

ZALMOXIS ET LA QUÊTE DE L'IMMORTALITÉ : POUR LA RÉVISION DE QUELQUES THÉORIES RÉCENTES

L'histoire des interprétations de Zalmoxis constitue un cas bien particulier. Après une brève présentation de cette figure divine, la deuxième partie concernera les interprétations encore en cours au sujet de ce personnage problématique dans l'histoire des religions, plus précisément le chamanisme d'Eric R. Dodds et la thèse d'un culte initiatique popularisée par Mircea Eliade. Ces deux théories, et davantage la thèse initiatique et mystérique, ont donné naissance à une riche série de développements très récents, qu'il convient d'analyser.

I. Zalmoxis

Zalmoxis, dieu des Gètes, fait sa première apparition dans la littérature grecque chez Hérodote, IV, 94-96, sous le nom de *Salmoxis*. Sa figure complexe, telle qu'elle se présente à nous, est composée en particulier de *topoi* littéraires et de réinterprétations du récit hérodotéen, ce qui reste valable pour la plupart des explications modernes. Le cas de Zalmoxis nous amène dans ce territoire flou de la tradition grecque, où se mélangent des figures comme Zoroastre et ses Mages, les Chaldéens, les Égyptiens, les Druides, les Brahmanes et Moïse, ou, selon le titre du beau livre de Momigliano, dans les pays des « sagesse barbares »¹. Il reste pourtant une différence majeure : pour ces personnages l'idéalisation est très accentuée, certes, mais parfois on peut vérifier, même si ce n'est pas d'une manière vraiment satisfaisante, l'écart de l'image grecque par rapport aux traditions indigènes, par le recours à des sources non grecques. Ce qui fait totalement défaut dans le cas de Zalmoxis, où l'on n'a que les mentions littéraires *grecques* : aucune attestation épigraphique ou iconographique (en dépit des hypothèses de certains modernes).

1. A. MOMIGLIANO, *Sagesse barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1979 (titre angl. : *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975).

Présenté par les sources anciennes comme dieu des Gètes (population thrace habitant anciennement la Roumanie) et disciple de Pythagore, lié à l'immortalité, Zalmoxis n'a jamais cessé de constituer un moyen par lequel ceux qui parlent apparemment de lui ne font que parler d'eux-mêmes, que ce soit pendant l'Antiquité, le Moyen Âge, l'époque moderne ou bien de nos jours. Il n'y a aucune source archéologique, iconographique ou épigraphique au sujet de Zalmoxis ; plus grave encore, aucune source indigène. Par conséquent, seule la dimension littéraire reste à analyser, et la seule histoire à écrire est une synthèse qui rende compte de la richesse de ses interprétations successives. S'interroger sur Zalmoxis est également une occasion de s'interroger sur des sujets bien sensibles de l'histoire grecque, notamment de l'histoire des religions : Pythagore et le pythagorisme, Orphée et l'orphisme, Dionysos et l'influence thrace, le chamanisme. Mais c'est aussi un moyen privilégié d'analyser le regard et le jugement portés par toute une science occidentale sur un peuple barbare et marginal, et par l'intelligentsia roumaine sur son passé², sur cette catégorie des « ancêtres » où l'on aime se projeter et se reconnaître.

Pour les modernes, les multiples interprétations dénotent en effet la représentation variable des historiens occidentaux à l'égard des peuples non grecs ou la construction orientée d'un passé « prestigieux » pour les historiens roumains. En cela, le cas de Mircea Eliade est encore plus intéressant, car il participe à ces deux contextes et en relève.

C'est pourquoi je vais insister sur les différentes théories dans l'histoire des religions, où Zalmoxis est successivement vu selon les paradigmes du moment. La théorie de M. Eliade s'inscrit, elle aussi, dans cette continuité d'interrogations, usages et mythologies savants suscités par le motif de Zalmoxis³.

Zalmoxis est un dieu des Gètes, peuplade thrace sur le Danube inférieur. Le texte d'Hérodote (IV, 94-96) 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

2. Voir Z. PETRE, « Le mythe de Zalmoxis », *Analele Universității București. Istorie* 42-43 (1993-1994), p. 23-36.

3. Par convention, je vais utiliser la forme *Zalmoxis*, bien que dans les sources grecques la forme la plus courante soit celle de *Zamolxis* (par métathèse ; forme, à mon avis, ultérieure) ; à l'époque moderne, les deux formes sont utilisées simultanément, avec un léger avantage pour *Zalmoxis*.

Gètes ⁴, Zalmoxis reste un exemple de « sagesse barbare » et une des figures de l'altérité par lesquelles les intellectuels grecs pensaient leur propre culture.

Dès sa première apparition dans la littérature grecque, chez Hérodote ⁵, Zalmoxis est mis en rapport avec Pythagore, personnage grec doté déjà d'identités des plus floues. Dans sa digression au sujet des Gètes ἄθαναρίζοντες, « ceux qui se rendent immortels », Hérodote fait état de deux types de sources : (a) la description, en style direct, des rituels des

4. Les sources les plus importantes au sujet de Zalmoxis, en rapport avec Pythagore et/ou l'immortalité : Hérodote, IV, 94-96 ; Platon, *Charmide*, 156 d-157 c et 158 bc ; Diodore de Sicile, I, 94, 2 ; Strabon, VII, 3, 5 (C. 297-298) et XVI, 2, 39 (C. 762) ; Diogène Laërce, I, 1 et VIII, 2 ; Porphyre, *VP*, 14-15 ; Jamblique, *DVP*, XXIII, 101 et XXX, 173.

