'expérience religieuse confinée à l'Asie septentrionale, et sans aucune analogie ailleurs dans le monde⁴⁸.

- 25 De nos jours, nous pouvons constater que la première image persiste encore, et que les multiples utilisations du terme « chamanisme » ont envahi les productions scientifiques, rendant encore plus complexe le paysage historiographique actuel⁴⁹.
- 26 Un recueil récent sur les usages et les abus du concept de « chamanisme »⁵⁰ prouve que cette vogue des dernières décennies a été massivement alimentée par le mouvement de contre-culture commencé dans les années soixante en Californie, en étroite interaction avec l'usage des drogues ; l'usage du mot *chamanisme* s'est élargi progressivement, pour signifier « état modifié de la conscience », devenant de nos jours une étiquette facile. Il faudrait insister sur le renversement du regard occidental, qui est capital dans ce phénomène de re-sémantisation : auparavant vu comme un phénomène irrationnel, sinon maladif, de nos jours le chamanisme apparaît comme une philosophie originaire encore plus utile dans notre monde technocratique. Les premiers usages du mot *šaman*, par les missionnaires russes en Sibérie à la fin du XVII^e siècle, y voyaient, et sans surprise, une pratique religieuse démoniaque ; au XIX^e siècle, les savants ont insisté sur la figure des chamans – notamment la psychologie individuelle, la notion de soi-même lors de l'émergence de la psychanalyse – et sur le chamanisme conçu comme un ensemble de composants élémentaires compatible avec toutes les religions. Ce changement de perception a été décisif pour les approches ultérieures. Si plusieurs verbes dans les langues sibériennes concernant des rituels chamaniques se réfèrent à l'idée de « sauter » (similairement aux jambes des animaux) dans la danse, les savants occidentaux ont cependant vu comme « essence » du chamanisme le fait de « l'âme qui vole » ou d'« être en transe ou en extase », dans toutes les approches dérivées d'Eliade (dont le penchant pour le spiritualisme est notoire), notamment dans le néo-chamanisme et la « théorie générale du chamanisme » universel, fruit d'une lecture occidentale des conduites corporelles symboliques du vrai chaman. Le chamanisme reste en réalité un phénomène spécifique aux sociétés sibéro-asiatiques ou amérindiennes (vivant de la chasse ou de la pêche), et se révèle être une catégorie inadéquate pour décrire les phénomènes « étranges » attestés parmi les Scythes et en Grèce archaïque ; par conséquent, « chaman » est une « catégorie difficilement importable en Grèce », dont il faut se méfier⁵¹. Dans le même recueil, Pierre Hadot réfute la thèse du « chamanisme grec » et remarque que les travaux de Dodds, de Burkert et à plus forte raison encore d'Eliade se fondaient sur une conception du chaman très spiritualisée et idéalisée⁵². Ce sont donc

plutôt des projections modernes qui se servent de notions ou de phénomènes ethnographiques et de situations anciennes, qu'on prétend analyser, mais qu'on utilise plutôt pour répondre aux questions qui agitent le monde savant et qui doivent répondre aux attentes du temps présent.

- 27 En outre, il me semble que ce modèle explicatif du chamanisme scythe/asiatique placé ou projeté à l'origine des conceptions de la religion (et de la philosophie)⁵³ grecque se superpose au modèle préexistant de l'Orient comme lieu privilégié d'origine aux yeux du monde occidental, et cela dès les premiers écrits sur la sagesse barbare : traits de civilisation, mais surtout des cultes et des divinités, et davantage encore des formes de religiosité autres. Une fois de plus, nous pouvons reconnaître un avatar de l'ancien débat sur les origines qui viennent de loin et de la fascination durable de l'Orient, de l'exotique ou du primitif.
- 28 Le cas de Zalmoxis a été un moyen inattendu de vérifier la thèse de la diffusion du prétendu chamanisme en Grèce ancienne. D'un côté, il s'agit ici d'une pure tradition littéraire, à partir du texte fondateur d'Hérodote ; aucune autre information, ni épigraphique ni iconographique, ne viendra s'ajouter à ce dossier. De l'autre côté, son cas n'est pas singulier, parce qu'on peut retrouver les mêmes suppositions modernes, renforcées plutôt par l'ignorance ancienne et contemporaine qui règne à propos du Nord lointain, dans le cas de toute une série de personnages, barbares ou grecs, associés plus ou moins directement avec les franges septentrionales du monde grec. Sources réduites et stéréotypées, utilisées par les modernes selon des critères qui leur sont propres, et notamment afin de prouver des changements radicaux, des moments forts ou encore des origines mystérieuses. Comme le pose récemment Philippe Borgeaud,
- la faute en est aux modes de comparer, qui sont fréquemment tributaires de mythologies savantes modernes comme l'évolutionnisme, le diffusionnisme, les théories génétiques⁵⁴.
- 29 La lecture du passé faite par la plupart des modernes, dans le cas de Zalmoxis comme dans celui du « chamanisme grec », fut déterminée par une chasse aux sources « réelles » et de témoignages d'ordre rituel et religieux ; or, c'est plutôt leur arrière-fond qui organise les principes de cette sélection que l'interprétation avancée, dans le cercle vicieux de la *supposition*, qui fonctionne comme exemple probant, alors qu'en réalité tout repose sur du sable mouvant. Dans ces débats sur le « chamanisme » grec, dont la définition même change d'un auteur à l'autre, et dont l'intérêt réside ailleurs, force est de constater que les preuves invoquées, voire inventées, soulèvent une fois de plus la question de la construction des diverses théories et explications dans le champ de l'histoire.

