UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Thèse 2018

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions

Lozat, Mélanie

How to cite

LOZAT, Mélanie. Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions. Doctoral Thesis, 2018. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:109246

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:109246
Publication DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:109246

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Université de Genève Faculté des Lettres

Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions

Mélanie Lozat

Thèse préparée sous la direction de Philippe Borgeaud (Université de Genève) et de Francesca Prescendi Morresi (Université de Genève), en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat ès Lettres de l'Université de Genève.

Président du jury : Dominique Jaillard (Université de Genève).
Membres du jury : Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études), Vinciane Pirenne-Delforge (Collège de France).

Mais Strabon non contant avoir par maints labeurs
Defcouvert & cogneu le naturel & mœurs
Des peuples, des cantons, & nations eftranges,

Approchant de plus pres à la divinité,
De la terre & du ciel l'ordre & conformité
Nous defcrit, & des deux confere les meflanges.

André THEVET, *Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens*, Paris, Vefue I. Kervert et Guillaume Chaudière, 1584, p. 78.

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance va en premier lieu à mes directeurs de thèse pour leur bienveillance, leurs encouragements, leurs remarques judicieuses et leurs conseils avisés qui m'ont fait progresser tout au long de ces années. Francesca Prescendi pour avoir accepté, avec un enthousiasme qui ne s'est jamais tari, de suivre ce travail et Philippe Borgeaud, qui m'a guidée toutes ces années, pour le temps consacré aux discussions stimulantes autour de la thèse et des traductions de Strabon.

J'ai eu la chance de rencontrer durant mes études Alessandra Lukinovich qui a su me transmettre sa passion du grec ancien. Je la remercie chaleureusement pour son aide précieuse.

Grâce à un financement du Fonds National de recherche Suisse, j'ai eu l'opportunité de travailler au sein du projet Sinergia « Acteurs de la fabrique des savoirs et constructions de nouveaux champs disciplinaires », dans le groupe dirigé par Philippe Borgeaud. Il convient de souligner combien les membres de l'équipe Sinergia ainsi que ceux de l'Unité d'histoire des religions de l'Université de Genève ont joué un grand rôle dans l'avancée de mes recherches. Ma gratitude va en premier lieu à Francesco Massa pour sa relecture minutieuse, ses remarques pertinentes et les indications bibliographiques qu'il m'a fournies, et à Daniel Barbu, Philippe Matthey, Nicolas Meylan et Sara Petrella pour les échanges que nous avons eus tout au long de ces années et pour leurs remarques sans concession. Je tiens à remercier aussi Delphine Eggel, Doralice Fabiano pour ses conseils toujours judicieux, Anne-Caroline Rendu Loisel, Aurore Schwab, ainsi que Youri Volokhine et Dominique Jaillard. Ma reconnaissance s'adresse également à Pierre Sánchez pour sa disponibilité au début de ma recherche, mais aussi à Bérénice Jaccaz de l'Université de théologie avec qui j'ai eu la chance de travailler et à François Gauthier qui m'a donné l'opportunité d'enseigner à l'Université de Fribourg.

Il m'est agréable de remercier les professeurs et chercheurs qui ont consacré du temps à relire et commenter certaines parties de ce travail, qui m'ont fait bénéficier de leurs remarques lors de journées d'étude ou de colloques auxquels j'ai participé, ou qui

m'ont fait parvenir leurs recherches avant leur publication : je pense tout particulièrement à Nicole Belayche, Dan Dana, Marco V. García Quintela, Renée Koch Piettre, Didier Pralon ainsi qu'à Katherine Clarke, Christian Jacob et Pierre-Olivier Leroy.

L'aventure n'aurait pas été la même sans mes complices Marie Vandenbeusch et Ufuk. Je les remercie pour leur amitié et leur bienveillance.

Mes derniers mots de gratitude vont naturellement à ma famille, Christophe et mes amis, pour leurs encouragements et leur soutien indéfectible.

INTRODUCTION

Strabon est un témoin précieux, non seulement parce que son ouvrage contient des références d'œuvres géographiques aujourd'hui disparues, mais également parce qu'il donne à voir une image du monde tel qu'on se l'imaginait au tournant de notre ère. Dans la présente étude nous nous intéresserons au parcours de ce voyageur grec d'Asie Mineure dans un monde en construction, celui de l'empire romain. Il s'agira plus précisément de comprendre comment Strabon élabore un système non seulement géographique, mais aussi théologique, en fonction de ce qu'il a personnellement vu, mais aussi de ses présupposés et de la tradition héritée de ses prédécesseurs.