5. Hérodote, IV, 94-96 : « Voici de quelle manière ils [sc. les Gètes] se rendent immortels : ils pensent qu'ils ne meurent point et que celui qui périt va rejoindre Salmoxis, un être divin ; certains d'entre eux considèrent ce même être divin Béleizis. Tous les quatre ans, ils députent comme messenger auprès de Salmoxis celui que le sort a désigné cette fois parmi eux, lui recommandant de dire à Salmoxis ce qu'ils désirent en chaque circonstance. Voici comment ils l'envoient : les hommes postés pour cela tiennent trois javelines ; d'autres prennent celui qu'on députe auprès de Salmoxis par les mains et les pieds, le balancent et le lancent en l'air sur les pointes des javelines. Si, transpercé, il en meurt, ils estiment que le dieu leur est propice ; s'il n'en meurt pas, c'est lui, le messenger, qu'ils incriminent, déclarant qu'il est un méchant homme ; et, après avoir incriminé celui-là, ils en députent un autre. Les recommandations sont faites au messenger tandis qu'il vit encore. Ces mêmes Thraces, d'autres fois, lorsqu'il tonne et qu'il fait des éclairs, décochent des flèches en l'air contre le ciel en menaçant le dieu ; car ils ne pensent pas qu'il y ait un autre dieu que le leur.

[95] 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. Voilà, 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. P.-É. LEGRAND, modifiée.)

Gètes ; (b) l'histoire des Grecs du Pont, en style indirect, selon lesquels Salmoxis aurait été esclave de Pythagore et avait trompé ses compatriotes sots. Comme le montre François Hartog, le « salmoxisme » n'est qu'une lecture en clé pythagoricienne, et hautement ironique, opérée par les Grecs du Pont et transmise, avec des doutes, par Hérodote ⁶.

Zalmoxis est certainement la figure la plus connue de l'histoire gète dans la littérature grecque. Que Zalmoxis fut l'esclave de Pythagore, c'est le trait canonique de sa légende dans la littérature grecque et le cœur même de son image qui n'a pas cessé de se transformer et de s'enrichir. Cette association pythagoricienne avait assuré la survivance du personnage gète dans la tradition grecque, dominant l'ensemble de son portrait. Disciple barbare de Pythagore, législateur, prophète et bienfaiteur divinisé, philosophe hors de Grèce, toutes ces images dérivent des rapports supposés avec le sage de Samos et de Crotone, et forment la tradition la plus étendue et la plus influente sur le dieu gète. Cette image largement idéalisée influera sur les interprétations des modernes.

II. Chamanisme et religion à Mystères

Tous les courants et les paradigmes au sein de l'histoire des religions sont largement reflétés dans l'interprétation de Zalmoxis : naturalisme, totémisme ⁷, chamanisme, religion initiatique, religion trifonctionnelle. Le même dossier interprétatif décrit la religion gète comme : polythéisme, monothéisme, hénothéisme, dualisme ⁸, culte ésotérique. Paradoxalement,

6. F. HARTOG, « Salmoxis : le Pythagore des Gètes », dans Id., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 2001³ [1980], p. 164-198. Pour l'épithète des Gètes, voir I. M. LINFORTH, « ΟΙ ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ (Herodotus iv.93-96) », *CPh* 13 (1918), p. 23-33. C'est la première apparition du mot ἄθανατιζειν dans la littérature grecque ; pourtant, il faisait déjà partie du savoir partagé des Grecs de l'époque, et Hérodote le sort de son « contexte » pour l'appliquer aux Gètes (F. HARTOG, *op. cit.*, p. 172-173, « praticiens » ; p. 185, « faiseurs »).

7. Totémisme (à partir du texte de Porphyre, *VP*, 14 : « Il y avait aussi un autre adolescent, acquis en Thrace, qui se nommait Zamolxis, parce que dès sa naissance on avait jeté sur lui une peau d'ours », trad. É. DES PLACES) : J.-G. FRAZER, *Le Totémisme. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, 1898, p. 49. Exemple repris par S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1922³, p. 20 ; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926, p. 14-15 ; R. CARPENTER, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley - Los Angeles, 1946, p. 112-135 (ch. VI. *The Cult of the Sleeping Bear*).

8. Monothéisme : J. COMAN, « Zalmoxis. Un grand problème gète », *Zalmoxis* 2 (1939), p. 79-110 ; Id., « L'immortalité chez les Thraco-Géto-Daces », *RHR* 198 (1981), p. 243-278. Hénothéisme : V. PÂRVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei* (roum. : *Getica. Une protohistoire de la Dacie*), Bucarest, 1926, p. 263-276 (p. 850-851, résumé fr.). Dualisme : A.-D. XÉNOPOL, *Histoire des Roumains de la Dacie*

ces thèses sont déterminées par le caractère lacunaire et ambigu des sources, qui furent, à leur tour, utilisées de manière sélective, sinon partisane.

À partir du milieu du XIX^e siècle, Zalmoxis fut conçu surtout comme un dieu chthonien, de la terre et de la végétation. Par ailleurs, les Thraces étaient unanimement vus comme un peuple barbare et sauvage, dominé par des rites orgiaques, tel le culte de Dionysos, censé être d'origine thrace⁹. Pourtant, parallèlement à cette conception, une autre vision subsiste et se développe. Il est ainsi possible d'affirmer que des croyances « supérieures » arrivent des Barbares, et donc le rapport de dépendance Grecs-Barbares se trouve renversé. Cette tendance sera favorisée, d'une part, par l'intérêt national pour les origines et le « spécifique national », manifesté par la mise à l'écart des influences « classiques » au profit de « racines » locales (en Roumanie et Bulgarie) ; de l'autre, par le décentrage majeur opéré au XX^e siècle par l'anthropologie, quand les populations « primitives » et « barbares » seront revalorisées, pour diverses raisons. De ce fait, la vision courante de nos jours découvre parmi les peuples « barbares » des pratiques qui sont (pour les spécialistes) très valorisées (consciemment ou non) : initiations, chamanisme, symbolisme. Or la facilité avec laquelle cette nouvelle vision s'est imposée et se propage 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 (animisme, totémisme, sacrifices humains). Les données analysées sont, en 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.

Trajane depuis les origines jusqu'à l'union des Principautés en 1859, I, Paris, 1896, p. 27-34.

