

Le sacrement scythe. Rostovtseff, son interprétation de l'art gréco-scythe et l'étude de l'interaction culturelle dans le royaume du Bosphore

Caspar Meyer

Traducteur : Laurent Auberson



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/351>

DOI : 10.4000/edl.351

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2012

Pagination : 151-182

ISBN : 978-2-940331-27-7

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Caspar Meyer, « Le sacrement scythe. Rostovtseff, son interprétation de l'art gréco-scythe et l'étude de l'interaction culturelle dans le royaume du Bosphore », *Études de lettres* [En ligne], 1-2 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2015, consulté le 19 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/351> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.351>

LE SACREMENT SCYTHE.
ROSTOVTSEFF, SON INTERPRÉTATION DE L'ART GRÉCO-
SCYTHE ET L'ÉTUDE DE L'INTERACTION CULTURELLE
DANS LE ROYAUME DU BOSPHORE

Cet essai analyse le modèle par lequel Rostovtseff proposait d'interpréter l'archéologie du littoral septentrional de la mer Noire, en le replaçant dans le contexte de la science et de l'historiographie russe et européenne de son époque. La discussion porte principalement sur les scènes de commensalité représentées dans la torevtique gréco-scythe et sur les possibilités qu'offre leur interprétation en rapport avec les anciennes religions à mystères, en amplifiant le discours sur la fusion culturelle entre l'Orient et l'Occident, tel que le public occidental le connaît surtout par son ouvrage *Iranians and Greeks in South Russia* (1922). L'auteur cherche à faire apparaître les tendances téléologiques de cette explication, qui est en bonne partie liée à la volonté de voir l'identité historique de la Russie tsariste réalisée dans son rôle d'Empire chrétien à la charnière de l'Orient et de l'Occident.

Pour commencer notre enquête historiographique sur l'archéologie du royaume du Bosphore, il convient de définir précisément la matière¹. Comprise au sens large, l'archéologie bosporane a pour objets d'étude les diverses cultures et sociétés présentes dans la Crimée orientale et la péninsule de Taman et les phénomènes d'interaction et d'intégration

1. J'adresse mes chaleureux remerciements à Pascal Burgunder pour son aimable invitation au congrès qui est à l'origine de ce volume. Mon texte a grandement profité des discussions stimulantes avec les organisateurs et les participants au congrès et des commentaires d'un critique anonyme. L'auteur assume l'entière responsabilité des éventuelles erreurs et interprétations fautives. Je remercie également l'éditeur de m'avoir autorisé à publier une version anglaise de ce texte, qui paraîtra dans *Ancient West & East* 10 (2011), p. 75-93.

culturelles qui, dès la fin du V^e s. av. J.-C., amenèrent à l'émergence du royaume du Bosphore sous la dynastie spartocide. Par l'attention qu'elle prête à la fois aux vestiges culturels de sociétés de pasteurs nomades ou semi-nomades et à une société urbaine cultivée, l'archéologie bosporane se situe à la limite conventionnellement tracée entre l'archéologie classique et l'archéologie préhistorique. Dans cette dernière discipline, telle qu'elle est traditionnellement définie, les anciens habitants du Bosphore figurent principalement comme des cultures archéologiques, c'est-à-dire des collections d'artefacts dont les caractéristiques morphologiques et la distribution spatiale permettent une identification avec des communautés ethniques mentionnées dans les sources antiques, tels les Méotes, les Sindes ou les Sauromates, et une interprétation en termes de déplacements de biens et de personnes, de contacts ou de fusion entre cultures, ou en termes de développement selon tel ou tel système d'évolution supposé. De l'archéologie classique au contraire, on attend qu'elle s'intéresse à des civilisations plutôt qu'à des cultures et que par conséquent, si elle étudie les catégories formelles des artefacts ou des représentations visuelles, elle le fasse en premier lieu pour offrir un contexte aux traditions littéraires de la Grèce et de Rome.

En rappelant ces divisions traditionnelles, nous voudrions placer l'archéologie bosporane dans un contexte comparatif qui fournisse un véritable aperçu explicatif de la nature et du statut actuel de cette discipline. Ce qui distingue l'archéologie du royaume du Bosphore de l'archéologie des autres régions du monde classique, c'est qu'elle fait appel à un corpus de témoignages visuels qui paraît renseigner directement sur les coutumes et la vie quotidienne de cultures non littéraires d'un type qui ne nous est par ailleurs familier que grâce à l'exposé lourdement structuré qu'en donnent les auteurs anciens en suivant la catégorie plus ou moins générique de l'« autre » assimilé au barbare. Cette situation inhabituelle a donné à la discipline ses perspectives et ses problèmes propres. En fait, un des clichés que je voudrais dissiper ici, c'est celui qui impute la relative discrétion du Bosphore dans les discussions archéologiques des vingt dernières années en Occident à de prétendues barrières politiques et linguistiques. Car dans ses grandes lignes, le modèle d'explication dominant de l'archéologie bosporane, adopté tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des anciens pays soviétiques, avait déjà été établi dans la Russie prérévolutionnaire, sur la base d'éléments qui étaient disponibles à la fin du XIX^e siècle. Ce modèle d'explication, avec son

caractère distinctif et sa vitalité, se fondait principalement sur l'idée que le royaume du Bosphore serait né de l'assimilation et de la synthèse de la culture grecque et de celle des Scythes et d'autres peuples locaux, et non pas, comme on le pensait auparavant, de la dialectique sociale d'une colonie grecque isolée cultivant ses traditions dans un environnement étranger ou hostile. Quoique, extérieurement, cet accent mis sur la coexistence multiculturelle s'accorde avec les thèmes des recherches actuellement menées sur d'autres zones de contact du monde antique, les interprétations des matériaux archéologiques bosporans ont été façonnées à partir d'un tout autre cadre méthodologique.

C'est dans la manière dont sont abordées les questions d'identité culturelle, et en particulier d'ethnicité, que la disparité apparaît la plus évidente. Les publications méthodologiques étudiant les relations entre identité et culture matérielle ont proliféré au cours des vingt dernières années, mais leurs résultats attendent encore d'être testés sur le terrain de l'archéologie bosporane. Tandis en effet que les travaux les plus récents sur la Grèce septentrionale, la Grande Grèce et la Sicile en sont arrivés à concevoir l'identité ethnique comme un discours mouvant, une affiliation situationnelle qu'expriment des choix matériels délibérés et une volonté d'autoreprésentation, les recherches bosporanes partent généralement de l'idée que les groupes culturels avaient des identités propres et comparativement homogènes. Et malgré les divergences qui se manifestent régulièrement à propos de l'attribution des objets découverts aux Grecs ou aux Scythes, ce système binaire de catégories ethniques puisé dans les sources littéraires continue à former la structure de base de la plupart des ouvrages de synthèse sur la région². Ce n'est évidemment pas, comme certains l'ont discrètement supposé, dans un état de « retard

2. Le débat suscité par l'attribution, soit à des indigènes, soit à des colons grecs, des habitations mises au jour à Bérézan et à Olbia est révélateur des difficultés que soulèvent les interprétations ethnocentriques. Cf. par exemple D. Braund, S. D. Kryzhitskiy (eds), *Classical Olbia and the Scythian world from the sixth century BC to the second century AD*, et le compte rendu dans *Classical Review*, 59 (2009), p. 539-540. Sur la question générale de l'identité en archéologie, cf. S. Shennan (ed.), *Archaeological approaches to cultural identity*; M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babic, D. N. Edwards (eds), *The archaeology of identity*; T. Insoll (ed.), *The archaeology of identities*. A propos de l'identité en Grèce et dans les colonies grecques en particulier, cf. J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity* et «How "Greek" were the early western Greeks?»; C. Morgan, «*Ethne*, ethnicity and early Greek states, ca. 1200-480» et «The archaeology of ethnicity in the colonial world of the eighth to sixth centuries BC».

intellectuel » qu'il faut chercher la raison de ce manque de prise en compte des grands courants de l'archéologie méditerranéenne. Nous voudrions plutôt montrer que le savoir recueilli sur des contextes comparables en d'autres endroits du monde grec a paru ici non pertinent étant donné que l'archéologie bosporane a recueilli des témoignages sur des strates plus « profondes » de l'identité individuelle, des structures idéologiques qui paraissent corroborer les classifications ethniques traditionnelles.

Le témoignage qui paraît ouvrir de telles perspectives passionnantes est celui de la métallurgie gréco-scythe, et le savant qui en a donné une interprétation pionnière en termes d'interaction culturelle et d'idéologie n'est autre, bien sûr, que Michel Rostovtseff. Nous nous attacherons dans la suite de cet article à explorer le rôle de la torentique gréco-scythe dans la mise en place des pratiques historiographiques dominantes de l'archéologie des rives septentrionales de la mer Noire, en nous concentrant en particulier sur la synthèse de Rostovtseff, replacée dans son contexte d'alors – celui d'une autoidentification de la Russie – et dans l'histoire européenne des idées.

L'interprétation que donne Rostovtseff de l'archéologie des rives septentrionales de la mer Noire est centrée sur l'Etat bosporan et sur la collaboration et l'intégration transculturelles de ses divers habitants. Selon lui, le royaume des Spartocides :

[...] naquit d'un compromis entre la population indigène et les colons grecs. Pour les indigènes, la dynastie au pouvoir restait une dynastie royale, puisque durant des siècles, ils avaient été habitués à obéir à des rois. Quant aux Grecs, ils furent contraints, pour préserver leur position dominante et leur prospérité économique, de renoncer à leurs libertés civiques et d'accepter comme chefs des Barbares hellénisés qui dirigeaient la population indigène. Pour les Grecs, cette forme de gouvernement était une tyrannie, quoique, dans le langage officiel, le tyran portât le titre constitutionnel d'archonte. [...] La particularité de la structure de l'Etat bosporan, c'est l'évolution historique par laquelle une cité grecque ionienne se transforma d'elle-même en un Etat gréco-méote dans lequel les Grecs occupaient une position privilégiée, puis se mua peu à peu en une monarchie hellénistique fusionnant les deux éléments, les indigènes s'hellénisant et les Grecs adoptant progressivement l'esprit et les coutumes des indigènes³.

3. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 71 sq.

Si la mention de « privilèges des Grecs » et d'« hellénisation » ne répond plus à nos exigences actuelles de scientifiques de l'ère postcoloniale, il n'en reste pas moins que l'accent mis par Rostovtseff sur les relations et les influences réciproques était franchement moderne, et pour l'époque assurément révolutionnaire. Avant Rostovtseff, le royaume du Bosphore figurait principalement dans des synthèses historiques sur la Grèce et son expansion coloniale, où l'intérêt se concentrait sur les questions constitutionnelles. Reprenant la terminologie politique des sources littéraires grecques⁴, certains savants comme August Boeckh et Karl Brandis ont qualifié le Bosphore de tyrannie ou de monarchie dont les dirigeants s'étaient arrogé le pouvoir civique traditionnel du *démos* au terme d'un processus irréversible et avaient dissimulé leurs privilèges autocratiques derrière la façade d'une fiction que nous a rendue familière l'épigraphie bosporene du IV^e s. av. J.-C. : les *arkhontes* des cités grecques placées sous l'autorité du royaume du Bosphore et de Théodosie et les *basileis* des tribus non grecques dans la péninsule de Taman et sur les rives du Méotide⁵. En dépit des noms que portaient les Spartocides et qui signalaient une ascendance non grecque, la formation de l'Etat bosporene fut une évolution purement interne qui s'accorde avec les schémas de la théorie politique grecque et les évolutions observées ailleurs dans le monde grec, notamment en Sicile et à Héraclée du Pont. L'élément non hellénique attribué au royaume du Bosphore était au mieux appréciable comme une force antagoniste qui perturbait le cours normal de la culture civique grecque et donnait au gouvernement des Spartocides ce caractère désuet ou traditionaliste mis en évidence par Karl Beloch et Benedikt Niese :

La situation à l'autre extrémité du monde grec, dans les cités du Pont, était assez semblable à celle de la Sicile. Les Grecs, il est vrai, n'avaient pas à redouter là un ennemi comme Carthage, car les Perses s'intéressaient peu aux régions du littoral sud de la mer Noire, et la côte nord était de toute façon hors de leur sphère d'influence. Les cités grecques

4. Notamment Eschine 3.171 ; cf. les références et la discussion dans J. G. Vinogradov, « Die historische Entstehung der Poleis des nördlichen Schwarzmeergebietes im 5. Jahrhundert v. Chr. », p. 82 ; J. F. G. Hind, « The Bosporan kingdom », p. 495 sq. ; A. Moreno, *Feeding the democracy*, p. 170 et 254 sq.

5. A. Böckh, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, II, p. 99 ; C. G. Brandis, « Bosporos », col. 760-762.

du Pont étaient en revanche obligées de mener un combat permanent contre les Barbares de l'intérieur qui, à peine vaincus, resurgissaient de leurs steppes ou de leurs montagnes; et ce combat devint de plus en plus rude à mesure que la civilisation hellénique pénétrait dans les populations indigènes. Cette situation aboutit ici aussi à une monarchie militaire⁶.

Ces souverains ne sont pas des monarques au sens où nous l'entendons; ils sont plutôt les archontes héréditaires et à vie des cités grecques, lesquelles d'ailleurs continuent à être administrées selon leur ancienne constitution; c'est, conservée sous une forme particulière, l'ancienne royauté des cités grecques⁷.

Cette explication fondée sur les textes n'était pas propre aux savants occidentaux ou même aux historiens, comme le montre une série d'études qu'Ernst von Stern, savant d'Odessa, publia entre 1906 et 1915, juste avant que Rostovtseff élabore son système d'interprétation de l'archéologie bosporane. Ne différant pas en cela de ses collègues occidentaux, von Stern décrivait l'Etat spartocide comme une espèce d'anachronisme vivant demeuré à l'époque mycénienne et à l'âge des héros, et dont le conservatisme inné était suffisamment mis en lumière par les monuments des premiers temps du royaume, en particulier les kourganes de l'aristocratie découverts aux alentours des capitales Panticapée et Phanagorie:

Ce mode d'inhumation a incontestablement quelque chose de grec; cependant, exception faite des vases attiques et d'autres productions artistiques, il ne s'agit pas d'éléments appartenant aux coutumes et aux usages courants dans la Grèce de l'époque, mais d'éléments issus d'une époque depuis longtemps révolue. La Grèce qui offre des analogies, c'est celle de la période égéenne et mycénienne, de l'âge héroïque. On a souvent souligné la parenté qui unit les tombeaux de Kertch et les tholos mycéniens⁸.

6. K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*², II.2, p. 132.

7. B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, p. 412.

8. E. von Stern, «Die politische und sociale Struktur der Griechencolonien am Nordufer des Schwarzmeergebietes», p. 196 *sq.*; thème déjà traité par le même auteur, «Die griechische Kolonisation am Nordgestade des Schwarzen Meeres im Lichte archäologischer Forschung», p. 147 *sq.*

Dans son interprétation de l'Etat et de la culture du Bosphore, telle qu'elle est connue surtout par son ouvrage *Iranians and Greeks in South Russia* (1922), Rostovtseff ne propose rien de moins qu'une inversion radicale du processus unilatéral d'acculturation imaginé par ses prédécesseurs. Pour l'historien russe, la classe dirigeante du royaume du Bosphore n'était pas un simple amalgame hétérogène d'éléments indigènes et d'aristocratie coloniale grecque, mais une authentique fusion de mentalités et d'identités politiques dans laquelle l'élément prédominant, s'il y en avait un, était la composante indigène⁹. Cette profonde transformation, Rostovtseff l'induisait d'une série de scènes figurées sur des œuvres de toreutique gréco-scythe du IV^e s. av. J.-C. Ces scènes ont pour motif central commun un échange de coupe qui s'effectue soit entre deux hommes en costume scythe, soit, plus couramment, entre un personnage glabre en costume scythe et une femme assise portant une lourde draperie et une haute coiffe (fig. 1). La scène essentielle occupe le registre inférieur d'une plaque d'or triangulaire à décor au repoussé, qui était probablement un ornement d'une coiffe comparable à celle que porte la femme sur le relief lui-même, et qui a été découverte dans le kourgane de Karagodeouachkh, sur le côté asiatique du Bosphore¹⁰. Rostovtseff lui donnait une interprétation religieuse : la déesse suprême du panthéon bosporan offrant la sainte communion au souverain, lui conférant ainsi les pouvoirs royaux conformément à la conception iranienne de la monarchie et de sa légitimation divine.

Ces scènes religieuses sont surtout en rapport avec les conceptions scythes sur le lien entre le pouvoir royal et la divinité. Le sujet principal est le rite de la sainte communion, qui se rencontrera plus tard dans le culte irano-pontique de Mithra et jouera un rôle considérable dans la religion chrétienne¹¹.

On ne saurait surestimer le caractère novateur de l'approche de Rostovtseff ni l'influence qu'elle a exercée sur ses successeurs. L'idée

9. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 76 sq.

10. Cette pièce peut être datée à l'aide d'un *askos* athénien à revêtement argileux noir découvert dans une des tombes du kourgane ; voir A. S. Lappo-Danilevskij et V. K. Mal'mberg, *Drevnosti kurgana Karagodeuaškh*, p. 48 sq., fig. 20 ; M. Pfrommer, *Untersuchungen zur Chronologie früh- und hochhellenistischen Goldschmucks*, p. 276, n. 2488.

11. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 104.

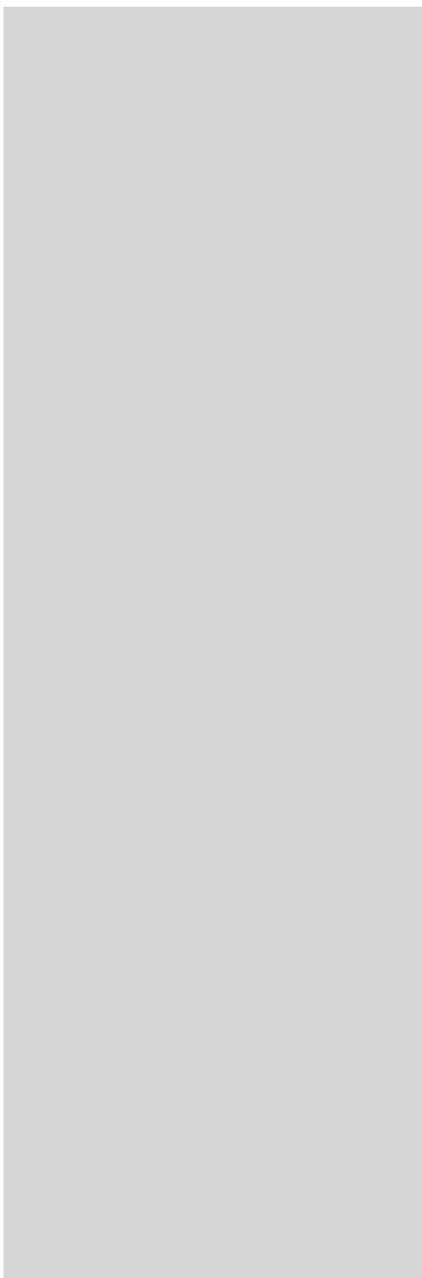


Fig. 1b — Relief triangulaire en or à décor figuré, travaillé au repoussé et gravé. Provenance: kourgane de Karagodeouachkh, péninsule de Taman. IV^e s. av. J.-C. Saint-Pétersbourg, Musée de l'Ermitage.