Dans les prolégomènes, Strabon explique que le but de son traité est de décrire les différentes régions du monde habité afin de guider les dirigeants de l'empire dans leurs campagnes. C'est pourquoi, il fournit les indications nécessaires pour prendre en main un pays (comme sa forme et ses dimensions, les particularités de son climat et de sa nature ainsi que les distances entre les principales villes), mais également des informations sur les règles coutumières des peuples rencontrés. S'il insiste à plusieurs reprises sur le fait que ce qui touche aux dieux relève plus de la philosophie que de la géographie, il énumère néanmoins un nombre considérable de pratiques religieuses. Connaître les coutumes matrimoniales et funéraires, mais aussi les manières de sacrifier et de communiquer avec les dieux permet, selon lui, de soumettre plus facilement les peuples à conquérir.

Outre quelques indications biographiques sur l'auteur, le premier chapitre « Prolégomènes » proposera une analyse des méthodes et enjeux de la géographie. Dans l'introduction de son ouvrage, Strabon revient sur certaines notions géographiques qu'il convient, selon lui, de connaître pour appréhender son traité. Il propose à ses lecteurs une représentation sommaire de l'univers, de la sphère céleste, de la terre, et détermine la place de l'œcoumène dans ce système. Ce premier cadre mis en place est un préambule indispensable car le tempérament des peuples dépend, entre autres, de leur situation géographique (ce que les Grecs appellent le κλίμα, c'est-à-dire la « latitude »). En introduction de sa description du monde, Strabon expose également la méthode

employée, à savoir l'autopsie et le principe de rectification, ainsi que les enjeux de la géographie. Par la multitude de connaissances qu'elle implique, la géographie est définie dès les premières lignes comme inhérente à la philosophie. Strabon légitime ainsi son entreprise et se présente ainsi comme étant également un philosophe, dans la lignée des grands érudits dont il se réclame.

Dans le second chapitre « Les confins du monde », nous aborderons la question de la construction de l'espace dans la *Géographie*. Nous nous intéresserons en premier lieu aux Stèles ou Colonnes d'Héraclès, qui symbolisent d'une part la séparation entre la mer Méditerranée, pensée comme un espace clos et civilisé, et le monde sauvage que représente l'océan, d'autre part l'entrée dans l'œcoumène. Non loin de l'emplacement supposé des Stèles, la limite de la terre est marquée par la quasi-rencontre de deux continents : l'Ibérie et la Maurétanie. Strabon choisit d'ouvrir sa description du monde par l'Ibérie car à son extrémité se situe le Promontoire sacré, qui correspond au point le plus occidental de l'Europe, et même de toute la terre habitée. Nous nous intéresserons en dernier lieu aux confins du monde pensés, encore à l'époque de Strabon, comme des territoires à part : les peuples qui les habitent oscillent entre sagesse et sauvagerie, comme l'illustreraient notamment leurs coutumes alimentaires et sacrificielles.

Le troisième chapitre, « Le triangle grec, romain et barbare » sera consacré à la manière dont Strabon construit une typologie du barbare. Nous étudierons les principaux critères (à savoir la langue, le genre et les coutumes) mis en œuvre par Strabon pour définir les « barbares », ces « autres » qu'il faut intégrer dans un monde placé désormais sous contrôle romain, comme en témoigne la propagande augustéenne qui tente de faire correspondre les bornes de l'œcoumène aux frontières de l'empire. Nous nous interrogerons également sur la manière dont Strabon, lui-même issu d'une province sous domination romaine depuis peu, définit la place du Romain dans un système à l'apparence binaire opposant les Grecs aux barbares. Par une série d'anecdotes, le géographe va montrer que les Romains sont tributaires des Grecs.

Au terme de cette enquête, le quatrième chapitre « La théologie de Strabon » portera sur la conception du divin et, pour reprendre les mots du Père Lafitau, sur le « système de religion » qui est au cœur de la *Géographie*. Nous nous interrogerons dans un premier temps sur la manière dont Strabon saisit les dieux et les déesses ainsi que la place accordée aux sanctuaires oraculaires. Dans un second temps, nous questionnerons les mythes car Strabon leur consacre une importante digression. Le mythe est présenté comme un instrument didactique ayant un noyau de vérité qu'il convient de retrouver,

mais aussi comme un outil qui, par les récits et les images qu'il véhicule, permet d'accéder à une pratique du divin. Enfin, nous étudierons l'excursus courétique dans lequel Strabon s'interroge sur l'assimilation entre les différents « serviteurs » (πρόπολοι) des dieux dans les cérémonies orgiaques et les mystères et construit un système théologique à partir de cette réflexion.