NOTES

1. Cet exemple développe une section de ma thèse sur les figures de Zalmoxis et les enjeux de ses interprétations modernes (Paris, EHESS, 2005). Pour une brève radiographie de ce motif dans l'histoire des religions, voir mon article « Zalmoxis et la quête de l'immortalité : pour la révision

de quelques théories récentes », *Les Études Classiques*, 75, 2007, p. 93-110 (sur le chamanisme, p. 98-100). Je remercie chaleureusement mon collègue et ami Constantin Macris pour les observations et les suggestions précieuses apportées lors de la relecture de cet article. La bibliographie sur le « chamanisme grec », et sur le chamanisme en général, étant considérable, j'ai choisi de ne donner ici qu'un bref aperçu.

2. Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Fribourg-Leipzig, J. C. B. Mohr, 1893 et 1894 ; trad. fr., Paris, Payot, 1928 (= 1952²).

3. Critiques : Herbert Stränge Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1948, p. 4-12, 89-92 ; Giovanni Casadio, « La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora », in *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Philippe Borgeaud (éd.), Genève, Droz, 1991, p. 140 (critique de l'origine thrace de la métempsychose).

4. Albert Henrichs, « Loss of Self, Suffering, Violence : The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard », *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1984, p. 205-240. Car : « Aucun autre dieu n'a créé plus de confusion dans la conscience moderne, ni produit un spectre plus large d'interprétations différentes et souvent contradictoires. De même, Dionysos a également stimulé beaucoup plus d'intérêt que n'importe quelle autre divinité païenne. Curieusement, autant Dionysos devient-il insaisissable, autant paraît-il encore plus proéminent » (p. 240 : « No other Greek god has created more confusion in the modern mind, nor produced a wider spectrum of different and often contradictory interpretations. By the same token, Dionysos has also stimulated more interest than any pagan deity. The curious fact is that the more elusive Dionysos becomes, the more prominent he appears »).

5. Voir Cornelia Isler-Kerényi, « Mitologie del moderno : "apollineo" e "dionisiaco" », in *I Greci. III. I Greci oltre la Grecia*, Salvatore Settis (éd.), Turin, G. Einaudi, 2001, p. 1397-1417.

6. Pour un raisonnement similaire, voir Herbert Jennings Rose, s.v. *Thrace*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (éd.), Édimbourg, T. and T. Clark, 1921, p. 326 : « Aucune description détaillée du culte de Dionysos en Thrace ne nous est parvenue ; mais il n'est pas difficile d'en concevoir à partir de notices variées et éparpillées, de traits plus sauvages et barbares dans son culte grec, de traces d'ancienne vénération en Grèce du Nord, et de ce qu'on connaît sur des rites similaires ailleurs » (« No detailed description of the cult of Dionysos in Thrace has come down to us from antiquity ; but it is not difficult to frame one from various scattered notices, from the wilder and more savage features in his Grecian (sic!) cult, from the traces of the ancient worship still to be found in N. Greece, and from what we know of similar rites elsewhere »). Voir en général Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero, 1968, p. 68 (pour Rohde, la Thrace est le centre de diffusion de l'« orgiasme », perturbant l'hellénisme « apollinien ») ; Jean-Pierre Vernant, « Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide », in Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil, 1992, p. 257-259 (*Œuvres*, I, Paris, 2007, Seuil, p. 1240-1241). Pour Henri Grégoire encore, approuvant Rohde et la thèse du Dionysos thrace, « un point est acquis : la Thrace est le pays de l'extase, du mimétisme religieux, des mystères et de la mystique, de la communion rituelle avec les dieux, de la croyance à l'immortalité de l'âme » [« Thraces et Thessaliens maîtres de religion et de magie ou l'étymologie de *thrêskeia* et d'*athasthalos* », in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1948 (*Coll. Latomus* 2), p. 375-386].

7. Comme l'observe Walter Burkert, l'usage moderne du mot « orgies » (*orgia*) reflète les pires soupçons du puritain au sujet des rites nocturnes secrets (*Les cultes à mystères dans l'antiquité*, trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, 2003², p. 103).