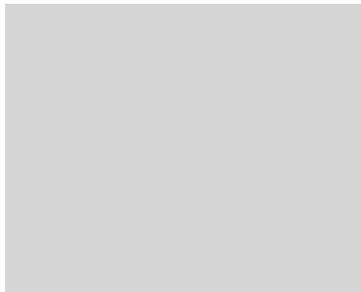


Fig. 1a — Applique en feuille d'or à décor en relief. Type connu par Koul-Oba et Tchertomlyk. 3,8 x 3,8 cm. IV^e s. av. J.-C. Saint-Pétersbourg, Musée de l'Ermitage.

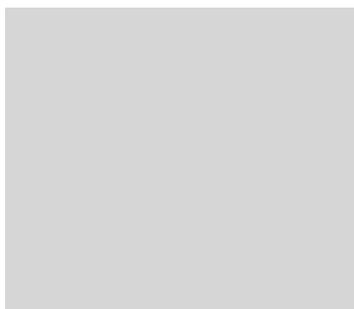


Fig. 1c — Applique en feuille d'or à décor en relief. Provenance: kourgane de Tchertomlyk, région de Dniepropetrovsk. IV^e s. av. J.-C. Saint-Pétersbourg, Musée de l'Ermitage Dn 1863 1/172, 374a.

intrigante selon laquelle la toreutique gréco-scythe serait à même de nous donner un aperçu des fondements mêmes de l'idéologie sociale du littoral nord de la mer Noire a incité les archéologues des générations suivantes à aller bien plus loin que leur modèle et à rechercher des traces de mythologie et de visions religieuses du monde dans des comparaisons avec des parallèles modernes autant qu'anciens, comme les coutumes ou les épopées des peuples « traditionnels » du Caucase. Or en dépit de leur succès et de leur longévité, les prémisses méthodologiques de son approche des sources visuelles ont suscité peu d'attention critique¹². En fait, les identifications que Rostovtseff propose de ces dieux et de ces scènes religieuses ne se fondent pas sur des comparaisons iconographiques ni sur des chaînes de relais établies entre la toreutique gréco-scythe et un corpus d'images sacrées iraniennes de même époque. Au lieu de preuves objectives, nous trouvons en arrière-plan de sa thèse, comme logique unificatrice, une théorie globale de la migration et du syncrétisme. Les éléments constitutifs premiers de cette théorie sont puisés dans la littérature grecque, en particulier dans le récit d'Hérodote sur le séjour des Scythes en Asie (I.103-106 ; IV.1) et dans sa description du panthéon scythe, partout ailleurs patriarcal et à la tête duquel il est seul à placer une déesse au nom « non iranien » de Tabiti (IV.59). A l'instar de nombreux savants de son époque et de la nôtre, Rostovtseff en concluait que les Scythes avaient formé une des vagues d'invasisseurs indo-européens ou iraniens, précédés par les Cimmériens et suivis par les Sarmates, et que, venus de l'est vers la rive nord de la mer Noire, ils s'assimilèrent progressivement à l'organisation sociale et à la religion des populations indigènes, dont ils adoptèrent le mode de vie sédentaire¹³. La population indigène, composée de Méotes, de Sindes et de Sauromates, présentait une organisation sociale et religieuse de type matriarcal : d'où le panthéon scythe hybride décrit par Hérodote et d'où aussi la place prédominante, dans les cités du Bosphore, du culte des déesses Aphrodite, Artémis et Déméter, chacune d'elles étant pour Rostovtseff l'*interpretatio graeca* d'une seule et même

12. Parmi les rares exceptions, il faut mentionner le commentaire de V. Ju. Zuev et I. A. Levinskaja sur « "Iranskij konnyj bog i Jug Rossii [Le dieu cavalier iranien et le sud de la Russie]" de Rostovtseff », p. 164 *sq.* et V. I. Mordvintseva, « Phalerae of horse harnesses in votive depositions of the 2nd-1st century BC in the north Pontic region and the Sarmatian paradigm ».

13. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 38-43.

Déesse-Mère¹⁴. Ce matriarcat indigène, il en voyait aussi une trace dans le mythe que relate Hérodote (IV.110-114) et selon lequel des Amazones enlevées par les Grecs, après avoir massacré ceux-ci, s'établirent sur les rives de la mer d'Azov, où elles s'unirent avec les Scythes.

L'attribution d'une origine iranienne aux Scythes et leur passage à travers l'Asie ne sont discutables que sur des points de détail sans rapport avec notre propos. D'un autre côté, la notion de matriarcat universel supposé avoir été dominant dans un lointain passé pré-indo-européen, est un résidu des sciences sociales du XIX^e siècle. Elle trouve son origine dans le curieux mélange opéré chez Johann Jakob Bachofen entre la philologie classique et une anthropologie victorienne qui, à l'époque où écrivait Rostovtseff, était en train de réhabiliter la notion d'espèce, par l'intermédiaire des ingénieuses reconstitutions dans les publications d'Arthur Evans sur Cnossos¹⁵. Il serait théoriquement possible de faire tout simplement abstraction de cet anachronisme et de laisser le matriarcat imaginé par Rostovtseff pour le Bosphore préhistorique dans son statut de phénomène isolé si l'auteur n'avait fait preuve, dans l'affirmation de la réalité de *la* déesse-Mère préaryenne, d'une ténacité qui plonge cette thèse dans de graves contradictions internes. Ainsi que l'a fait observer Josine Blok, ces incohérences sont particulièrement manifestes dans l'interprétation que Rostovtseff propose du mythe des Amazones, dont il prétendait faire à la fois un type étimologique pour la gynécocratie des Sauromates (résultat des mariages entre Grecs et Amazones) et le reflet d'une situation historique effective, à savoir la continuité culturelle qui unissait les rives septentrionales de la mer Noire au littoral méridional et au monde oriental. En d'autres termes, il voulait voir dans ce mythe autant l'explication grecque d'une coutume barbare qu'une authentique souvenance de la diffusion du culte de la déesse-Mère à partir de la terre d'origine asiatique des Amazones¹⁶. Josine Blok en conclut que par ces manœuvres maladroitement, Rostovtseff voulait en fait démontrer autre chose, dont elle est cependant incapable de discerner la nature.

14. *Ibid.*, p. 32-34 et 106 sq.

15. U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat*; G. W. Jr. Stocking, *Victorian anthropology*, p. 204-206 et 317; R. Hutton, « The Neolithic great goddess »; Ph. Borgeaud (éd.), *La mythologie du matriarcat*; L. Gossman, *Basel in the age of Burckhardt*, p. 109-200; C. Gere, *Knossos and the prophets of modernism*, p. 75-104.

16. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 33 sq. et J. H. Blok, *The early Amazons*, p. 94-98.

A défaut de pouvoir trouver une explication objective du réexamen, par Rostovtseff, de l'Etat bosporan selon une ligne religieuse, il paraît plus sûr de se tourner vers les forces psychologiques qui ont donné l'impulsion à son œuvre. Au cours des vingt dernières années, l'historiographie de Rostovtseff a fait l'objet d'une vague de publications dont l'attention se concentre sur ses histoires économiques de l'Empire romain (1926) et du monde hellénistique (1941)¹⁷. Tout le monde s'accorde maintenant à dire que l'expérience assurément traumatisante de la révolution bolchévique et l'émigration de Rostovtseff en 1918 en Angleterre puis aux Etats-Unis ont fondamentalement transformé sa manière de voir en le rendant excessivement sensible aux parallèles historiques et en favorisant sa propension à écrire l'histoire antique à travers le prisme des dilemmes sociaux des derniers temps de la Russie tsariste. Tout à fait remarquable à cet égard est la manière dont il attribue l'éclosion de la civilisation antique dans les royaumes hellénistiques à une saine émulation produite par la concurrence entre une monarchie éclairée et une bourgeoisie entreprenante, et la dissolution de l'Empire romain à une lutte de classes exacerbée entre les villes et les campagnes sous les règnes despotiques de Dioclétien et de ses successeurs. Rédigé à Oxford immédiatement après son départ de Russie, *Iranians and Greeks* a été le premier livre de Rostovtseff en anglais, et il est aujourd'hui encore celui de ses ouvrages que les auteurs britanniques et américains citent le plus souvent sur cette question. S'il tient peu de place, en Occident, dans les discussions scientifiques sur Rostovtseff, c'est notamment parce que sa conception remonte à un original russe antérieur à la révolution, *Èllinstvo i iranstvo na jûge Rossii* [*Hellénisme et iranisme en Russie méridionale*], et qu'il est par conséquent considéré comme une œuvre nuancée exempte des tendances dogmatiques qui se font jour dans ses œuvres ultérieures¹⁸.

L'original russe de 1918 était le résultat d'une tentative frénétique de distiller les principales conclusions de ses recherches sur l'archéologie du littoral septentrional de la mer Noire afin d'en sortir un ouvrage

17. Les études les plus remarquables sont celles de J. Andraeu, « Antique, moderne et temps présent », de M. A. Wes, « The Russian background of the young Michael Rostovtzeff » et *Michael Rostovtzeff, historian in exile*, et le compte rendu critique de B. D. Shaw, « Under Russian eyes ».