9. Origine thrace du culte de Dionysos et Zalmoxis comme Dionysos thrace : E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Fribourg - Leipzig, 1893 et 1894 = *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (trad. fr.), Paris, 1952² [1928]. Théories naturalistes sur Zalmoxis : W. TOMASCHEK, *Die alten Thraker. Eine ethnologische Untersuchung*, Vienne, II, 1884, p. 62-67 ; A.-D. XÉNOPOL, *op. cit.* (n. 8) ; G. KAZAROW, « Zalmoxis », *Klio* 12 (1912), p. 355-364 ; H. J. ROSE, *s. v.* « Thrace », dans J. HASTINGS (éd.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Édimbourg, 1921, p. 324-331 ; C. CLEMEN, « Zalmoxis », *Zalmoxis* 2 (1939), p. 53-62 ; I. I. RUSSU, « Religia Geto-Dacilor. Zei, credințe, practici religioase » (roum. : « La religion des Gétos-Daces. Dieux, croyances, pratiques religieuses »), *Anuarul Institutului de Studii Clasice - Cluj* 5 (1944-1948), p. 61-139 ; F. PFISTER, « Zalmoxis », in G. E. MYLONAS, D. RAYMOND (éd.), *Studies Presented to David Moore Robinson on His Seventieth Birthday*, II, Saint Louis (Missouri), 1953, p. 1112-1123 ; I. I. RUSSU, *s. v.* « Zalmoxis », *RE IX A2* (1967), col. 2303-2305.

Vers la deuxième moitié du XX^e siècle, le paradigme interprétatif général ayant changé, le statut de Zalmoxis dans l'histoire des religions ne tardera pas à se transformer lui aussi. Son culte est maintenant envisagé de deux façons : (a) chamanisme ; (b) religion à Mystères.

a. *Zalmoxis, chaman du Nord*

Le père de la théorie chamaniste dans le domaine grec est le savant suisse Karl Meuli¹⁰, mais cette théorie ne se répandra largement que grâce au livre influent d'Eric R. Dodds. Selon K. Meuli, les traits chamaniques en Grèce sont soit le résultat d'une influence scythe, soit autochtones en Grèce. Par contre, E. R. Dodds soutient fermement la thèse de l'origine nordique du « chamanisme » grec, et dans cette médiation Zalmoxis était censé jouer un rôle important¹¹ :

[...] 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.

En revanche, dans son livre classique sur le chamanisme (1951, 1968²), M. Eliade relativise la thèse du chamanisme grec et ne voit pas dans Zalmoxis un chaman¹², car, comme on le verra, il était partisan d'un culte initiatique.

Dans l'histoire des religions, le traitement des religions des peuples habitant le Nord a été fortement influencé par l'image particulière 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), dont on accentue l'écart, voire l'opposition fondamentale face au monde grec, classique, rationnel, etc. C'est ainsi que la religion thrace et scythe devint un moyen privilégié de reléguer tous les aspects arbitrairement définis comme « non grecs » : chamanisme, rituels orgiaques, extatisme, sacrifices humains... Après un demi-siècle, même le livre de E. R. Dodds montre son fort préjugé dans la bonne tradition classiciste : l'« irrationnel » est d'abord défini et décrit à l'intérieur de la culture grecque, et finalement il apparaît comme d'origine étrangère...

10. K. MEULI, « Scythica », *Hermes* 70 (1935), p. 121-176 (= ID., *Gesammelte Schriften*, II, Bâle - Stuttgart, 1975, p. 817-879). Sur le chamanisme grec, voir l'étude spéciale de W. BURKERT, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus" », *RhM* 105 (1962), p. 36-55.

11. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 (trad. fr., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, p. 148 et 151).

12. M. ELIADE, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968² [1951], p. 305-306 (« Grèce ancienne », chapitre utilisé dans la monographie sur Zalmoxis de 1970).

La catabase relatée par Hérodote, IV, 95-96 (l'histoire de la chambre souterraine et de la tromperie de Salmoxis), interprétée presque unanimement au XIX^e siècle comme un trait chthonien, sera ensuite généralement liée au chamanisme « thrace » ou « scythe », explication facile qui cherche à justifier tout ce qui ne semble pas « grec » ou « classique » à travers un diffusionnisme des pratiques venues du Nord. C'est la thèse de E. R. Dodds, dans *Les Grecs et l'irrationnel* (1951). Il y avait soutenu une forte influence chamaniste sur des personnages grecs prestigieux (tels Pythagore, Épiménide, etc.), à travers une médiation nordique (plus précisément scythe et thrace). Zalmoxis est vu comme un chaman héroïsé ou un prototype divin du chaman, dans une série qui comprend aussi Abaris, Aristéas de Proconnèse, Épiménide, Pythagore, Empédocle, Orphée.

La vision d'un Pythagore chaman, telle que décrite par E. R. Dodds, est forte encore chez Walter Burkert, qui parle d'une *tradition* « chamaniste » (davantage au sujet de Zalmoxis) dans son influent livre sur le pythagorisme ancien. La thèse d'un Zalmoxis chaman devient opinion commune¹³. Récemment, Peter Kingsley renforce la même thèse, envisageant les Iraniens, ou bien les Scythes et les Thraces, comme intermédiaires de ces transmissions chamaniques aux Grecs¹⁴.

Il est significatif que les passages les plus cités par tous ces savants afin d'illustrer la thèse 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. Jan Bremmer démontre systématiquement la fausseté des théories animistes ou chamanistes pour les principales figures grecques ; par ailleurs, le chamanisme « scythe » est une fabrication des modernes, et il n'y a pas d'évidence probante pour une influence chamaniste en Grèce archaïque¹⁵.

13. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 109, n. 75 : chez les Thraces, un chaman comme successeur de Zalmoxis, citant Strabon (p. 98-142, sur le chamanisme). Opinion commune : M.-F. HAZEBROUCQ, *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou De la modération*, Paris, 1997, p. 34, n. 3 (Platon, *Charmide*, 158b) ; en dernier lieu, J. BOLLANSÉE, *Hermippus of Smyrna. FGGrHistCont IV A 3*, Leyde - Boston - Cologne, 1999, commentaire au F 24 (surtout p. 270-273).

14. P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995, p. 217-232 ; ID., « Greeks, Shamans and Magi », *Studia Iranica* 23 (1994), p. 187-198.

