

1. Lors du 2<sup>ème</sup> Symposium International des études Thraces à Komotini en septembre 1992, dont les Actes sont déjà sous presse, je me suis engagé de révaloriser le terme conventionnel “d’influence” et de le remplacer par “interaction”. Ce dernier suscite, tout d’abord, l’idée d’une confrontation de la culture orale - dans mon cas celle des Thraces - à la culture écrite dans le vaste cadre de la méthodologie anthropologique. Cependant, la soi-disante “confrontation” pourrait être considérée comme la voie unique vers l’historisation d’un peuple non-littéraire, qui reste, généralement dit, en solitude avec sa mémoire historique traditionnelle, tandis que ses observateurs, les Grecs vis-à-vis de ses voisins, lui ouvrent les portes d’entrées, grâce à une mémoire historique littéraire, c.-à-d. celle du mécanisme “cause-effet”.

Cela dit, il est clair que je préfère d’éviter le terme “acculturation”, imprégné d’un contexte trop modernisant, et de rester fidèle à “l’hellénisation”. Elle fut un processus d’importance historique mondiale, inspiré par Cléo, dans lequel les Grecs anciens se sont mis à réinterpréter l’univers physique et métaphysique autour eux-mêmes. Or, l’hellénisation, comme le prouvent les sources, ne fut jamais ni “influence” simple, ni “confrontation”, parce qu’elle eût deux composants équivalents: la bonne connaissance de l’autrui et la bonne volonté du celui-ci d’être adhérent au Temps des Synthèses.

2. Cette conclusion, une fois formulée, exige l’explication nécessaire des raisons de l’interaction créative. On n’avait pas d’autre terme utilisable que “culture” pour la désigner, mais ce terme même est terrorisé cruellement par ses plus de 250 définitions dans la littérature spécialisée. J’ai trouvé, heureusement, mon calme chez Isocr. Paneg.50 Budé. L’Orateur juge comme “Athénien” celui qui émet la paidéia athénienne indépendamment de son lieu d’origine.

D’après Isocrate, c’est la diánoia qui forme la paideia. La diánoia grecque est la capacité spirituelle, qui passe au delà de la contemplation et devient active pour connaître et nommer les hommes, les choses, les événements et les phénomènes divins. De cette manière, la diánoia organise le système des valeurs à l’aide de ses deux instruments de travail - le “crisis” et “l’éthos”. Le crisis et la vraie connaissance, car il est l’effort de “distinguer, discerner” les realia - selon le sens de l’ancien Grec, l’ethos représente un jugement, car il “donne le nom” à ces realia. Les deux facultés humaines étant en compétition - en “agôn” - forment notre esprit vivant et agissant.

Si le *crisis* est un état d'inquiétude du savoir, provoquée par la nécessité de différencier, l'*ethos* nous permet de faire notre choix des "nómoi", c.-à-d. des prescriptions orales ou des règles/lois écrits. Définie par les deux ensemble, la *paideia* donc, n'est qu'une attitude socialement active, qui dépend de l'enseignement et de l'éducation, c.-à-d. de la manière de penser.

Ces instruments épistémologiques, qui remontent à Aristote, me permettent de sortir de l'impasse interprétative de "culture" dont le sens original et celui de "*paideia*" dans la phrase fameuse de Cicéron "*Cultura animi philosophia autem est*".

3. "Thrace et Grèce", par conséquent, sont envisagés ici comme deux types de *paideia* dans le Sud-Est Européen à l'époque préromaine.

Cette convention nouvelle n'est pas seulement un effort de précaution envers le terme largement employé, mais ambigu "d'*ethnos*", d'autant plus qu'à cette même époque il avait uniquement un sens politique d'après l'opposition des institutions du pouvoir "*katà poleis*" et "*katà éthne*" d'Aristote. La convention "Thrace-Grèce" introduit la différence des *paideiai* en interaction, comme j'ai dit tout ailleurs, mais contient également le résultat syncrétique.

La *paideia* non-littéraire (orale) se définit par ses "nómoi" qui proviennent de la tradition du "*drômenon*", c.-à-d. de "ce qu'on fait" sans avoir besoin de reproduction d'idées à l'aide de signes convenus. La contradiction, qu'on explore souvent, avec le "*legómenon*" comme signification essentielle de la "culture écrite" d'après l'anthropologie structuraliste, n'est pas exact, car le "*lógos*" existe oralement. Il serait convenable de le présumer en forme de parabole, c.-à-d. d'une leçon morale d'explication (d'étiologie) des choses faites ou accomplies par les forces humaines et divines. La parabole surgit dans l'esprit de celui qui veut "instruire quelqu'un" (roi, roi-prêtre, prêtre) et se réalise en narration (épique, chantée, mélo-déclamée, suggérée par formules sacrées). C'est la naissance du mythe, c.-à-d. la transition vers la *paideia* littéraire.