18. Par ex. G. W. Bowersock, « The south Russia of Rostovtzeff », p. 191.

concis attrayant pour un large public et éveillant des résonances contemporaines¹⁹. A tous égards, c'est aussi une œuvre typique de son époque. De même que la version anglaise ultérieure, *Èllinstvo i iranstvo* décrit les contrées au nord de la mer Noire comme une région naturelle caractérisée par la fertilité de la ceinture steppique et un potentiel de communications élevé entre la terre et la mer par les grandes voies fluviales. A travers les millénaires, les conditions naturelles de la région ont amené les diverses populations à tisser des relations symbiotiques unissant, schématiquement, une élite militaire nomade possédant la maîtrise de la steppe et une population sédentaire qui exploitait les ressources agricoles le long des voies d'eau et établissait des liens commerciaux et culturels avec des centres éloignés. Les relations culturelles entre les Scythes et les Grecs dans le royaume du Bosphore furent une expression accomplie de cette symbiose. A la différence de la version anglaise, *Èllinstvo i iranstvo* ne devait pas obligatoirement se conclure par un chapitre consacré à la naissance de l'Etat russe sur le Dniepr²⁰. Pour le lecteur russe familier des traditions historiographiques de son pays, il était parfaitement évident que Rostovtseff cherchait à donner à la collaboration multiethnique et à la centralisation un statut de faits inéluctables dans les pays russes²¹. Cette question fait donc l'objet d'un chapitre supplémentaire dans la version anglaise, qui couvre ainsi également la fondation des principautés russes au IX^e et au X^e siècle, à la suite de l'arrivée d'une nouvelle élite guerrière, les Varègues, qui adoptèrent naturellement les traditions profondément enracinées de la région :

Ils fondèrent ainsi en Russie méridionale un Etat de type semblable à celui fondé avant eux par les Germains [c'est-à-dire les Goths], dont ils prirent naturellement les villes, les relations commerciales et la

19. Sur la genèse du livre et de sa version anglaise, voir V. Ju. Zuev, « Der Schaffensweg M. I. Rostovtzeffs » ; G. M. Bongard-Levin, « M. I. Rostovtzeff in England » et « E. H. Minns and M. I. Rostovtzeff ».

20. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 210-222 ; chapitre publié précédemment, M. I. Rostovtzeff, « The origin of the Russian state on the Dnieper ».

21. Par sa manière de considérer les premiers temps de la Russie, Rostovtseff, en adoptant la perspective de l'annalistique officielle slave, se place résolument dans le camp de la tradition monarchique de l'historiographie russe, dont les origines remontent à Nicolas Karamzine et à sa magistrale *Histoire de l'Etat russe* ; voir A. G. Mazour, *Modern Russian historiography*, p. 8 ; G. V. Vernadsky, *Russian historiography*, p. 48-55.

civilisation. Il ne s'agissait évidemment pas d'une civilisation germanique, mais de l'ancienne civilisation gréco-iranienne des Scythes et des Sarmates, légèrement modifiée²².

Ainsi que je l'ai exposé ailleurs, la conception que se faisait Rostovtseff de la longue durée historique préfigure quelques traits majeurs de l'école eurasiennne fondée par des émigrés russes à Sofia et à Prague, au nombre desquels se trouvait une figure imposante, étudiant et protégé de Rostovtseff : George Vernadsky²³. Rostovtseff partageait avec les eurasiennnistes l'idée selon laquelle l'Eurasie constituait une sphère culturelle indépendante offrant les conditions naturelles favorables à la croissance d'empires étendus et politiquement unifiés. De par leur nature même, les différents groupes ethniques qui exercèrent leur domination sur la région à travers les âges étaient prédisposés à recréer continuellement ce qui en fait était un phénomène unique et transhistorique. Il n'est nul besoin de s'étendre sur les tendances politiques de cette approche de l'histoire de la Russie ni sur les besoins patriotiques auxquels elle répondait parmi ses adeptes. Il est pourtant un point important sur lequel l'Eurasie de Rostovtseff diffère de celle des eurasiennnistes : contrairement à ceux-ci, il n'a jamais pu admettre l'idée que le régime bolchevique serait la réincarnation de la destinée immémoriale de l'Eurasie. Pour Rostovtseff, la continuité historique de l'Eurasie impliquait une continuité culturelle concrète que les bolcheviques avaient rompue, provoquant ainsi des conséquences catastrophiques. Le but essentiel des œuvres que Rostovtseff a consacrées à l'archéologie des régions au nord de la mer Noire était de démontrer cette continuité, ainsi qu'il l'exposait, sous forme de programme, dans la préface d'*Ėllinstvo i iranstvo*²⁴.

Ce qui a incité Rostovtseff à se fixer des objectifs aussi ambitieux, ce sont les indices détaillés, et apparemment étudiés de près, que l'art gréco-scythe lui paraissait fournir sur la société locale, et qui lui permettaient d'écrire un récit historique axé sur la longue durée, en accord avec les conventions du discours scientifique de son époque. Conformément à ces conventions, il a décrit ce qui était en réalité des sociétés préhistoriques à travers le prisme de catégories historiques telles que l'organisation

22. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 219.

23. C. Meyer, « Rostovtzeff and the classical origins of Eurasianism ».

24. M. I. Rostovcev, *Ėllinstvo i iranstvo na jube Rossii*, p. 7.

politique, l'idéologie et surtout, nous l'avons vu, la croyance religieuse. Or pour apporter des preuves convaincantes des continuités culturelles à l'intérieur de ce paradigme historisant, il était obligé de relier les aspects significatifs du répertoire de la torentique gréco-scythe, d'une part à des circonstances culturelles spécifiques décrites dans les sources antiques, et d'autre part à des pratiques dont des survivances pouvaient être observées dans la société moderne.

Examiné à la lumière des buts poursuivis plus tard par Rostovtseff, cet accent mis sur les scènes de communion, ainsi qu'il les désigne lui-même, n'a rien de fortuit. En tant qu'espèce dérivée d'une pratique quasiment universelle de commensalité rituelle, la communion a pris une place éminente dans l'histoire comparée des religions à partir des années 1890, moment où elle a commencé à faire l'objet d'études particulières. A cette époque, on entendait le plus souvent par étude comparative des anciennes religions la recherche de racines préchrétiennes parmi les courants religieux du monde hellénistique. Implicitement, cette discipline tirait son impérativité du sentiment que la religion institutionnelle, imbue de ses dogmes et de ses intérêts particuliers, était en train de perdre de l'importance dans un contexte de modernité ou était devenue un obstacle au progrès de la société libérale. Puisque les attentes contemporaines prescrivaient que la « vraie » religion est celle qui se soucie de l'individu et de l'âme dans la vie d'ici-bas et au-delà, il devint important de découvrir cette composante salvatrice dans le christianisme primitif²⁵. Johannes Weiss marqua un tournant, avec son ouvrage *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), dans lequel il montrait, sur la base des paroles de Jésus relatées dans la Bible, que son éthique était entièrement dépendante de ses attentes apocalyptiques : l'approche du Jugement dernier plutôt que l'avènement d'une communauté humaine idéale. Cette idée ouvrit un champ d'investigation entièrement nouveau pour les successeurs de Weiss qui formèrent la *Religionsgeschichtliche Schule* de Göttingen²⁶. Dès lors que la parole supposée originale du Christ pouvait être distinguée d'une religion de la loi, la tâche qui s'offrait d'elle-même était de faire la part entre les traits originaux et les traits secondaires

25. F. Graf, « A history of scholarship on the tablets », p. 58 sq.

26. Sur la *Religionsgeschichtliche Schule*, voir G. Lüdemann (Hrsg.), *Die « Religionsgeschichtliche Schule »* ; H. G. Kippenberg, *A la découverte de l'histoire des religions*, p. 215-235.

dans la théologie et les rites du christianisme en les situant dans le contexte comparatif des cultes hellénistiques à mystère et de ce qu'il fut convenu d'appeler le « judaïsme tardif », c'est-à-dire le judaïsme populaire des apocryphes et des pseudépigraphes. A la fin du XIX^e siècle, durant le *Kulturkampf*, expression des exigences de sécularisation de la société face aux prérogatives traditionnelles de l'Église, l'étude comparative avait facilement tendance à tomber dans une tautologie visant (selon les convictions personnelles), soit à justifier le caractère original et révélé de l'eschatologie essentielle de Jésus, soit à faire dépendre le concept et les rites du mystère chrétien d'une quelconque autre source (plus souvent hellénistique que juive).

Ainsi que l'a montré Jonathan Smith dans un ouvrage devenu classique, pareille utilisation de la méthode comparative est presque inévitablement, lorsqu'il s'agit de l'appliquer, la cause d'imperfections, telle celle qui consiste à croire que des similitudes dans la croyance ou les pratiques religieuses sont nécessairement le signe de relations génétiques ou d'origines communes²⁷. Il en est ainsi de la communion. Durant les dix premières années du XX^e siècle, plusieurs historiens influents, tels Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein et Alfred Loisy, se sont penchés sur les similitudes entre la communion chrétienne et les repas communs des initiés aux cultes à mystères²⁸. Ces parallèles avaient bien évidemment été remarqués déjà par des auteurs chrétiens comme Tertullien (*De praescriptione haereticorum*, 40.4) ou Firminus Maternus (*De errore*, 18.2), et leurs successeurs modernes, avec des résultats plutôt prévisibles, ont abordé la question d'un point de vue similaire, en se servant des descriptions des apologistes comme d'une source de premier ordre pour la reconstitution des banquets d'initiation. Selon leurs allégeances, les auteurs ont mis l'accent soit sur les correspondances dans la pratique et la terminologie des rites, et implicitement sur la continuité de la signification sacramentelle (c'est-à-dire du lien mystique avec la divinité), soit sur les différences en matière de foi, avec l'idée de théophagie contenue

27. J. Z. Smith, *Drudgery divine*.

28. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*; R. Reitzenstein, *Poimandres*; A. F. Loisy, « The Christian mystery » et J. Alvar Ezquerro, *Romanising oriental gods*, p. 413-417. Pour les relations entre le christianisme primitif et les conceptions hellénistiques des mystères en général, voir A. D. Nock, « Hellenistic mysteries and the Christian sacraments »; D. H. Wiens, « Mystery concepts in primitive Christianity and its environment ».

dans l'Eucharistie, qui est une particularité presque assurément exclusive du christianisme.