15. Voir l'étude capitale de R. N. HAMAYON, « Shamanism : Symbolic System, Human Capability and Western Ideology », dans H.-P. FRANCFORT, R. N. HAMAYON (éd.), *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*, Budapest, 2001, p. 1-27. Dans le même recueil, P. HADOT réfute la thèse du « chamanisme grec » (« Shamanism and

L'étude de la figure de Zalmoxis le prouve aussi. La catabase de Zalmoxis dans le récit prêté par Hérodote aux Grecs du Pont est la pièce maîtresse dans l'argumentation de ceux qui voient dans le dieu gète un chaman (et, pour d'autres, un maître des initiations). Acceptant la thèse de Burkert, Jan Bollansée (dans son édition commentée d'Hermippe de Smyrne) voit en Zalmoxis un chaman thrace, dont les pratiques rituelles furent mal comprises par les Grecs du Pont ¹⁶.

Ce qui me semble important dans toute cette tradition interprétative est la supposition que le récit hérodotéen (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 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. Qui plus est, tous les éléments supposés chamaniques dans le cas de Zalmoxis (la descente souterraine en premier lieu, mais aussi les initiations, les incantations, le tatouage, la danse) font en réalité partie de la tradition *littéraire* 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 précises et contextuelles et supposer toujours derrière eux une réalité religieuse gète est un chemin interprétatif qui mène à une impasse (et qui est responsable, finalement, de la pléthore de théories au sujet de Zalmoxis).

b. *Mircea Eliade : Zalmoxis comme fondateur d'une religion à Mystères*

Un second paradigme interprétatif, le plus répandu aujourd'hui, est celui qui propose de voir dans le culte de Zalmoxis une religion initiatique. Il s'inscrit dans la ligne d'une longue tradition qui rapprochait la religion dionysiaque et le culte de Zalmoxis, censés assurer la survie et

Greek Philosophy », p. 389-401) ; il remarque que les travaux de Dodds, Burkert et Eliade se fondaient sur une conception du chaman très spiritualisée et idéalisée. D'autres critiques : J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (N. J.), 1983 ; en dernier lieu, Id., *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckell Lectures at the University of Bristol*, Londres - New York, 2002, p. 27-40 (« Travelling Souls ? Greek Shamanism Reconsidered »).

16. Hermippe de Smyrne, *FGrHistCont* 1026 F 24 (comm. J. BOLLANSÉE, *op. cit.* (n. 13), p. 263-276) = F 21 (éd. WEHRLI) (chez Diogène Laërce VIII, 41) [et comm. F. WEHRLI, *DSA*, Suppl. I (*Hermippos der Kallimacheer*), 1974, p. 56-57 (qui cite Dodds pour des éléments thraco-chamaniques dans les traditions pythagoriciennes)] ; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (trad. angl.), Cambridge (Mass.), 1972, p. 155-156 ; F. HARTOG, *op. cit.* (n. 6), p. 186-188. Catabases de Pythagore : Hiéronyme de Rhodes F 42 (éd. WEHRLI) (chez Diogène Laërce VIII, 21) ; Tertullien, *De anima* 28 ; *Schol. Soph. El.* 62.

l'immortalité à travers les mystères et l'initiation¹⁷. Cette interprétation ne sera affirmée de manière « définitive » que dans la monographie de Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), où il étale sa vision de l'histoire religieuse des Daces, ancêtres « mythiques » des Roumains¹⁸.

Son étude sur Zalmoxis couvre cinquante pages ; elle est l'une des plus complètes de nos jours, pourvue d'une riche bibliographie, et la première qui esquisse le destin de Zalmoxis dans l'histoire des idées. Cette thèse fait de nos jours le consensus des spécialistes ; néanmoins, elle me semble discutable, malgré l'érudition et nombre d'observations lucides. Elle offre également un moyen privilégié de vérifier la validité de la théorie globale de M. Eliade, puisqu'elle est une de ses rares études qui ne soient pas générales. Privilégiant uniquement la piste d'un culte à Mystères (un concept qui lui était cher), à partir d'une source unique dont il ne questionne jamais la pertinence – le récit parodique des Grecs du Pont –, utilisant largement le cadre interprétatif de l'historiographie roumaine nationaliste, M. Eliade était certes fasciné par la figure de Zalmoxis, quintessence de la spiritualité gète et donc du « spécifique national ». Vision nationaliste qui est en outre influencée par son exil.

On retrouve cette même vision dans le deuxième tome de son *Histoire des croyances et des idées religieuses* (1978), dans le chapitre « Zalmoxis et l'“immortalisation” ». Selon M. Eliade, l'histoire d'Hérodote est cohérente : les Grecs du Pont, ou Hérodote lui-même, avaient intégré ce qu'ils avaient appris de Zalmoxis, de sa doctrine et de son culte dans un horizon spirituel de structure pythagoricienne. Il s'agirait d'un scénario mythico-rituel de « mort » (occultation) et « retour sur la terre » (épiphanie) : ce sont

17. Voir, par exemple : P. PERDRIZET, *Cultes et mythes de Pangée*, Paris, 1910, p. 2-23 et 54 ; G. SEURE, « Les images thraces de Zeus Kéraunos : ΖΒΕΛΣΟΥΡΔΟΣ, ΓΕΒΕΛΕΙΖΙΣ, ΖΑΛΜΟΞΙΣ », *REG* 26 (1913), p. 224-261 ; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1930² [1914], ch. II. *Dionysos et Orphée*, § 3.

18. M. ELIADE, « Zalmoxis », dans Id., *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris, 1970, p. 31-80. Chapitre publié dans *History of Religions* 11 (1972), p. 257-302, lors de la traduction anglaise du livre, *Zalmoxis : The Vanishing God*, Chicago, 1972. Sur la théorie générale de M. Eliade, voir D. DUBUISSON, *Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Lille, 1993, p. 215-303 (les chapitres sur M. Eliade sont repris, avec quatre autres études, dans son récent recueil *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq, 2005) ; N. SPINETO, « Mircea Eliade : éléments pour un bilan historiographique », dans J. RIES, N. SPINETO (éd.), *Deux explorateurs de la pensée humaine. Georges Dumézil et Mircea Eliade*, Turnhout, 2003, p. 137-182 ; P. BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Genève, 2004, p. 179-205 (« Un mythe moderne : Mircea Eliade ») ; M. OLENDER, *La chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme entre mythe et histoire. 1978-2005*, Paris, 2005, p. 147-153.