8. Cf. Renate Schlesier, « Olympian Versus Chthonian Religion », *Scripta Classica Israelica*, 11, 1991-1992, p. 38-51.

9. Karl Meuli, « Scythica », *Hermes*, 70, 1935, p. 121-176 (= *Gesammelte Schriften*, II, Bâle-Stuttgart, Schwabe, 1975, p. 817-879), et citation sur Zalmoxis à la p. 163 (Zalmoxis selbst is augenscheinlich

eine dem Abaris sehr ähnliche Gestalt, Schaman oder wohl eher mythischer Urbild eines Schamanen) ; mentionné par Martin Persson Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. I. Bis zur griechischen Weltherrschaft*, Munich, C. H. Beck, 1961, p. 583-584. Sur le chamanisme grec, voir Walter Burkert, « Goès. Zum griechischen "Schamanismus" », *Rheinisches Museum*, 105, 1962, p. 36-55.

10. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968², p. 305-306 (chap. « Grèce ancienne »).

11. *Idem*, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, Payot, 1970, p. 31-80 (chap. « Zalmoxis ») ; *Id.*, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. II, Paris, Payot, 1978, p. 171-175 ; Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghiric, s.v. Zalmoxis, in *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (éd.), t. XV, New York, Macmillan, 1987, p. 551-554 ; Jacques Vidal, s.v. Zalmoxis, in *Dictionnaire des religions*, Paul Poupard (éd.), t. II, Paris, PUF, 1993³, p. 2151-2153 ; *Dictionnaire des religions*, Mircea Eliade, Ioan Petru Couliano, Paris, Plon, 1997² [1990], p. 291-294 ; Jan Bremmer, s.v. Zalmoxis, *Der Neue Pauly*, t. XII/2, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2002, col. 691 ; Matteo Taufer, « Zalmoxis nella tradizione greca. Rassegna e rilettura delle fonti », *Quaderni di Storia*, 68, 2008, p. 131-164.

12. Voir ma critique de la thèse initiatique eliadienne dans *Zalmoxis et la quête de l'immortalité [...]*, p. 100-104. Cette vogue récente de l'« initiation » est dénoncée par Richard Buxton, *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, trad. fr., Paris, La Découverte, 1996, p. 14. Pour l'importance du motif de Zalmoxis chez l'historien des religions d'origine roumaine, voir Dan Dana, « Occultations de Zalmoxis et Occultation de l'Histoire. Un aspect du dossier Mircea Eliade », *Anabases*, 5, 2007, p. 11-25.

13. Ioan Petru Culianu, « L'"Ascension de l'âme" dans les mystères et hors des mystères », in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Ugo Bianchi, Maarten J. Vermaseren (éds.), Leyde, Brill, 1982, p. 276-300 ; *Idem*, « Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco », *Studi Storico-Religiosi*, 4, 1980, p. 287-303 ; *Id.*, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leyde, Brill, 1983 (EPRO 99), p. 24-31 ; sa doctrine sur l'estatisme grec : *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire, de l'époque hellénistique au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1984. Voir aussi la réaction de Giovanni Casadio aux théories chamaniques, qu'il semble plutôt accepter, par exemple au livre de Martin L. West (*The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, avec Orphée comme « the great shaman of the past »), et surtout sa réaction aux vues de Culianu, qu'il n'accepte pas intégralement (« Adversaria Orphica et Orientalia », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, NS, 10, 1986, p. 291-322). Pour la théorie de Culianu sur Zalmoxis, *supra* note 11.

14. Le nom de Dionysos apparaît trois fois sur des tablettes du linéaire B, de Pylos et de Khania (en Crète), vers 1250 av. J.-C., sous la forme *di-wo-nu-so*. Voir Erik Hallager, Maria Vlasakis, Birgitta P. Hallager, « New Linear B Tablets from Khania », *Kadmos*, 31, 1992, p. 75-81 ; cf. aussi Nicole Guilleaux, s.v. Dionysos, dans le supplément à Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1999², Klincksieck, p. 1390.