Il semble que Rostovtseff ait été indirectement informé de ces controverses par l'œuvre de Franz Cumont. Cela apparaît clairement dans ses dernières études publiées en Russie, en particulier son essai sur la « Conception du pouvoir monarchique en Scythie et dans le Bosphore » (1913), où pour la première fois il examine la torentique gréco-scythe sous l'angle des anciennes religions à mystères²⁹. Les *Mystères de Mithra* de Franz Cumont y sont de loin l'ouvrage le plus fréquemment cité³⁰. Pour plusieurs raisons, l'œuvre de Cumont doit avoir exercé un très fort attrait sur Rostovtseff. Cumont a en effet été le premier historien à donner un panorama cohérent des rites et de la théologie mithriaques, exploit auquel il est parvenu en associant l'étude systématique de l'iconographie et de l'épigraphie et les déductions tirées des textes. Il n'a pas seulement – et cela est un point essentiel – puisé dans les passages inévitables des apologistes chrétiens, mais aussi dans les livres sacrés du zoroastrisme, auxquels la traduction de Max Müller, dans la série pionnière des *Sacred Books of the East* (1880-1897), lui avait donné accès. Pour relier les témoignages romains à ceux des Sassanides ou du zoroastrisme tardif, il a dû s'engager dans une approche strictement diffusionniste et supposer que le mithriacisme avait été répandu dans l'Empire romain par des mages perses en exil. En un certain sens, Rostovtseff a simplement mené ce diffusionnisme à son extrémité logique : en respectant le modèle de Cumont, l'idée généralement admise de l'origine iranienne des Scythes paraissait suffisante pour établir des liens entre des témoignages archéologiques même plus anciens et des sources antiques tardives, et, par extension, pour identifier automatiquement des images génériques de banquet à une sainte communion zoroastrienne. La culture non écrite des Scythes pouvait par conséquent s'expliquer par la référence aux dogmes religieux d'un mystérieux passé aryen.

Mais on doit à Franz Cumont une autre percée, non moins importante pour Rostovtseff. Dans sa synthèse sur le mithriacisme, le savant belge est parvenu à concilier les exigences scientifiques les plus élevées de son temps en un vaste récit qui était à la fois inoffensif à l'égard des sensibilités chrétiennes traditionnelles et attrayant pour ceux qui en étaient

29. M. I. Rostovcev, « Predstavlenie o monarkhičeskoj vlasti v Skifi i na Bospore ».

30. Il en avait connaissance par la traduction allemande de 1903.

arrivés à voir sous un jour positif les aspects rédempteurs et ésotériques attachés aux cultes païens à mystères. Cumont maintenait assurément l'idée conformiste selon laquelle la diffusion des cultes hellénistiques à mystères était une condition préalable et nécessaire (une *praeparatio evangelica*) de la révélation et du triomphe ultime du christianisme³¹. Les cultes païens à mystères, aussi absents qu'ils puissent être de la comparaison avec la foi chrétienne, n'en étaient pas moins considérés comme la source de la composante spirituelle qui à cette époque était de plus en plus considérée comme une religiosité essentielle.

Dans le climat de tension spirituelle où se trouvait prise l'élite cultivée de la Russie à la suite de la révolution avortée de 1905, cette conception de l'histoire religieuse avait quelque chose qui dans le domaine pouvait emporter entièrement l'adhésion. Les fractions modérées de l'intelligentsia comprirent rapidement que le bouleversement et la transformation de l'ordre ancien, auxquels beaucoup d'entre eux avaient aspiré auparavant, entraînaient la mobilisation de couches sociales dont les intérêts étaient incompatibles avec les leurs. Le fossé moral et matériel qui séparait la paysannerie de la culture raffinée moscovite ou pétersbourgeoise paraissait infranchissable, en dépit de toute la compassion qui pouvait être ressentie et de tous les efforts anthroposophiques déployés. La révolution risquait de mener à la destruction inexorable des minuscules traits de culture urbaine que possédait la Russie et qui était une source de progrès pour elle, et peu de membres de la classe cultivée étaient prêts à payer ce prix³². Chez ceux qui, comme Rostovtzeff, avaient acquis une expérience directe des affaires publiques en tant que membres de partis libéraux et députés à la Douma, mais se heurtaient quotidiennement à la lointaine et rigide complicité entre la cour et la bureaucratie, le sentiment de la ruine imminente s'était renforcé. Prenant conscience du dilemme dans lequel ils se trouvaient, certains d'entre eux, en nombre critique, en arrivèrent à regarder la ferveur révolutionnaire qui avait soutenu l'agitation politique de 1905 comme un fanatisme aveugle entraîné par l'adhésion irréfléchie à des idéologies matérialistes et athées venues de l'Occident. On en vint à considérer l'apaisement par la religion et la recherche du sentiment primordial comme une solution de rechange

31. Voir en particulier le chapitre VI de F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*.

32. Ce contexte est bien décrit dans M. A. Wes, *Michael Rostovtzeff, historian in exile*, p. 59-74.

viable en remplacement des dogmes de l'Etat et de l'Eglise et du déterminisme scientifique de l'époque moderne. Cette rupture d'avec les idéaux de l'intelligentsia révolutionnaire et leur substitution par une réflexion spirituelle sur soi-même ont trouvé une expression exemplaire dans les célèbres *Vekhi* («*Jalons*»), collection d'essais dus à la plume d'anciens marxistes éminents, et notamment de Pjotr Berngardovič Struve, député à la seconde Douma et collègue de Rostovtseff dans le Parti constitutionnel démocrate (KD ou «*Cadets*») ³³. Mais d'une manière générale, les cercles d'intellectuels de Moscou et de Saint-Petersbourg étaient des foyers de mouvements religieux avec de nombreux adeptes d'expérimentations tendant vers la prière en privé, les religions ésotériques, l'hésychasme, la théosophie, l'occultisme, la philosophie nietzschéenne, etc. ³⁴.

Les dispositions psychologiques dans lesquelles se trouvait Rostovtseff durant ses dernières années en Russie expliquent la réorientation radicale qui l'a fait passer de sa précédente spécialisation dans l'histoire agraire romaine aux racines gréco-scythes de son pays. Quant à savoir s'il était animé d'un sentiment religieux au sens conventionnel du terme, cela importe peu ici : il est hors de doute qu'il acceptait la religion comme un aspect fondamental de l'identité et de l'autorité, que ce soit en Russie ou ailleurs. L'accent mis sur les questions religieuses témoigne d'une tendance durable, chez les penseurs russes, à voir dans la Russie, contrairement à l'Occident, le dépositaire de la résistance et de la constance spirituelles. L'Occident représente le rationalisme, l'individualisme et le sécularisme, tandis que la Russie puise son caractère distinctif dans des qualités totalement opposées qui font d'elle l'éternel royaume de l'instinct, de la communauté religieuse et de l'expérience mystique, bref tous ces aspects de la vie intérieure qui ont résisté opiniâtrement à l'assaut des réformes de Pierre le Grand. A chaque crise identitaire que traversait le pays, les intellectuels russes (des slavophiles aux mystiques prérévolutionnaires en quête de Dieu) étaient amenés à chercher asile dans le mythe

33. M. O. Gershenzon (ed.), *Vekhi*; L. Schapiro, «*The Vekhi group and the mystique of revolution*»; Ch. Read, *Religion, revolution and the Russian intelligentsia, 1900-1912*, p. 106-120.

34. Voir, parmi les parutions récentes, M. D. Steinberg, H. J. Coleman (eds), *Sacred stories*; G. Lachman, *In search of P. D. Ouspensky*; L. Graham, J.-M. Kantor, *Naming infinity*.

de la sainte Russie³⁵. L'œuvre de Rostovtseff avait pour objectif principal de synthétiser l'archéologie du littoral septentrional de la mer Noire en une description historique dynamique de l'interaction religieuse, étant donné que, selon la conception prédominante de la mentalité religieuse proposée par Cumont, la fusion de l'Orient et de l'Occident dans le monde hellénistique était une condition préalable de l'émergence de la chrétienté moderne³⁶. La thèse selon laquelle la région du nord de la mer Noire aurait connu une période de profonde assimilation à l'Orient suggérait une explication convaincante de l'ambivalence identitaire de la Russie, prise entre Orient et Occident, regardée comme un rempart de la chrétienté à la frontière avec le monde barbare, civilisée, mais indépendante de l'Occident. La notion de fusion culturelle gréco-iranienne envisagée comme un processus analogue, dans ses causes et dans ses effets, à l'hellénisme méditerranéen, a produit un terrain fertile dont on pouvait croire organiquement issus les témoignages de conversion chrétienne et de modernisation, en dépit de la situation de la Russie à l'écart des frontières des royaumes hellénistiques et de l'Empire romain. D'où l'affirmation de Rostovtseff pour qui la Russie méridionale avait toujours été un pays oriental, d'où encore son insistance à voir dans les dieux suprêmes du royaume du Bosphore des dieux orientaux qui n'auraient eu de grec que le nom, et d'où enfin cette amitié, une vie durant, avec Franz Cumont, et leurs fouilles communes à Doura-Europos dans les années 1920 et 1930, projet manifestement imaginé afin de découvrir le lien insaisissable unissant le mithriacisme occidental et le zoroastrisme oriental³⁷.

Ce lien n'a évidemment jamais été trouvé. Après Cumont et son modèle d'explication diffusionniste, il n'est pas apparu le moindre indice, épigraphique ou autre, d'une référence à Zoroastre dans les documents occidentaux sur les cultes à mystères, ce qui a incité la grande

35. A propos de l'attrait durable exercé par ce puissant mythe culturel, voir L. Engelstein, «Holy Russia in modern times».

36. F. Cumont était à cet égard l'héritier direct de Johann Gustav Droysen et de sa conception de l'hellénisme, ainsi que l'a montré A. Momigliano, «J. G. Droysen entre les Grecs et les Juifs»; P. Payen, «Les "religions orientales" au laboratoire de l'hellénisme».