Elle se définit par ses "nómoi" également, mais compris dans la réaction en chaîne "valeurs morales - mode de penser - mode d'agir" que nous connaissons de la littérature grecque. Écrits ou non au moment de leur formalisation, les règles/lois de cette *paideia* proviennent du "*legómenon*", c.-à-d. de "ce qu'on appelle", de "ce qui est nommé". Le "*legómenon*" traditionnel sera, bien sûr, rédigé d'après les exigences "*katà poleis*", qui animent l'idéologie de la cité-état. Le *lógos* écrit est construit selon le principe de la causalité et indépendamment de l'origine de la "cause" qu'on trouve souvent dans un mythe.

4. On voit aisément que l'interaction éventuelle se produit "au-dessus des sources" archéologiques, linguistiques, écrites, artistiques et folkloriques. "Au

dessus” veut dire dans la sphère des emprunts adaptés d’une de partenaires et de l’autre et assimilés - en dehors des témoignages directs provenant de ces cinq “réalités des sources” - par la *paideia* (=attitude) respective. L’interaction ne peut pas être saisie dans les objets, les glosses, les topo-, oro- et hydronymes, dans les ethniques et même dans les récits des grands historiens de l’Antiquité d’après la méthode appelée prétentieusement multi-disciplinaire, qui n’est qu’une construction de tunnels parallèles. L’interaction est la mise en mouvement des données en les considérant comme documents divers de l’activité humaine.

Si c’est vrai, il ne me reste que de dire qu’on serait obligé de voir/reconstruire de “spectacles des sources”, où le matériel prenne sa place dans les esprits et dans les mains des acteurs en leur propre milieu. Est-ce possible d’animer un tel spectacle avec son inventaire nécessaire et, lors de l’animation, de tracer la ligne de démarcation entre deux *paideiai*, c.-à-d. entre deux identités différentes?

On dirait “oui” même sans hésitation au sujet du terme “identité”, parce que - d’après les raisonnements exposés dans ce texte - l’identité ethnique, la notion moderne et trop politisée qu’on aime à infliger à ceux qui ne savaient même pas qu’ils sont “Indo-Européens”, ne doit pas être librement parsemée dans le Sud-Est Européen surtout à l’époque préromaine. Le remplacement des identités ethniques par celles des attitudes historiquement créatives serait un heureux choix pour la recherche.

5. Il y a, selon moi, deux hypothèses qui peuvent illustrer éventuellement la méthode dont je parle dans ce bref mémoire. La première envisage la Thrace Mycénienne comme analogue socio-politique de la structure des royaumes mycéniens, mais dans un temps diachronique du plus d’un millénaire jusqu’à la fin du VI<sup>ème</sup> s.av.J.-Chr. La deuxième propose de penser qu’à partir de Pythagore la doctrine philosophique de l’Orphisme devient thème fondamental d’une haute littérature grecque, couronnée par Platon, tandis que l’Orphisme “*katà éthne*” dit “Thrace” par convention reste clos en soi dans l’oralité des sociétés au Nord d’Athènes, qui continuent à garder leur système de rites.

Mes deux hypothèses, formulés il y a longtemps, permettent, il me semble, un bon travail sur l’axe “Thrace-Grèce”. Tout d’abord on devrait élargir le concept de la *koïnè* mycénienne dans le sens historico-géographique et typologique. Or, le cas de la Thrace dans cette *koïnè* pourrait servir soudainement à percevoir le “spectacle linguistique” d’hellénisation/thracisation, c.-à-d. “d’indo-européisation”, d’une manière totalement différente. C’est l’élite mycénien en Grèce et en Thrace, qui s’avéra le grand promoteur de l’acquisition des idiômes et de leur appareil terminologique du haut en bas là, où la population avait été déjà organisée “*katà éthne*” par les rois-prêtres et soumise à eux. Puis, lorsque nous aurons une

autre identité d'attitude, celle "katà poleis", il serait possible, à la base de la juxtaposition de l'Orphisme écrit à l'Orphisme oral de contempler le paysage splendide de l'origine de la Cité grecque sur le plan spirituel et idéologique, d'un côté, et de poursuivre les transformations et les innovations dans une tradition rituelle d'athanatizein (d'immortaliser, de se rendre immortel) jusqu'à ses traces vivantes dans le folklore du Sud-Est Européen.

6. En revenant sur mes pas, je dirais à la fin, qu'une procédure méthodique et les visions qui en surgissent dépendent du style du checheur. Un style permet une technique, un autre - non. Modestement dit, les identités du Sud-Est conçues à travers le binôme "Thrace-Grèce" pourraient être envisagées comme purement stylistiques.

Or, en modifiant légèrement l'ancienne sentence fameuse du compte de Buffon nous pouvons nous mettre d'accord, que "le style - c'est la science même".

Fol Alexandre  
Institut de Thracologie Sofia  
13, rue Moskovska  
1000-Sofia - Bulgarie

## BIBLIOGRAPHIE CHOISIE

Al. Fol, 1993, *Der thrakische Dionysos. Erstes Buch: Zagreus*, Universitätsverlag "St. Kliment Ochridski", Sofia.

I. Morris, 1987, *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gr. Nagy, 1992<sup>2</sup>, *Greek Mythology and Poetics*, Cornell University Press, Ithaca and London.

S. Sanie, 1995, *Din istoria culturii și religiei Geto-Dacice*, Editura Universității "Al. I. Cuza", Iași.