15. Cornelia Isler-Kerényi, « Dionysos, la Thrace, la mer Noire », *Pontica*, 32, 1999, p. 39-49.

16. Hérodote 4.95-96 : « Autant que je me suis informé auprès des Grecs habitant l'Hellespont et le Pont, ce Salmoxis serait un homme qui aurait été esclave à Samos, esclave de Pythagore fils de Mnésarque ; ensuite, devenu libre, il aurait acquis d'abondantes richesses, et, enrichi, serait retourné dans son pays. Comme les Thraces vivaient misérablement et qu'ils étaient plutôt simples d'esprit, ce Salmoxis, qui, pour avoir fréquenté des Grecs et Pythagore, qui n'était pas le moins sage parmi les Grecs, s'était initié à la vie ionienne et à plus de profondeur qu'on n'en trouvait chez les Thraces, se fit construire une salle de réception où il traitait comme dans une auberge les premiers de ses concitoyens ; pendant qu'il festoyait, il leur enseigna à son tour que ni lui ni ses convives ni leurs descendants à tout jamais ne mourraient, mais qu'ils iraient en un lieu où ils survivraient toujours et jouiraient de tous les biens. En même temps qu'il agissait

comme il vient d'être dit et qu'il tenait ces propos, il se faisait faire une demeure souterraine. Et, quand cette demeure fut achevée, il disparut du milieu des Thraces, descendit dans la demeure souterraine et y vécut trois années durant. Les Thraces le regrettaient et le pleuraient comme mort. La quatrième année, il parut aux Thraces, et ainsi devint croyable pour eux ce que disait Salmoxis. Voila, dit-on, comment il se conduisit. [96] Pour moi, je ne refuse pas de croire ce qu'on raconte de la demeure souterraine, et je n'y crois pas trop non plus ; mais je pense que ce Salmoxis est antérieur de bien des années à Pythagore. Que Salmoxis ait été un homme, ou que ce soit un être divin du pays des Gètes, laissons cela » (trad. Philippe-Ernest Legrand, modifiée).

Voir l'analyse détaillée de François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001³ [1980], p. 164-198 (chap. « Salmoxis : le Pythagore des Gètes »). Hérodote appelait les Gètes (tribu thrace sur le Danube inférieur) adorateurs de Zalmoxis « ceux qui immortalisent », *hoi athanatizontes*. Là il s'agit d'une épithète parodique [cf. Ivan M. Linforth, « HOI ATHANATIZONTES (Herodotus iv.93-96) », *Classical Philology*, 13, 1918, p. 23-33] ou plutôt d'une appellation en rapport avec le sacrifice humain décrit par l'historien d'Halicarnasse (4.94). En revanche, la majorité des modernes ont compris ce texte comme l'attestation d'une croyance en l'immortalité des Gètes, ce qui est à la fois abusif et anachronique. D'autres sources sur Zalmoxis, en rapport avec Pythagore et/ou l'immortalité : Platon, *Charmide* 156d-157 C et 158 BC ; Diodore de Sicile 1.94.2 ; Strabon 7.3.5 et 16.2.39 ; Diogène Laërce 1.1. et 8.2 ; Porphyre, *Vie de Pythagore* 14-15 ; Jamblique, *Le mode de vie pythagoricien* XXIII, 101 et XXX, 173.

17. Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951 (trad. fr., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965).

18. *Idem*, *Missing Persons. An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 180-181 (« The labour seemed to me worthwhile, for in trying to understand a little better the ancient Greek world I was also trying, as I has always done, to understand a little better the world I lived in... In book form the lectures attracted an even wider circle of readers – mainly, I suppose, because they fitted in the *Zeitgeist*. The cultivated public in Europe as well as in America was growing tired of hearing the Greeks presented to it as model rationalists, the forerunners of the modern scientific outlook, and was glad to be told that they had also, like us, wrestled in their own way with the darker and less rational elements in human experience. I had acquired by accident something of an international reputation »).

19. Eric R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 148 et 151.

20. *Ibid.*, p. 135-174.

21. Selon Dodds, le récit de Dionysophanès (*FGrHist* 856 F 1, chez Porphyre, *Vie de Pythagore* 15) sur le tatouage de Zalmoxis prouverait le statut chamanique de ce dernier (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 161-162 n. 44) ; la glose d'Hésychius d'Alexandrie (s.v. *Salmoxis*) selon laquelle Zalmoxis donna son nom à un type particulier de chant et de danse confirmerait ses rapports avec les cérémonies chamaniques (*Ibid.*, p. 164 n. 61). Dans ce dernier cas, il est plus probable qu'il s'agisse, à travers une compilation perdue, d'une allusion au dialogue *Charmide* de Platon, et plus précisément aux *épôdai* (incantations) par lesquelles les disciples thraces de Zalmoxis savent « guérir l'âme » (Platon, *Charm.* 156 D-157 A), et non pas à de prétendus rituels gètes. L'histoire de Dionysophanès sur le tatouage de Zalmoxis a été comprise par un grand nombre d'historiens comme indice d'une pratique religieuse thrace. Pourtant, il ne s'agirait que d'un artifice littéraire, où le tatouage de l'esclave de Pythagore (fait par des brigands) serait l'indice de sa captivité et de sa condition servile.