37. M. I. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. IX. G. M. Bongard-Levin, Ju. N. Litvinenko (éds), *Parfjanskii vystrel*, p. 19-259; G. Bongard-Levine, C. Bonnet, Yu. Litvinenko, A. Marcone, *Mongolus Syrio salutem optimam dat*.

majorité des spécialistes à dissocier le mithriacisme des mages « hellénisés » jusqu'alors supposés avoir répandu dans l'Empire romain un culte authentiquement iranien³⁸. Le mithriacisme est maintenant regardé essentiellement comme une création romaine, un choix « orientalisant » délibéré qui doit s'expliquer dans son contexte romain³⁹.

Ainsi que Heinz Heinen l'a démontré récemment, les savants soviétiques ont accueilli plutôt favorablement les travaux de Rostovtseff sur l'histoire ancienne des rives septentrionales de la mer Noire, contrairement à son œuvre sur l'Empire romain et sur le monde hellénistique, taxée d'esprit « bourgeois ». Aussi surprenant que cela puisse paraître au vu de l'arrière-plan religieux de son œuvre, la vision inspirée que Rostovtseff avait d'une civilisation iranienne autochtone était un appel suffisamment clair à une identification patriotique au lendemain de la Seconde Guerre mondiale⁴⁰. Dissociée des racines intellectuelles qui l'ancraient dans l'historiographie des religions anciennes, sa vision d'une civilisation indigène se présentant avant tout sous les traits d'une « mentalité » iranienne s'est maintenue durant toute la période soviétique et au-delà. Trois générations plus tard, le littoral nord de la mer Noire n'a toujours pas fourni de preuves certaines d'une religion ou d'un culte iraniens, malgré des recherches intensives⁴¹. Il nous est encore demandé d'admettre l'existence de cet hypothétique panthéon iranien du Bosphore sur la seule foi d'interprétations ingénieuses de sources visuelles et d'étymologies de valeur douteuse. Le problème principal des interprétations iranisantes dans le style de celle de Rostovtseff est moins leur nature invérifiable que leur incapacité à ouvrir des perspectives historiques, ce que confirme bien la manière dont sont généralement interprétées les représentations de femmes sur les monuments officiels du Bosphore Cimmérien. Dans le sillage de Rostovtseff, la plupart des commentateurs modernes ont voulu voir dans ces monuments des scènes de « communion », comme sur l'ornement de coiffure de Karagodeouachkh avec sa

38. R. L. Gordon, « Franz Cumont and the doctrines of Mithraism ».

39. M. J. Vermaseren, « Mithras in der Römerzeit » ; R. Merkelbach, *Mithras*, p. 153-161 ; M. Clauss, *Mithras*.

40. H. Heinen, « La tradition mithridatique des rois du Bosphore ».

41. Les (rares) témoignages sûrs de la pratique du culte de Mithra dans les régions du littoral nord de la mer Noire sont à mettre en relation avec la présence militaire romaine, ainsi qu'il ressort clairement de l'étude de W. D. Blawatsky et G. A. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire*.

prétendue déesse-Mère indigène⁴². Or en l'absence de tout attribut iconographique, il est pratiquement impossible de distinguer les figurations de déesses de celles des servantes de leur culte ou de leurs adoratrices, qui adoptaient sciemment un style inspiré de celui de leurs déesses protectrices, autant dans la vie que dans les représentations artistiques⁴³. Inversement, les dieux étaient imaginés se mettre en procession comme le font les êtres humains⁴⁴. Dans notre corpus iconographique, les identifications conventionnelles de la divinité barbare et du matriarcat se fondent sur des conclusions négatives plutôt que sur des comparaisons, et sur l'idée préconçue que tout ce qui n'entre pas dans nos conceptions traditionnelles, essentiellement littéraires, de la civilisation grecque, est forcément le produit d'une influence extérieure provenant d'une obscure aire culturelle eurasiatique.

Les tenants de cette herméneutique intellectualiste n'ignorent pas la faiblesse de leurs assertions, si l'on en juge d'après les ressources d'imagination mises à contribution pour régler le problème de l'absence de signifiants iconographiques. Sur l'ornement de coiffure de Karagodeouachkh, la figure frontale à la pointe de la plaque est supposée tenir une corne d'abondance, ce par quoi la scène se trouverait élevée assurément au niveau de la mythologie⁴⁵. Il n'existe pas, dans le Bosphore Cimmérien classique, d'autres représentations iconographiques qui corroboreraient cet usage local de la corne d'abondance comme attribut, religieux ou autre. En outre, les cornes d'abondance classiques, associées le plus souvent à Hadès, Héraclès, Palaemon ou Zeus, ne ressemblent en rien à ces rides parallèles qui ici traversent horizontalement la taille du personnage⁴⁶. Dans le registre médian, la figure en position frontale sur un bige a été identifiée comme une divinité solaire, à l'aide de comparaisons

42. Yu. Ustinova (*The supreme Gods of the Bosporan kingdom*, p. 113-128) donne un aperçu accessible, avec bibliographie, du débat sur cette question après Rostovtseff.

43. U. Kron, « Priesthoods, dedications and euergetism », p. 147 ; S. Dillon, « Portraits of women in the early Hellenistic period ».

44. E. Simon, *Opfernde Götter* ; N. Himmelmann, *Alltag der Götter* ; J. B. Connelly, *Portrait of a priestess*, p. 104-115.

45. S. S. Bessonova, *Religioznye predstavlenija skifov*, p. 107 ; Yu. Ustinova, *The supreme Gods of the Bosporan kingdom*, p. 123.

46. Cf. l'article « Cornucopia », in Ch. Daremberg, M. E. Saglio, M. E. Pottier (éds), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1887, I.2, p. 1514-1517 ; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, s.v. « Hades », « Herakles », « Palaimos/Melikertes », « Plouton », « Zeus ».

avec les représentations traditionnelles d'Apollon et d'Hélios⁴⁷. Il est bien vrai que dans la deuxième moitié du V^e s. av. J.-C., les chars en vue frontale paraissent avoir été considérés comme particulièrement appropriés pour des épiphanies d'Arès, d'Hélios ou de Nikè, par opposition avec la fréquence que le sujet avait connue précédemment dans la peinture de vases à figures noires, tant pour des scènes de la vie quotidienne que pour des scènes mythologiques⁴⁸. Mais ce déplacement est plutôt à mettre en rapport avec la disparition du banquet en tant qu'occasion principale d'utiliser de la poterie peinte. Le choix de la frontalité était un choix plus narratologique qu'iconographique, avec pour but de faire passer le spectateur du rôle d'observateur passif d'un récit qui se déroule à celui de participant actif d'un évènement, l'obligeant à achever le récit et donc à en déterminer l'issue⁴⁹.

Dans la culture visuelle de l'Antiquité, les dieux étaient fondamentalement présents, pareils à des mortels, lors des évènements périodiques de la vie publique et privée. Etant donné cette correspondance essentielle, il est évidemment erroné de vouloir donner à des scènes comme celles qui figurent sur l'ornement de coiffure de Karagodeouachkh, une interprétation recourant à la théologie plutôt qu'aux actions et aux intérêts des hommes. Les scènes qui occupent les trois registres, en tant que représentations d'occupations sociales, peuvent être abordées comme une unité iconographique exprimant le pouvoir que les femmes, dans le Bosphore Cimmérien, pouvaient exercer en qualité d'intermédiaires entre les dieux et les mortels. La figure du haut a la main droite levée en geste de prière et son himation étiré diagonalement forme un drapé typique du costume des prêtresses, lesquelles, le temps de l'accomplissement des actes rituels, s'affranchissaient des contraintes vestimentaires imposées aux femmes dans la Grèce classique⁵⁰. Les déplacements en char font partie intégrante des processions, quoique probablement davantage dans la vie que dans les représentations artistiques, où le cortège solennel est

47. Yu. Ustinova, *The supreme Gods of the Bosporan kingdom*, p. 124.

48. Voir les listes de G. Hafner, *Viergespanne in Vorderansicht*, p. 3-13 et 61 sq.

49. C. Marconi, *Temple decoration and cultural identity in the archaic Greek world*, p. 214-222; R. Osborne, « The narratology and theology of architectural sculpture, or What you can do with a chariot but can't do with a satyr on a Greek temple », p. 6-9.

50. Cf. « Prayer », in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, Basel/Los Angeles, 2005, III, p. 105-141.

habituellement montré après l'arrivée au sanctuaire⁵¹. Les chars sont plus courants dans les représentations de processions privées, nuptiales notamment, où le bige a pour fonction de symboliser un statut et une position hiérarchique parmi les participants⁵². Indépendamment de la question de savoir si les trois scènes représentent la même figure, elles transportent un personnage social en sa qualité sacerdotale à travers une succession de trois activités qui définissent chacune un rôle : une procession, une prière ou un sacrifice, et un banquet. Si ces images avaient une signification pour les contemporains qui les regardaient, alors les scènes devaient entrer en résonance avec la réalité des cultes pratiqués dans le Bosphore Cimmérien à l'époque classique. L'ornement de coiffure de Karagodeouachkh nous montre que la pratique du culte y pouvait aussi impliquer un déplacement vers des régions limitrophes en dehors de la cité, vers des lieux propres à la célébration de rites de passage ou d'initiation. L'absence d'autel ou de temple clef – la marque qui permettrait de reconnaître une prêtresse de cultes civiques – s'accorde avec celle de toute élaboration architecturale et avec la distance qui sépare la scène de la cité et des sacrifices sanglants qui s'y donnaient dans les sanctuaires. La nature « foraine » de ce culte est confirmée encore par l'absence de mobilier de banquet et par les coupes apodes que tiennent les personnages dans le registre inférieur⁵³.