tous des termes typiquement éliadiens. M. Eliade semble escamoter le problème du statut de Zalmoxis – réformateur (donc personnage historique) ou dieu –, et ne discute pas cette question, même s’il semble opter pour la première variante. Car, pour lui, il était plus important de démontrer que le culte était initiatique, comportant la croyance à l’immortalité de l’âme, suite à une révolution spirituelle (un autre concept qui lui est cher), réalisée par une personnalité¹⁹. À l’exception d’Hérodote (dans la traduction de Legrand), il ne semble pas connaître les autres sources de première main ; il utilise par ailleurs l’étude très nationaliste de Jean Coman, étant très influencé par la monographie de Vasile Pârvan, lequel qualifiait le culte de Zalmoxis d’« hénothéisme idéaliste »²⁰. Selon M. Eliade :

[...] la transformation de Zalmoxis en héros civilisateur et en philosophe est uniquement l’œuvre des auteurs étrangers : nous n’avons aucune preuve que le même processus ait eu lieu chez les Gêto-Daces. En somme, depuis Hérodote et jusqu’à Jordanès, tout ce que nous savons sur Zalmoxis et la religion des Daces, nous le savons par les informations et les commentaires des écrivains étrangers. En essayant de déchiffrer, à travers des interprétations de ces auteurs, ce qu’était la religion de Zalmoxis et en quel sens elle s’est développée, on arrive à ce résultat : le caractère mystérieux de Zalmoxis et sa fameuse doctrine de l’immortalité, qui avait tellement impressionné les Grecs, ont été complétés par l’intérêt croissant pour la médecine, l’astronomie, la mystique et la « magie »²¹.

Tout en étant d’accord avec la première partie de sa conclusion, je ne peux aucunement partager son deuxième volet. Il est peu probable que le culte de Zalmoxis ait été initiatique et une religion à Mystères, comme le veut M. Eliade, qui interprète à sa manière le récit des Grecs du Pont et les spéculations des écrivains grecs. L’exilé roumain a toujours conservé une image idéalisée de la religion gète, et sa théorie est en accord avec les aspects religieux qu’il trouvait les plus intéressants et les plus « authentiques » : initiation, extase, occultation et épiphanie, voyage de l’âme, symbolisme en général²².

Or la méthode de M. Eliade pose des problèmes, et sa thèse sur une religion à Mystères dans le cas de Zalmoxis repose largement et davantage sur ses propres convictions et suppositions que sur des démonstrations.

19. M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, II, Paris, 1978, p. 171-175 (§ 179), avec des ajouts bibliographiques, p. 448-449.

20. V. PÂRVAN, *op. cit.* (n. 8) ; J. COMAN, *loc. cit.* (n. 8).

21. M. ELIADE, *De Zalmoxis ...*, *op. cit.* (n. 18), p. 72.

22. M. Eliade parle d’un processus comparable dans d’autres religions à Mystères à l’époque du syncrétisme gréco-oriental. Il observe avec justesse que « c’est sans doute surtout à la faveur de la doctrine de l’immortalité et de l’épisode qui faisait de lui l’« esclave de Pythagore », que les auteurs anciens ont continué à parler de Zalmoxis » (*Ibid.*, p. 72, n. 128).

Premièrement, son (absence d') interprétation du texte d'Hérodote soulève un questionnement légitime, car M. Eliade ne s'interroge pas vraiment sur les bien-fondés du récit de la « catabase » : s'il est la version des *Grecs* du Pont, et s'il est, en outre, intégré dans une grille *pythagoricienne* (M. Eliade en est bien conscient), pourquoi alors M. Eliade lui fait-il pleine confiance, et le considère-t-il comme un témoignage important sur les croyances et les pratiques rituelles *gètes* ? Pourquoi mettre en rapport le « mythe » (catabase, occultation, épiphanie) avec le « rite » (sacrifice du messager)²³ ? Pourquoi voir dans le récit ironique des Grecs la transposition d'une mythologie *gète*, et voir une correspondance entre les *trois* ans d'occultation de Zalmoxis et les *quatre* ans dans le cas du sacrifice (à vrai dire, cette correspondance n'est pas évidente) ? M. Eliade semble omettre le fait que la présentation en termes pythagoriciens des croyances *gètes* dépend plus des conceptions et des interprétations des auteurs antiques qui nous ont transmis ces informations que d'une analogie réelle. Sans se poser le problème de la véridicité des sources (déjà mises en doute par Hérodote !), M. Eliade ne fait que gloser selon ses propres catégories qu'il entend comme universelles, mais sur un texte qui n'est qu'une construction des Grecs du Pont rapportée avec ironie par Hérodote, et aucunement un récit véridique sur les croyances des *Gètes*.

On connaît l'importance considérable de quelques thèmes récurrents chez M. Eliade, qui le fascinent tout au long de son œuvre. Il n'est donc pas étrange qu'il favorise *exactement* ces aspects dans l'étude sur Zalmoxis : initiations, sociétés secrètes, culte aristocratique, sacrifice humain, pratiques ascétiques²⁴. Qui plus est, la vision de M. Eliade sur les « Mystères » était traditionnelle. Or, dans les dernières décennies, on assiste à des critiques pleinement justifiées de la vision courante sur les Mystères, par exemple celle de Walter Burkert : dans les Mystères il n'y avait pas de foi dogmatique en un triomphe sur la mort, ni une dévalorisation de la vie non plus ; le savant suisse abandonne dès le départ, et à juste titre, le concept de *religion* à mystères²⁵.

Le fait le plus important au cours du XX^e siècle dans l'histoire « posthume » de Zalmoxis est certes ce changement de paradigme interpré-

23. Même critique chez F. HARTOG (*op. cit.* [n. 6], p. 190), rejetant la lecture du ch. 95 en tant que « mythe » se rapportant aux *rites* du ch. 94.