22. Sur la vision et les recherches de Dodds, voir : Giorgio Mangani, « Sul metodo di Eric Dodds e sulla nozione di "irrazionale" », *Quaderni di Storia*, 11, 1980, p. 173-205 ; Giuseppe Cambiano, « Eric Dodds entre psychanalyse et parapsychologie », *Revue de l'Histoire des Religions*, 208, 1991, p. 3-26 ; Robert B. Todd, « A Note on the Genesis of E. R. Dodds' *The Greeks and the Irrational* », *Échos du Monde Classique*, 42, NS 17, 1998, p. 663-676 ; Renaud Gagné, « Inherited Guilt in E. R. Dodds », *Quaderni di Storia*, 67, 2007, p. 15-35. Ugo Bianchi critique sa thèse sur-simplificatrice, dans *The*

History of Religions, Leyde, Brill, 1975, p. 129, et se montre réservé quant à l'influence des peuples du Nord (Thraces, Gètes) et le chamanisme (p. 143-144) ; le savant italien était depuis longtemps circonspect quant à la thèse chamanique de Meuli et de Dodds (*Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1958, p. 44-45).

23. Claude Calame, « Du figuratif au thématique : aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne », in Jean-Michel Adam *et alii*, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995², p. 102.

24. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, Hans Carl, 1962, p. 98-142 (p. 109 n. 75 : Zalmoxis, citant Strabon).

25. *Idem*, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. angl., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972, p. 9 (« The material seems to fall into the pattern each inquirer is looking for. The historian of science rediscovers Pythagoras the scientist ; the religiously minded show us Pythagoras the mystic ; he who believes in a synthesis above rational analysis tries to show that in Pythagoras the *coincidentia oppositorum* is comprehended in a Basic Idea ; the anthropologist finds "shamanism" ; and the philological scholar may play off against one another the contradictions of the tradition, so that critical virtuosity may sparkle over a bog of uncertainty. Pythagoreanism is thus reduced to an impalpable will-o-the-whisp, which existed everywhere and nowhere »).

26. Strabon 7.3.5 et 7.3.11 ; il s'agit d'un roi des Daces (I^{er} siècle av. J.-C.) ; W. Burkert, *Lore and Science* [...], *op. cit.*, p. 147-159.

27. Antonio Maddalena, « Pitagora sciamano ? », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, S. III, 92, 1964, p. 103-117 (c.r. de Burkert). Il distingue deux composantes de l'ouvrage : a) la rigueur – les témoignages sur la philosophie et la science de Pythagore ; b) la désinvolture – le chamanisme de Pythagore, qui n'est rien d'autre que la légende d'un Pythagore thaumaturge. Voir aussi les réserves sur le chamanisme chez Bruno Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, Rome-Bari, Laterza, 1996, p. 52-61 ; Leonid Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 107-116 (chap. « Schamanismus im Alten Griechenland ? »), qui voit avec justesse dans le « chamanisme grec » une manifestation du courant du « pan-chamanisme » ; Charles H. Kahn rejette la thèse chamanique et l'influence venue d'Asie Centrale, mais il propose en revanche une influence venue d'Inde pour la croyance en la métempsychose (*Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing, 2001, p. 19), thèse fermement soutenue, entre autres, par Dowden (*infra* note 39).

28. Willem den Boer, « Les historiens des religions et leurs dogmes », dans *Entretiens Hardt XXVI (Les études classiques aux XIX^e et XX^e siècles : leur place dans l'histoire des idées)*, Genève, Fondation Hardt, 1980, p. 7-8.

29. Francis Vian, « L'histoire grecque à l'époque archaïque et classique », in *Histoire des religions*, H.-Ch. Puech (éd.), t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 559-560 (chamanisme apollinien, lié à la Thrace et à la Scythie) ; Peter Gorman, *Pythagoras. A Life*, Londres-Henley-Boston, Routledge, 1979, p. 91-92 ; Agostino Masaracchia, « Introduzione », in *Idem* (éd.), *Orfeo e l'orfismo. Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991*, Rome, Gruppo editoriale internazionale, 1993, p. 17 (théorie de Dodds) ; Crescenzo Fiore, « Aspetti sciamanici di Orfeo », dans le même recueil, p. 419-420 (traces chamaniques chez les Thraces) ; Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou De la modération*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 34 n. 3, pour *Charmide* 158 B (l'association de Zalmoxis et d'Abaris ; des thèmes du chamanisme, comme le jeûne, l'excursion physique, la dissociation du corps et de l'âme, la retraite dans une demeure souterraine ; elle est très influencée par Dodds) ; en dernier lieu, Jan Bollansée, *Hermippus of Smyrna. FGHistCont IV A 3*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 1999, commentaire au fr. 24, surtout p. 270-273. Chamanisme du Nord : Claudia Ungefähr-Kortus, *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren. Ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*, Francfort-sur-Main, P. Lang, 1996, p. 31-35 ; Philippe Hanus, *La vie d'Apollonius de Tyane. Recherche sur la tradition du theios aner*, Diss., Grenoble, 1998, p. 364-365. Influence

chamanique : Martin L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 20 (Orphée comme « chaman » thrace, Abaris et Zalmoxis), 146 et 150 ; David Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton (N. J.)-Oxford, 2001, Princeton University Press, p. 117-127 (chap. « Shamans, Pythagoreans, and Orphics ») ; Paolo Scarpi, *Le religioni dei misteri. I. Eleusi, dionisismo, orfismo*, Rome, A. Mondadori, 2002, p. 351.

30. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 217-232 ; « Du point de vue des analogies formels et structurelles, mais aussi des contacts historiques, on ne peut pas séparer Orphée le Thrace de la tradition chamanique central-asiatique » (p. 226 : « In terms not only of formal and structural analogies but also of historical contacts, there can be no separating the Thracian Orpheus from central-Asiatic shamanic tradition »). Voir en outre son livre récent *Dans les antres de la sagesse. Études parménidiennes*, trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, 2007 (coll. *Vérité des mythes* 30), curieux mélange de livre érudit et de rêveries à la limite de la perplexité.

31. *Idem*, « Greeks, Shamans and Magi », *Studia Iranica*, 23, 1994, p. 187-198. Néanmoins, pour voir les faiblesses de sa thèse, il suffit de prendre un de ses exemples. Dans le cas d'Anaximandre de Milet, Kingsley suppose un certain nombre de possibilités de contacts directs avec les Iraniens, à Milet, à Olbia ou, enfin, à Apollonia du Pont (toutes les deux, colonies de Milet). Or, si on examine ces trois exemples, on observe que : a) dans le cas de Milet, on a toujours supposé une influence iranienne sur les philosophes présocratiques, thèse qui est toujours en débat (voir Walter Burkert, *La tradition orientale dans la culture grecque*, trad. fr., Paris, Macula, 2001) ; b) aucun lien n'est attesté entre Anaximandre et Olbia ; c) Élien rapporte une anecdote sur Anaximandre comme chef des colons milésiens à Apollonia du Pont (*Histoires variées* 3.17 = Diels-Kranz 12 A 3). Même s'il y a une réalité derrière cette affirmation, elle ne prouve aucunement une influence, et qui plus est iranienne (ou scythe, dans un *hinterland* thrace !)...

32. *Idem*, *Ancient Philosophy* [...], *op. cit.*, p. 305 : « L'idée que la théurgie était une intrusion regrettable de l'irrationnel dans la vie intellectuelle de l'Antiquité Tardive est seulement l'une des manifestations d'une attitude sous-jacente qui a paralysé les tentatives de comprendre les aspects certains des cultures occidentales antérieures » (« The idea that theurgy was some regrettable intrusion of the irrational into the intellectual life of late antiquity is just one manifestation of an underlying attitude which has paralysed attempts at understanding certain aspects of earlier western cultures » ; critique implicite de Dodds).

33. Dionisie M. Pippidi, *Inscriptiones Scythiae Minoris*, I, Bucarest, Editura Academiei R. S. R., 1983, n° 105.

34. Yulia Ustinova, « "Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God" : Mythical Residents of Subterranean Chambers », *Kernos*, 15, 2002, p. 267-288 ; *Eadem*, « Truth Lies at the Bottom of a Cave : Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles », *Parola del Passato*, 59, 2004, p. 25-44 ; *Ead.*, « Greek Knowledge of Thracian and Scythian Healing Practices and Ideas on Afterlife and Immortality », *Ephemeris Napocensis*, 14-15, 2004-2005, p. 41-52. Elle annonce une autre étude, « Apollo Iatros : A Greek God of Pontic Origin », à paraître dans Klaus Stähler, Dieter Metzler (éds.), *Griechen und Nichtgriechen am Nordrand des Schwarzen Meers*, Münster ; d'autres personnages sont envisagés par Ustinova dans le même cadre : « Jason the Shaman », dans Jörg Gebauer *et alii*, *Bildergeschichte. Festschrift Klaus Stähler*, Münster, Bibliopolis, 2004, p. 508-514. Ces thèses sont adoptées par Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde-Boston, Brill, 2003 (RGRW 150), surtout p. 99-100 et 109-115. « À la suite d'Erwin Rohde déjà, je serais tenté de voir en cette historiette [chez Hérodote] la rationalisation évhémérisante d'une croyance en un esprit souterrain, par ailleurs aussi associé à l'orage », en rapport avec l'au-delà, estime Bonnechere (p. 99). Dans la liste qu'il développe, centrée sur Trophonios, Pythagore et Zalmoxis, il voit des personnages d'essence chthonienne et chamanique, spécialistes oraculaires et médicaux, maîtres de vérité, détenteurs de secrets mystérieux qu'ils révèlent aux initiés (p. 330-331). Mêmes opinions de

Bonnechere sur une descente aux enfers dans les chambres souterraines de Pythagore et de Zalmoxis : « La personnalité mythologique de Trophonios », *Revue de l'Histoire des Religions*, 216, 1999, p. 286-287.