Les monuments officiels du Bosphore Cimmérien offrent de nombreux parallèles qui illustrent le lien entre les femmes et les cultes privés du genre de celui figuré sur l'ornement de coiffure. La dédicace bien connue de la reine Komosaryé, épouse du souverain Pairisadès I^{er} (344/343-

51. Cf. *Syll.*³ 86, 421/420 av. J.-C. : des chars ne peuvent s'approcher du sanctuaire d'Eleusis à cause d'un pont sur le Rheitos, intentionnellement bâti trop étroit pour permettre le franchissement avec des véhicules ; cf. Hérodote I.31 : la prêtresse d'Héra (et mère de Cléobis et Biton) est menée à un sanctuaire rural sur un char que, faute de bœufs disponibles à temps, ses deux fils traînent eux-mêmes ; Pausanias VII.18.12 : une vierge officiant comme prêtresse d'Artémis à Patras, montée sur un char traîné par un cerf ; Ménandre, *Hypobolimaios* [ou *Agroikos*], fr. 384 [C. Austin, R. Kassel (eds), *Poetae comici Graeci*, VI.2] : la mère de l'amante du protagoniste l'observe depuis un char dans la procession des Petites Panathénées à travers l'Agora.

52. H. Laxander, *Individuum und Gemeinschaft im Fest*, p. 61-63.

53. La position assise de la figure centrale ne contredit pas cette impression. Le thème de la boisson partagée entre femmes assises à l'extérieur apparaît sur un lécythe à figures noires de la fin du VI^e s. av. J.-C., du Musée des antiquités et Collection Ludwig à Bâle (BS 1447) ; cf. J. B. Connelly, *Portrait of a priestess*, p. 190-192.

311/310 av. J.-C.), fournit une correspondance instructive dans le domaine de l'épigraphie, comparable tant par le sujet représenté que par l'histoire des interprétations erronées qui en ont été faites⁵⁴. De même que l'ornement de coiffure de Karagodeouachkh (dépôt secondaire dans une sépulture masculine d'un kourgane), le monument de Komosaryé (dédié par « la fille de Gorgippos et l'épouse de Pairisadès ») définit le statut politique de la femme par rapport à son environnement masculin. De même que l'ornement de coiffure, le monument de Komosaryé (dédié « aux puissants dieux Sanergès et Astarà ») a été étudié d'un point de vue intellectualiste par des chercheurs modernes qui se sont focalisés sur les origines et « l'essence » culturelle des divinités nommées dans l'inscription⁵⁵. Vouloir invoquer une influence « étrangère » pour expliquer des noms à consonance non indigène dans le panthéon bosporan est une fausse voie. L'introduction de nouveaux cultes, dédiés parfois à des divinités aux noms exotiques, est une réalité intrinsèque bien connue de la religion ancienne⁵⁶. Certes, les Grecs les connaissaient comme des *xenikoi theoi*, mais les pratiques cultuelles et les notions, pour autant que nous puissions en juger, étaient de tradition grecque. De plus, les « dieux étrangers » n'étaient pas perçus comme un sous-groupe distinct au sein d'une catégorie plus large d'associations cultuelles non officielles et facultatives : c'est plutôt leur caractère inofficiel que leur prétendue extranéité qui était susceptible d'éveiller de la suspicion.

Conclure à la nécessité d'une influence iranienne sur les actes cultuels et la répartition des rôles entre les sexes sur l'ornement de coiffure de Karagodeouachkh, c'est se laisser déformer par nos préjugés contemporains. La génération précédente de savants a transformé notre compréhension de la culture grecque à un point que Rostovtseff et ses contemporains n'auraient pu s'imaginer, précisément parce que la recherche s'intéresse maintenant à des sphères et à des participants à la vie antique qui jusqu'alors étaient regardés comme périphériques par rapport au « noyau » politique et économique de la cité. Considérer

54. CIRB 1015, seule mention épigraphique, dans tout le Bosphore Cimmérien classique, de divinités dont le nom n'est pas grec.

55. Par ex. Yu. Ustinova, *The supreme Gods of the Bosporan kingdom*, p. 52 : « Astarà pourrait être le nom local d'une divinité connue des Grecs sous celui d'Aphrodite *Urania*..., la grande déesse des Sindo-Méotes. »

56. R. Parker, *Athenian religion*, p. 158-163, 188-198, 214-217, 333-342 et *Polytheism and society at Athens*, p. 373 sq.

les femmes et l'organisation de la religion et de la maisonnée comme secondaires en regard des institutions étatiques, cela revient au mieux à reproduire les préférences de quelques textes antiques privilégiés, et au pire à introduire des catégories inadéquates conditionnées par notre situation contemporaine. Ce qui au premier regard paraît déroutant dans la culture du Bosphore Cimmérien, à savoir l'importance d'associations religieuses à caractère initiatique et privé, n'est que le reflet d'une mutation sociale endogène : la centralisation qui fit des cités autonomes un Etat territorial, la transformation de l'Etat et de l'économie publique en une maison royale et le ralliement correspondant, à savoir la transformation des magistratures civiques traditionnelles et des sacerdoce en un réseau de relations honorifiques et dynastiques

Nous ferions bien de reléguer le modèle iranisant de Rostovtseff dans le domaine des idées, au titre de brillante production de l'imagination historique des derniers temps de la Russie tsariste. Et si ce nouveau regard porté sur son œuvre dans une perspective historiographique peut donner l'impression de saper la réputation traditionnelle d'un vénérable maître de vérité, cette perte est plus que compensée par la possibilité ainsi créée de réévaluer son œuvre dans un contexte d'enquête susceptible d'être renouvelé – et d'y voir une source vive d'inspiration et un monument durable à son engagement personnel.

Caspar MEYER
Birkbeck College, Londres

Traduction de l'anglais de Laurent AUBERSON

BIBLIOGRAPHIE

- ALVAR EZQUERRA, Jaime, *Romanising oriental gods: myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Leiden, Brill, 2008.
- ANDREAU, Jean, « Antique, moderne et temps présent: la carrière et l'œuvre de Michel Ivanovič Rostovtseff (1870-1952) », in M. I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, Paris, R. Laffont, 1989, p. i-xlvi.
- AUSTIN, Colin, KASSEL, Rudolf (eds), *Poetae comici Graeci*, vol. VI.2, Berlin, De Gruyter, 1998.
- BELOCH, Karl J., *Griechische Geschichte*², Berlin/Leipzig, De Gruyter, 1912-1927.
- BESSONOVA, Svetlana Sergeevna, *Religioznye predstavlenija Skifov [Les conceptions religieuses des Scythes]*, Kiev, Naukova Dumka, 1983.
- BLAWATSKY, W[ladimir Dmitrievič], KOCHELENKO, G[ennadij Andreevič], *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire*, Leiden, Brill, 1966.
- BLOK, Josine H., *The early Amazons: modern and ancient perspectives on a persistent myth*, Leiden, Brill, 1995.
- BÖCKH, Augustus, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. II, Berlin, 1842.
- BONGARD-LEVIN, G[rigorij] M[aksimovič], « M. I. Rostovtzeff in England: a personal experience of west and east », in *Ancient Greeks west and east*, ed. by Gocha R. Tsetskhladze, Leiden, Brill, 1999, p. 1-45.
- , « E. H. Minns and M. I. Rostovtzeff: glimpses of a Scythian friendship », in *Scythians and Greeks: cultural interactions in Scythia, Athens and the early Roman empire*, ed. by David Braund, Exeter, University of Exeter Press, 2005, p. 13-32.
- BONGARD-LEVIN, G[rigorij] M[aksimovič], LITVINENKO, Jurij Nikolaevič (eds), *Parfjanskij vystrel [Le tir parthe]*, Moskva, Rosspen, 2003.
- BONGARD-LEVINE, Grégory [Maksimovič], BONNET, Corinne, LITVINENKO, Yuri N[ikolaevič], MARCONE, Arnaldo (éds),

- Mongolus Syrio salutem optimam dat: la correspondance entre Mikhaïl Rostovtzeff et Franz Cumont*, Paris, De Boccard, 2007 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 36).
- BORGEAUD, Philippe (éd.), *La mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève, Droz, 1999.
- BOWERSOCK, Glen W., « The south Russia of Rostovtzeff: between Leningrad and New Haven », in *M. Rostowzew, Skythien und der Bosporus, Band II. Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes*, hrsg. von Heinz Heinen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, p. 187-197.
- BRANDIS, Carl G., « Bosporos », in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 5 (1897), col. 757-789.
- BRAUND, David, KRYZHITSKIY, S[ergei] D[mitrievič] (eds), *Classical Olbia and the Scythian world from the sixth century BC to the second century AD*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- CLAUSS, Manfred, *Mithras: Kult und Mysterien*, München, Beck, 1990.
- CONNELLY, Joan B., *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- CUMONT, Franz, *The mysteries of Mithra*, New York, Dover Publications, 1956 (traduction).
- DÍAZ-ANDREU, Margarita, LUCY, Sam, BABIC, Stasa, EDWARDS, David N. (eds), *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, London, Routledge, 2005.
- DIETERICH, Albrecht, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903.
- DILLON, Sheila, « Portraits of women in the early Hellenistic period », in *Early Hellenistic portraiture: image, style, context*, ed. by Peter Schultz, Ralf von den Hoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 76-80.
- ENGELSTEIN, Laura, « Holy Russia in modern times: an essay on orthodoxy and cultural change », *Past and Present*, 173 (2001), p. 129-156.
- GERE, Cathy, *Knossos and the prophets of modernism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- GERSHENZON, Mikhaïl Osipovič (ed.), *Vekhi: landmarks*, trans. by Marshall S. Shatz, Judith E. Zimmerman, New York, M. E. Sharpe, 1994.
- GORDON, Richard L., « Franz Cumont and the doctrines of Mithraism », *Mithraic Studies*, 1 (1975), p. 215-248.