24. D. DUBUISSON, *Impostures ...*, *op. cit.* (n. 18), p. 83-96.

25. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 2003² (= Harvard, 1987). Il y critique le type du « dieu souffrant » comme caractéristique aux mystères, héritage de l'interprétation frazerienne sur un « dieu oriental de la végétation » qui meurt et ressuscite périodiquement (p. 70-72), dérivant aussi de la doctrine paulinienne du « mourir avec le Christ et ressusciter avec le Christ ».

tatif. La vision courante qui faisait de lui un dieu chthonien et de la végétation est maintenant remplacée par une autre qui met l'accent sur l'initiation et/ou des pratiques chamaniques. Il est intéressant de voir à quel point les mêmes textes sur Zalmoxis sont réinterprétés dans le nouveau sens : la demeure souterraine, auparavant indice chthonien, devient signe de l'initiation, d'une catabase rituelle ; les références aux animaux, jadis interprétés de manière automatique comme des vestiges du totémisme, deviennent de nos jours les preuves du chamanisme ou d'une société guerrière initiatique ; la disparition de Zalmoxis, auparavant preuve de son caractère de dieu de la végétation, est maintenant vue comme celle d'un dieu qui part et qui revient périodiquement afin d'effectuer une initiation... C'est aussi un changement d'appréciation : Zalmoxis en tant que dieu chthonien n'était d'une certaine manière que la forme « naturelle » d'un dieu barbare, assigné à un peuple « primitif » et sauvage. Par contre, selon la thèse chamanique ou initiatique, son image est positivement valorisée, en tant qu'exemple de pratiques religieuses hors norme, voire en tant qu'intermédiaire de toute une idéologie religieuse arrivée/transmise aux Grecs. Le renversement du jugement est particulièrement fort, allant de pair avec l'accent mis sur les formes religieuses archaïques, les initiations, les cultes à mystères, le chamanisme : phénomènes qu'on « découvre » partout, et qu'on découvre peut-être trop.

III. Quelques théories récentes : la diffusion de la thèse initiatique

La thèse de M. Eliade, alors aux cimes de son prestige, ainsi que l'intérêt croissant à l'époque pour l'initiation et les cultes à Mystères, ont assuré le succès de sa théorie sur une religion à Mystères autour de Zalmoxis : elle est reprise ou repensée par plusieurs autres. Zalmoxis est désormais vu comme réformateur, chaman²⁶ et prophète d'une religion initiatique, aristocratique, marquée par la promesse de l'immortalité. Cette thèse est naturellement présente dans le projet coordonné par M. Eliade (*The Encyclopedia of Religion*)²⁷. Les approches récentes essaient de

26. Bien que M. 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 R. TURCAN (s.v. « Deification », dans M. ELIADE [éd.], *Encyclopedia of Religion* IV (1987), p. 259-260), les Gètes immortalisent *through a kind of shamanism that may have involved Zalmoxis* et, pour D. LATEINER, ZALMOXIS est soit un chaman, soit un réformateur conformément à la thèse de M. Eliade (« Deceptions and Delusions in Herodotus », *CA* 9 (1990), p. 241-245).

27. I. P. CULIANU, C. POGHIRC, s.v. « Zalmoxis », dans M. ELIADE (éd.), *Encyclopedia of Religion* XV (1987), p. 551-554 ; J. RIES, s.v. « Immortality », dans M. ELIADE (éd.), *Encyclopedia of Religion* VII (1987), p. 136 ; R. BALADIÉ, *Strabon*.

mettre cette thèse en rapport avec des spéculations récentes de nature anthropologique ou avec des *realia* du territoire gète ; toutefois, en dépit de ce nécessaire *aggiornamento*, aucune de ces théories n'emporte la conviction.

Un cas à part est celui de la thracologie bulgare, discipline inventée et soutenue par le régime communiste du pays, imposant les Thraces en tant qu'« ancêtres culturels ». La culture thrace, présentée comme « supérieure » d'une autre façon à la culture classique (car orale et profondément initiatique), serait centrée autour d'Orphée et de Dionysos, auxquels s'ajoute Zalmoxis. Les thracologues bulgares intègrent dans leur discours la thèse éliadienne, qui leur sert bien. La religion thrace aurait concerné les Mystères d'Orphée et de Zalmoxis, deux réformateurs culturels, modèles pour la royauté (roi et grand prêtre, roi-dieu) ; l'essence de leur doctrine était le concept de l'immortalité, lié au culte initiatique des guerriers²⁸.

En Occident, deux spécialistes de la religion grecque donnèrent leur vision du culte de Zalmoxis, tout en étant très fortement influencés par M. Eliade : Fritz Graf et Jan Bremmer. Pour F. Graf, le récit d'Hérodote comporte deux aspects : (a) d'une part, la religion thrace, avec la divinité Zalmoxis agissant comme un initiateur divin dans un culte secret (selon la théorie de M. Eliade) ; (b) mais aussi un aspect politique (on remarque le souci anthropologisant de F. Graf), dont témoigne Hérodote : car Zalmoxis a invité les premiers des concitoyens à ses banquets. D'autres sources, rappelle F. Graf, font de Zalmoxis le conseiller du roi avant de devenir

Géographie. Tome IV (livre VII), Paris, 1989, n. complém. 3 à la p. 83 (Zalmoxis conférait l'immortalité, ce qui rapproche le culte instauré par lui des Mystères grecs et hellénistiques) ; K. W. TREPTOW, « A Study in Geto-Dacian Religion : The Cult of Zalmoxis », dans Id., *From Zalmoxis to Jan Palach. Studies in East European History*, New York, 1992, p. 5-22 ; J. VIDAL, s.v. « Zalmoxis », dans P. POUPARD (éd.), *Dictionnaire des religions*, II, Paris, 1993³, p. 2151-2153 ; M. ELIADE, I. P. COULIANO, *Dictionnaire des religions*, Paris, 1997² [1990], ch. 31. *Religion des Thraces* (p. 291-294) ; C. RIEDWEG, « Orfeo », dans S. SETTIS (éd.), *I Greci*, II, 1, Turin, 1996, p. 1265 (utilisant A. FOL et I. MARAZOV, *Thrace and the Thracians*, Londres, 1977) : il souligne la similitude entre les Mystères thraces et les rassemblements des sociétés secrètes masculines d'Iran ; S. MONTERO, s.v. « Zalmoxis », *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid, 1997, p. 319-321.