35. Voir Norbert Ehrhardt, « Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens ? », *Istambuler Mitteilungen*, 39, 1989, p. 115-122 ; Sergio Musitelli, « Ancora sui *phôlarchoi* di Velia », *Parola del Passato*, 35, 1980, p. 241-255 ; voir en dernier lieu Luigi Vecchio, *Le iscrizioni greche di Velia*, Vienne, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003, p. 76-96.

36. Récemment, Yulia Ustinova opère un changement radical de perspective, car elle semble avoir abandonné la thèse diffusionniste, soutenant toujours, en revanche, l'existence d'un chamanisme grec ; elle adopte une « approche neurothéologique » (fondée sur la neuroscience et la psychologie cognitive), selon laquelle les manifestations trans-culturelles des états altérés de la conscience (et, parmi eux, des pratiques chamaniques) seraient enracinées dans les structures biologiques et les fonctions basiques du cerveau ; par conséquent, les manifestations extatiques dans le domaine grec seraient une constante de la conscience humaine (chap. « Altered States of Consciousness, Shamanism, and Ancient Greece », dans *Eadem, Caves and the Ancient Greek Mind : Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2009) ; la définition donnée par Ustinova est la suivante : « "Chaman" indique un praticien religieux indigène qui entre en contact avec le ciel et l'au-delà dans un état modifié de la conscience et qui acquiert la capacité d'établir des contacts avec les esprits, de manipuler les âmes de différentes manières, de guérir les malades, de contrôler le temps météorologique ainsi que d'autres phénomènes naturels » (p. 47 : « "Shaman" denotes indigenous religious practitioner who in altered states of consciousness reaches the heaven and the netherworld and acquires the ability to establish contact with spirits, manipulate souls in different ways, heals the sick, and controls weather, as well as other natural phenomena »).

37. Ainsi, dans les textes de la Seconde Sophistique, où ces personnages sont répertoriés avec leurs exploits, dans le genre des *mirabilia* ; ou dans les ouvrages des Néo-platoniciens, avec leur idéal du *théios anèr* (l'« homme divin »). Pour une dernière critique de la notion de « chamans grecs », voir récemment Constantin Macris, « Les "hommes divins" et leurs dieux : le cas des cultes "cultes orientaux" », *Mediterranea*, 4, 2007, p. 227-228.

38. La légende d'Aristéas atteste plutôt le voyage de l'âme libre pendant la transe, mais non pas une illusoire influence chamaniste (comme l'avait soutenu, entre autres, James D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, Clarendon Press, 1962). Voir Jan Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1983 ; en dernier lieu, *Idem*, *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckell Lectures at the University of Bristol*, Londres-New York, Routledge, 2002, p. 27-40 (chap. « Travelling Souls ? Greek Shamanism Reconsidered »). Sur la fausseté de l'image d'Aristéas comme chaman, voir George Huxley, « Aristeas and the Cyzicene », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27, 1986, p. 151-155. Même rejet du chamanisme grec par Glen W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, p. 47. Alain Monnier n'accepte pas de chamanisme dans le cas d'Orphée : « L'Orphée des ethnologues », in *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Philippe Borgeaud (éd.), Genève, Droz, 1991, p. 75.

39. Ken Dowden, « Apollon et l'esprit dans la machine », *Revue des Études Grecques*, 92, 1979, p. 293-318 (citation à la p. 293) ; *Idem*, « Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », *Revue des Études Grecques*, 93, 1980, p. 486-490 (critique du « chamanisme scythe »).

40. Hermippe de Smyrne, *FGrHistCont* 1026 F 24 (commentaire de Jan Bollansée, *Hermippos of Smyrna*, p. 263-276) = fr. 21 Wehrli (Diogène Laërce 8.41) [et commentaire de Fr. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Suppl. I (*Hermippos der Kallimacheer*), Bâle-Stuttgart, Schwabe, 1974, p. 56-57 (qui cite Dodds pour des éléments thraco-chamaniques dans les traditions pythagoriciennes)] ; W. Burkert, *Lore and Science [...]*, *op. cit.*, p. 155-158 ; M. Eliade, *De Zalmoxis [...]*, *op. cit.*, p. 34-35 ; Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote [...]*, *op. cit.*, p. 186-188.