- GOSSMAN, Lionel, *Basel in the age of Burckhardt: a study in unseasonable ideas*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- GRAF, Fritz, «A history of scholarship on the tablets», in *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic gold tablets*, ed. by Fritz Graf, Sarah I. Johnston, London, Routledge, 2007, p. 50-65.
- GRAHAM, Loren, KANTOR, Jean-Michel, *Naming infinity: a true story of religious mysticism and mathematical creativity*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HAFNER, German, *Viergespanne in Vorderansicht: die repräsentative Darstellung der Quadriga in der griechischen und der späteren Kunst*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1938.
- HALL, Jonathan M., *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , «How “Greek” were the early western Greeks?», in *Greek identity in the western Mediterranean*, ed. by Kathryn Lomas, Leiden, Brill, 2004, p. 36-54.
- HEINEN, Heinz, «La tradition mithridatique des rois du Bosphore, de Rostovtzeff à l’historiographie soviétique», in *Michel Ivanovitch Rostovtzeff*, éd. par Jean Andreau, Wladimir Berelowitch, Bari, Edipuglia, 2008, p. 137-152.
- HIMMELMANN, Nikolaus, *Alltag der Götter*, Paderborn, F. Schöningh, 2003.
- HIND, John F. G., «The Bosporan kingdom», *Cambridge ancient history VI²: The fourth century B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 476-511.
- HUTTON, Ronald, «The Neolithic great goddess: a study in modern tradition», *Antiquity*, 71 (1997), p. 91-99.
- INSOLL, Timothy (ed.), *The archaeology of identities: a reader*, London, Routledge, 2007.
- KIPPENBERG, Hans G., *A la découverte de l’histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Paris, Salvator, 1999 (trad. de l’édition allemande de 1997).
- KRON, Uta, «Priesthoods, dedications and euergetism: what part did religion play in the political and social status of Greek women?», in *Religion and power in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, ed. by Pontus Hellström, Brita Alroth, Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 1996, p. 139-182.

- LACHMAN, Gary, *In search of P. D. Ouspensky: the genius in the shadow of Gurdjieff*, Wheaton IL, Quest Books, 2004.
- LAPPO-DANILEVSKIJ, Aleksandr [Sergeevič], MAL'MBERG Vladimir [Konstantinovič], *Drevnosti kurgana Karagodeuashkh [Antiquités du kourgane de Karagodeouachkh]. Materialy po Arkheologii Rossii*, 13 (1894).
- LAXANDER, Heike, *Individuum und Gemeinschaft im Fest: Untersuchungen zu attischen Darstellungen von Festgeschehen im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Chr.*, Münster, Scriptorium, 2000.
- LOISY, Alfred F., « The Christian mystery », *Hibbert Journal*, 10 (1911-1912), p. 48-62.
- LÜDEMANN, Gerd (Hrsg.), *Die « religionsgeschichtliche Schule »: Facetten eines theologischen Umbruchs*, Frankfurt, Peter Lang, 1996.
- MARCONI, Clemente, *Temple decoration and cultural identity in the archaic Greek world: the metopes of Selinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- MAZOUR, Anatole G., *Modern Russian historiography*, Westport CT/London, Greenwood Press, 1975 (rev. ed.).
- MERKELBACH, Reinhold, *Mithras*, Königstein, Hain, 1984.
- MEYER, Caspar, « Rostovtzeff and the classical origins of Eurasianism », *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité*, 9 (2009), p. 185-198.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, « J. G. Droysen entre les Grecs et les Juifs », in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 383-401.
- MORDVINTSEVA, Valentina [Ivanovna], « Phalerae of horse harnesses in votive depositions of the 2nd-1st century BC in the north Pontic region and the Sarmatian paradigm », in *Meetings of cultures in the Black Sea region: between conflict and coexistence*, ed. by Pia Guldager Bilde, Jane Hjarl Petersen, Aarhus, Aarhus University Press, 2008, p. 47-65 (Black Sea Studies 8).
- MORENO, Alfonso, *Feeding the democracy: the Athenian grain supply in the fifth and fourth centuries BC*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- MORGAN, Catherine, « The archaeology of ethnicity in the colonial world of the eighth to sixth centuries BC: approaches and prospects », in *Confini e frontiera nella grecità d'Occidente. Atti del trentasettesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 3-6 ottobre 1997*,

- Taranto, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 1999, vol. 1, p. 85-145.
- , «*Ethne, ethnicity and early Greek states, ca. 1200-480: an archaeological perspective*», in *Ancient perceptions of Greek ethnicity*, ed. by Irad Malkin, Cambridge MA/London, Harvard University Press, 2001, p. 75-112.
- NIESE, Benedictus, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, Teil I: *Geschichte Alexanders des Grossen und seiner Nachfolger und der Westhellenen bis zum Jahre 281 v. Chr.*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1893.
- NOCK, Arthur D., «Hellenistic mysteries and the Christian sacraments», in *Essays on religion and the ancient world*, ed. by Zeph Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. II, p. 791-820.
- OSBORNE, Robin, «The narratology and theology of architectural sculpture, or What you can do with a chariot but can't do with a satyr on a Greek temple», in *Structure, image, ornament: architectural sculpture in the Greek world*, ed. by Peter Schultz, Ralf von den Hoff, Oxford, Oxbow Books, 2009, p. 2-12.
- PARKER, Robert, *Athenian religion: a history*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , *Polytheism and society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- PAYEN, Pascal, «Les "religions orientales" au laboratoire de l'hellénisme: 1. Johann Gustav Droysen», *Archiv für Religionsgeschichte*, 8 (2006), p. 163-180.
- PFROMMER, Michael, *Untersuchungen zur Chronologie früh- und hochhellenistischen Goldschmucks*, Tübingen, Wasmuth, 1990 (Istanbuler Forschungen 37).
- READ, Christopher, *Religion, revolution and the Russian intelligentsia, 1900-1912: the «Vekhi» debate and its intellectual background*, London, The Macmillan Press, 1979.
- REITZENSTEIN, Richard, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner, 1904.
- ROSTOVCEV, Mikhail Ivanovič, «Predstavlenie o monarkhičeskoj vlasti v Skifii i na Bospore [«Représentation du pouvoir monarchique en Scythie et dans le Bosphore»]», *Izvestija Imperatorskoj Arkheologičeskoj Komissii*, 49 (1913), p. 1-62, 133-140.

- , *Èllinstvo i iranstvo na juge Rossii* [*Hellénisme et Iranisme en Russie méridionale*], Petrograd, Ogni, 1918.
- ROSTOVTZEFF, M[ikhail] [Ivanovič], *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, At the Clarendon Press, 1922.
- , «The origin of the Russian state on the Dnieper», *Annual Report of the American Historical Association*, 1920 (1925), p. 165-171.
- , «Der iranische Reitergott in Südrussland», in *M. Rostowzew, Skythien und der Bosphorus, Band II. Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes*, hrsg. von Heinz Heinen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, p. 153-168.
- SCHAPIRO, Leonard, «The Vekhi group and the mystique of revolution», *Slavonic and East European Review*, 34 (1955-1956), p. 56-76.
- SHAW, Brent D., «Under Russian eyes», *Journal of Roman Studies*, 82 (1992), p. 216-228.
- SHENNAN, Stephen (ed.), *Archaeological approaches to cultural identity*, London, Routledge, 1994.
- SIMON, Erika, *Opfernde Götter*, Berlin, Mann Verlag, 1953.
- SMITH, Jonathan Z., *Drudgery divine: on the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- STEINBERG, Mark D., COLEMAN, Heather J. (eds), *Sacred stories: religion and spirituality in modern Russia*, Bloomington IN, Indiana University Press, 2007.
- STERN, Ernst von, «Die griechische Kolonisation am Nordgestade des Schwarzen Meeres im Lichte archäologischer Forschung», *Klio*, 9 (1909), p. 139-152.
- , «Die politische und sociale Struktur der Griechencolonien am Nordufer des Schwarzmeergebietes», *Hermes*, 50 (1915), p. 161-224.
- STOCKING, George W. Jr., *Victorian anthropology*, New York/London, Free Press, 1987.
- USTINOVA, Yulia, *The supreme Gods of the Bosporan kingdom: celestial Aphrodite and the most high God*, Leiden, Brill, 1999.
- VERMASEREN, Maarten J., «Mithras in der Römerzeit», in *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, Brill, 1981, p. 96-120.
- VERNADSKY, George V., *Russian historiography: a history*, ed. by Sergei Pushkarev, Belmont MA, Nordland Publishing, 1978.

- VINOGRADOV, Juri G[ermanovič], «Die historische Entstehung der Poleis des nördlichen Schwarzmeergebietes im 5. Jahrhundert v. Chr.», *Chiron*, 10 (1980), p. 63-100.
- WES, Marinus A., «The Russian background of the young Michael Rostovtzeff», *Historia*, 37 (1988), p. 207-221.
- , *Michael Rostovtzeff, historian in exile: Russian roots in an American context*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.
- WESEL, Uwe, *Der Mythos vom Matriarchat: über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.
- WIENS, Devon H., «Mystery concepts in primitive Christianity and its environment», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 23.2 (1980), p. 1248-1284.
- ZUEV, V[adim] Ju[r'evič], «Der Schaffungsweg M. I. Rostovtzeffs. Zur Entstehung der "Untersuchung zur Geschichte Skythiens und des Bosporianischen Reiches"», in *M. Rostowzew, Skythien und der Bosporus, Band II. Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes*, hrsg. von Heinz Heinen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, p. 169-186.
- ZUEV, V[adim] Ju[r'evič], LEVINSKAJA, I[rina] A[lekseevna], «"Iranskij konnyj bog i Jug Rossii [Le dieu cavalier iranien et le sud de la Russie]" de Rostovtzeff», in *M. Rostowzew, Skythien und der Bosporus, Band II. Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes*, hrsg. von Heinz Heinen, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1993, p. 164-167.

Crédit iconographique

Fig. 1 :

D'après ROSTOVCEV, Mikhail Ivanovič, «Predstavlenie o monarkhičeskoj vlasti v Skifii i na Bospore [«Représentation du pouvoir monarchique en Scythie et dans le Bosphore»]», *Izvestija Imperatorskoj Arkheologičeskoj Komissii*, 49 (1913), pl. 2.