28. A. FOL, I. MARAZOV, *Thrace and the Thracians*, Londres, 1977 ; A. FOL, *La cultura e il patrimonio dei Traci*, Rome, 1984 ; D. POPOV, « Zalmoxis après M. ELIADE », dans *Europa indo-europea. Atti del VI° Congresso Internazionale di Tracologia e del VII° Simposio Internazionale di Studi Traci. Palma da Mallorca 24-28 Marzo 1992*, Rome, 1994, p. 167-173 ; Id., « Zalmoxis (le dieu aux différents noms) », dans P. ROMAN (éd.), *The Thracian World at the Crossroads of Civilization (Proceedings of the Seventh International Congress of Thracology, Constanța - Mangalia - Tulcea, 20-26 May 1996)*, I, Bucarest, 1997, p. 571-591.

dieu (Strabon VII, 3, 5, d'après Poseidonios) et législateur parmi les Thraces (Diodore I, 94, 2). C'est pourquoi, conclut-il, ses Mystères n'étaient pas un culte eschatologique marginal, mais ils étaient impliqués au centre du pouvoir, puisque les prêtres qui les accomplissaient étaient considérés comme ses successeurs²⁹ et conseillers royaux à la fois, le plus connu étant Décénée, grand prêtre sous Byrëbistas. Cette institution serait une réminiscence de la société secrète développée dans le royaume iranien, où les guerriers initiés sont devenus les compagnons vassaux des rois. F. Graf apporte comme preuve l'étymologie ancienne du nom de Zalmoxis chez Porphyre (VP, 14 : Zalmoxis enveloppé après sa naissance d'une peau d'ours) ; similairement, le *berserkir* (« Bärenhäuter »), le guerrier extatique du Nord, était vêtu d'une peau d'ours³⁰. Bremmer adopte une position similaire à propos de Zalmoxis : un culte initiatique de l'aristocratie, comportant des Mystères³¹. La théorie de F. Graf, à la première vue soucieuse du contexte historique et politique, est trop conjecturale, et prend pour des faits précis des élaborations littéraires. En outre, voir dans ce présumé culte initiatique une réminiscence des sociétés secrètes iraniennes montre une fois de plus qu'on peut tout affirmer à propos des peuples lointains, tout en ignorant leurs histoires précises. Dans cette ligne, on peut assister même à l'interprétation de l'épisode hérodoteen de la descente souterraine comme une transformation du motif de l'ascension, parmi les Gètes³²... D'autre part, cette descente avait été interprétée auparavant comme preuve de la qualité chthonienne de Zalmoxis³³.

29. Graf prend donc à la lettre les informations de Strabon ; en réalité, Strabon (ou sa source) a élaboré ce passage à partir des informations réelles sur le royaume dace, cependant en accord avec toute une tradition *littéraire* sur Zalmoxis.

30. F. GRAF, « Orpheus : A Poet among Men », dans J. BREMMER (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres - Sydney, 1987, p. 91-92. F. Graf cite les études de Widengren, Alföldi, Merkelbach ; il est étonnant qu'il ne cite pas l'étude de M. ELIADE, « Les Daces et les loups » [*Numen* 6 (1959), p. 15-31 = *De Zalmoxis ...*, *op. cit.* (n. 18), p. 13-30], qui aurait pu argumenter sa thèse sur une confrérie de guerriers associés aux carnassières. En outre, F. Graf voit Orphée, à l'origine, comme un initiateur divin ou héroïque des sociétés guerrières (p. 92). Même image d'Orphée comme un héritage du passé indo-européen, aristocratique, et d'une société guerrière d'initiés, chez J. BREMMER, « Orpheus : From Guru to Gay », dans P. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée. En l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991, p. 13-30.

31. Récemment, J. BREMMER, s.v. « Zalmoxis », *Der Neue Pauly* XII, 2 (2002), col. 691.

32. A. F. SEGAL, « Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment », *ANRW* II, 23, 2 (1980), p. 1351.

33. Tomaschek, Rohde, Russu, etc. ; et R. PETTAZZONI, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne, 1924, p. 61-62 et 173 (caractère chthonien, voire agraire). Voir sur la construction moderne de l'opposition chthonien/ouranien l'étude de R. SCHLESIER, « Olympian Versus Chthonian Religion », *SCI* 11 (1991-1992), p. 38-

Tout récemment, l'Italien C. Marcaccini, interprétant le passage hérodotéen, insiste sur la croyance en l'immortalité, l'existence d'une élite sacerdotale et aristocratique restreinte accomplissant son rôle politique, et une spiritualité de type orphico-bachique (comparaison avec le Dionysos des Satres, tribu de Thrace)³⁴.

De même, dans les 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, placées dans le centre et le Nord des Balkans (Amphiaraos, Trophonios, Asclépios, Zalmoxis, Rhésos). Elle émet l'hypothèse d'une origine thrace, y compris pour des figures chamaniques (Orphée, Abaris, Aristéas). Le dieu gète joue un rôle essentiel dans sa démonstration, très influencée par M. Eliade : catabase et résidence souterraine, guérison, rites d'initiation. Deux épicleses d'Apollon, Ἴατρος (très répandue dans le Pont, en tant que patron des cités ioniennes), et Φωλευτήριος (à Istros)³⁵, sont mises en rapport par Ustinova avec ce type de croyances des Thraces, plus précisément des Gètes³⁶. Or ces deux appellations sont évidemment d'origine ionienne, grecque, et n'ont aucun rapport apparent avec la population indigène³⁷.

51. Comme la fameuse polarité apollinienne/dionysiaque donnée par Nietzsche, la polarité chthonien/olympien a ses origines dans les études de mythologie des Romantiques, et fut déjà regardée comme canonique dans les premières décennies du XIX^e siècle.

34. C. MARCACCINI, « Hdt. 4.93-96 : Zalmoxis Dioniso del nord », *Sileno* 24 (1998), p. 135-158.

35. D. M. PIPPIDI, *Inscriptiones Scythiae Minoris*, I, Bucarest, 1983, n° 105.

36. Y. USTINOVA, « "Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God" : Mythical Residents of Subterranean Chambers », *Kernos* 15 (2002), p. 267-288 ; EAD., « Truth Lies at the Bottom of a Cave : Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles », *PP* 59 (2004), p. 25-44. Elle annonce une autre étude « Apollo Iatros : A Greek God of Pontic Origin », à paraître dans K. STÄHLER, D. METZLER (éd.), *Griechen und Nichtgriechen am Nordrand des Schwarzen Meers*, Münster. Thèses adoptées par P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde - Boston, 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-t-il (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 P. BONNECHÈRE sur une descente aux enfers dans les chambres souterraines de Pythagore et de Zalmoxis : « La personnalité mythologique de Trophonios », *RHR* 216 (1999), p. 286-287.