41. Bien qu'Eliade ait rejeté la thèse de Zalmoxis chaman, le dieu gète continue à être vu à la fois comme réformateur religieux et chaman dans la littérature ultérieure, ce qui témoigne de la vision toujours floue du Nord dans l'historiographie. Ainsi, pour Robert Turcan (s.v. *Deification*, *Encyclopedia of Religion*, IV, 1987, p. 259-260), les Gètes immortalisent « through a kind of shamanism that may have involved Zalmoxis ; pour Donald Lateiner, Zalmoxis est soit un chaman, soit un réformateur conformément à la thèse d'Eliade (« Deceptions and Delusions in Herodotus », *Classical Antiquity*, 9, 1990, p. 241-245).

42. Par exemple, le développement d'un thème philosophique (Platon), la vision stoïcienne sur les conseillers anciens (Poséidonios d'Apamée, Strabon), un roman exotique avec une teinte pythagoricienne (Antonius Diogène, *Les merveilles incroyables d'au-delà de Thulé*), l'apologétique chrétienne (Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte de Rome, Cyrille d'Alexandrie), et notamment les néo-platoniciens (Porphyre, Jamblique, Hermias d'Alexandrie).

43. Ainsi William K. Pritchett, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1993, qui attaque le livre de François Hartog (*Le miroir d'Hérodote [...] op. cit.*), p. 191-226 (chap. « Hartog and Scythia ») et s'efforce de « prouver » la vérité des informations hérodotéennes. À propos de la théorie de Dodds, Pritchett affirme : « Le contraste est évident. Le rationaliste dénonce la légende comme non historique, et par conséquent les inventions d'Hérodote ; Dodds l'étudie dans le contexte de l'irrationnel dans la religion » (p. 122 n. 122 : « The contrast is apparent. The rationalist denounces the legend as unhistorical, and hence the invention of Herodotus ; Dodds studies it in the context of the irrational in religion »).

44. Cette succession des paradigmes savants n'éclaire pas la figure de Zalmoxis, mais illustre bien, en revanche, les changements en cours dans les théories suivies par les historiens contemporains (voir la dissertation citée *supra* note 1).

45. Même réserves exprimées par Stephanie West, « Scythians », dans Egbert J. Bakker *et alii*, *Brill's Companion to Herodotus*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 450 (qui, pourtant, leur attribue des « croyances animistes », p. 451).

46. Par exemple, Georges Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot, 1978.

47. Stephanie West, « Herodotus on Aristeas », dans *Pontus and the Outside World. Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology*, Christopher J. Tuplin (éd.), Leyde-Boston, Brill, 2004 (*Colloquia Pontica* 9), p. 43-67.

48. Stephanie West, *op. cit.*, p. 58-59 (« Some anthropologists have been wont to use the term Shamanism as a general expression applicable to the magico-religious life of all primitive peoples, of any rate in so far as the notion of "possession" constitutes a dominant note ; while, on the other hand, Shamanism is sometimes treated as if it stood for a specific type of religious experience confined to northern Asia, and without analogy in any other part of the world »).

49. Pour la vision occidentale, voir le livre important de Ronald Hutton, *Shamans : Siberian Spirituality and the Western Imagination*, Londres, Hambledon, 2001 (je remercie Jan N. Bremmer de m'avoir indiqué cet ouvrage). Il est symptomatique que l'hypothèse d'une survivance et de l'existence d'un chamanisme latent sous-entend les hypothèses explicatives du livre très influent de Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1992 (= *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turin, G. Einaudi, 1989).

50. Voir l'étude capitale de Roberte N. Hamayon, « Shamanism : Symbolic System, Human Capability and Western Ideology », in *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*, Henri-Paul Francfort, Roberte N. Hamayon (éd.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001, p. 1-27. Récemment, « le primitif est transformé en primordial, le sauvage en écologique, le magique en mystique, l'improvisé en artistique » (p. 3 : « primitive is turned into primordial, wild into ecological, magic into mystic, makeshift into artistic »).

51. Cf. la mise en garde de Philippe Borgeaud, « L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches. Présentation », *Revue de l'Histoire des Religions*, 219, 2002, p. 379.

52. Pierre Hadot, « Shamanism and Greek Philosophy », dans *The Concept of Shamanism [...]*, H.-P. Francfort, R. N. Hamayon (éd.), p. 389-401 ; auparavant, *Idem, Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 276-289. Voir en dernier lieu Constantin Macris, « Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque », dans *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Giovanni Filoramo (éd.), Brescia, Morcelliana, 2003, p. 268, avec une réfutation justifiée de la thèse d'un Pythagore chaman.

53. Ainsi, Henri Joly : « Que Socrate ait été le dernier chaman et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises » (*Le renversement platonicien*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 67) ; son chap. « L'archaïsme du connaître et le puritanisme » (p. 53-78) est très influencé par Dodds.

54. Philippe Borgeaud, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis*, NS, 1, 2003, p. 27 ; pour la naissance de la discipline, et ses enjeux, voir *Idem, Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.

AUTEUR

DAN DANA

EHESS/ANHIMA