37. Voir N. EHRHARDT, « Apollon Ietros. Ein verschollener Gott Ioniens ? », *IstMitt* 39 (1989), p. 115-122 ; S. MUSITELLI, « Ancora sui φάλαρχοι di Velia »,

Prétendant respecter le contexte indigène et pratiquer la comparaison avisée, ce type d'études 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.

*

* *

Le personnage de Zalmoxis a suscité un nombre impressionnant de théories, d'une diversité étonnante, et des débats qui ne cesseront vraisemblablement jamais. Paradoxalement, ces thèses sont déterminées par le caractère lacunaire et ambigu des sources, qui furent, à leur tour, utilisées de manière sélective, sinon partisane. Les suppositions abondent, et on entrevoit toujours se dessiner, derrière elles, les paradigmes interprétatifs ou les certitudes de chaque époque. En cela, il m'a paru évident que chaque théorie témoigne en premier lieu de l'esprit de son temps et des intentions qu'on peut surprendre. L'une des grilles de lecture les plus fréquentées, de manière consciente ou non, témoigne du paradigme chrétien, notamment dans l'interprétation du texte hérodotéen et dans la description de la « religion » de Zalmoxis : foi, croyance, mort et résurrection de Zalmoxis, immortalité de l'âme, voire dogme de l'immortalité, deuxième venue, prophète de la vie future, etc. Termes qui sont chargés d'un lourd héritage chrétien, et qui ne couvrent ni des réalités indigènes, ni des catégories grecques du temps d'Hérodote. Plus récemment encore, le penchant contemporain pour des phénomènes comme le chamanisme ou la vogue pour les initiations et les Mystères, dont l'association avec l'immortalité est plus affirmée que prouvée, jouent dans le même sens. La quête de l'immortalité de Zalmoxis traduit plutôt les quêtes des modernes, soucieux de retrouver des préfigurations du christianisme (voire du monothéisme), d'un irréductible national, ou des formes de spiritualité autres. Ce sont donc les quêtes des exégètes qui reconfigurent la figure énigmatique de Zalmoxis.

Il a valu la peine d'analyser toutes ces théories et interprétations diverses, avec les présuppositions de leurs auteurs. Cette diversité interprétative extrême au sujet de Zalmoxis (qui ne cessera jamais) est inversement proportionnelle à la pauvreté des sources. Pour certains, il fut un précurseur du christianisme (surtout pour ceux qui dénotent une vision spiri-

PP 35 (1980), p. 241-255 ; en dernier lieu, L. VECCHIO, *Le iscrizioni greche di Velia*, Vienne, 2003, p. 76-96.

tualiste et nationaliste) ; car on est étonné de voir comment le texte d'Hérodote est lu à travers une grille chrétienne : immortalité de l'âme, résurrection, au-delà paradisiaque... Et presque tous le considèrent comme une figure particulière, d'une haute religiosité, et comme la plus originelle des composantes de la religion gète. Pour ma part, le fait que les sources certaines pour ce culte soient si *réduites*, et les autres si *stéréotypées* est un bon argument de prudence dans les généralisations, et invite à minutieusement analyser chaque donnée. Les interprétations des savants modernes trahissent, en conclusion, le *milieu* intellectuel et le cadre temporel où elles ont été élaborées, et les préoccupations changeantes des auteurs (ce qui explique la variété déconcertante des thèses)³⁸. La lecture de la plupart des modernes fut déterminée par une chasse de sources « réelles » et de témoignages d'ordre rituel et religieux, circonstance où c'est plutôt leur arrière-fond qui organise les principes de cette sélection que l'interprétation avancée. Dénoncer le cercle vicieux de la *supposition*, sur laquelle les savants se fondent tour à tour afin de faire de Zalmoxis un dieu de la terre/végétation, un dieu-ours, un dieu du ciel, un chaman, un réformateur initiatique, et expliquer les mécanismes et les intentions de ces associations, suggère qu'il faudrait examiner de plus près d'autres personnages, grecs ou barbares, plus ou moins prestigieux, qui ont bénéficié du même cadre d'analyse et ont donné occasion à des théories encore en cours. Dans le cas de cette série de personnages, les exégètes ont trop souvent pris les suppositions livrées au sujet de Zalmoxis (divinité chthonienne, chaman, fondateur d'initiations) pour des faits établis ; et vice-versa dans le cas des traits qui leur furent attribués, transférés en bloc sur Zalmoxis.

La fascination exercée par la thèse éliadienne est encore très forte de nos jours, et dans l'historiographie occidentale elle ne semble pas avoir été soumise à une vérification quelconque. L'origine roumaine de M. Eliade n'a rien fait d'autre, peut-être, que d'apporter un argument supplémentaire, car, en raison précisément de son origine, M. Eliade est supposé connaître très bien le sujet et en donner l'interprétation la plus juste. Or, si l'on regarde attentivement l'étude éliadienne et l'utilisation à laquelle elle fut soumise, en des contextes bien différents, avec des intentions multiples, la thèse de Zalmoxis comme dieu et maître de l'initiation n'est qu'une construction dont il faut bien interroger les fondements. Comme, par

38. Voir, en général, P. BORGEAUD, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis* [NS] 1 (2003), p. 27 : « la faute en est aux modes de comparer, qui sont fréquemment tributaires de mythologies savantes modernes comme l'évolutionnisme, le diffusionnisme, les théories génétiques ».

ailleurs, la vogue récente des lectures en clé initiatique³⁹ des mythes et des rites, qui inonde la littérature actuelle.

Dan DANA
Centre Gustave Glotz, Paris

39. Vogue de l'« initiation » dénoncée par R. BUXTON, *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, 1996, p. 14.