***

Pour comprendre les enjeux défendus par Strabon, ainsi que les présupposés auxquels l'auteur était soumis, il a paru nécessaire de faire l'inventaire et l'analyse des principaux concepts grecs utilisés (présentés, lorsqu'ils sont exhaustifs, sous forme de tableaux). Dans cette perspective, mais également pour éviter les problèmes de surinterprétation, la traduction des passages de Strabon, cités dans ce travail, sera la nôtre. Quant aux éditions du texte, nous avons privilégié celle parue aux Belles Lettres, notamment parce que François Lasserre – lorsqu'il s'agit de lui – a établi le texte d'après les manuscrits qu'il a consultés, et dans un second temps celle de Radt qui constitue la version la plus récente.

ÉDITIONS ET USAGES DE STRABON

La *Géographie* de Strabon est aujourd'hui une œuvre incontournable, éminemment connue, citée, et étudiée depuis des siècles. Même si le hasard, pour reprendre les mots d'Henry Bardon, « tient le premier rôle »[1] dans la transmission des textes, il convient néanmoins d'en chercher les traces au cours de l'histoire. Strabon compose son ouvrage géographique au premier siècle de notre ère, mais on ignore si l'œuvre a circulé dans les milieux savants puisque ni Pline l'Ancien, pourtant loquace sur ses prédécesseurs, ni

[1] Henry BARDON, *La littérature latine inconnue*, vol. 2, p. 320. Voir également Arnaldo MOMIGLIANO, entre autres « Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition », p. 72.

Pomponius Mela, ni Ptolémée ne la mentionnent[2]. Les tout débuts de la transmission de la *Géographie* relève de l'hypothèse. Les plus anciennes mentions que l'on recense datent des Ier et IIe siècles de notre ère : la *Géographie* est citée dans le *Lexique* de Pamphile, dans celui d'Harpocration et dans les *Deipnosophistes* d'Athénée[3]. On a également découvert en Égypte un papyrus, datant du IIe siècle, qui comporte des extraits des livres II, VII et IX[4]. Il faut cependant attendre le Ve siècle pour avoir d'autres citations de l'œuvre : dans deux scholies aux *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, chez Marcien d'Héraclée et dans l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate dit le scolastique (écrite entre 439 et 443)[5]. La *Géographie* aurait connu un regain d'intérêt vers la fin du Ve siècle et le début du VIe siècle comme le prouvent les nombreuses citations de l'œuvre que l'on trouve dans les *Ethniques* d'Étienne de Byzance[6]. Priscien de Lydie, Hésychios de Milet et Evagorios s'y réfèrent également[7]. C'est à cette époque que le plus ancien manuscrit, le palimpseste π, aurait été copié à Byzance[8]. Cependant, tous les manuscrits postérieurs à π et toutes les citations directes d'époque médiévale dérivent d'un autre archétype, nommé Ω et datant de la moitié du IXe siècle. Il s'agit d'une copie en minuscules d'un modèle oncial du Ve ou VIe siècle, qui aurait servi de modèle aux apographes de Photios et d'Aréthas[9]. À partir de ce moment, il est possible de suivre, en orient, l'histoire des manuscrits jusqu'à la Renaissance[10].

---

[2] Le nom de Strabon a circulé dans les milieux savants peu après sa mort, mais il est rattaché aux *Commentaires historiques* que l'auteur a composé avant son ouvrage géographique. Sur le sujet, *cf. infra*, « Les *Commentaires historiques* », pp. 30-32.

[3] François LASSERRE « Introduction », pp. XLIX-L ; Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp. 145 et 151. L'œuvre est connue et citée sous différents titres, à savoir γεωγραφικά, γεωγραφούμενα, et γεωγραφία.

[4] Raoul BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, p. 21 ; DANIELA DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, p. 145. Pour une recension des papyrus des IIe et IIIe siècles contenant des extraits de la *Géographie*, voir Roberto NICOLAI, « Textual Tradition and Textual Problems », p. 310.

[5] François LASSERRE « Introduction », p. L.

[6] On relève plus de trois cents mentions de Strabon ou de son œuvre dans les *Ethniques* D'ÉTIENNE DE BYZANCE sur le site du TLG.

[7] FRANÇOIS LASSERRE « Introduction », pp. LI-LII.

[8] *Cf.* Wolfgang ALY, *De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus vaticanis Vat. Gr. 2306 et 2061 a servatae sunt*. Voir également François LASSERRE « Introduction », pp. LI-LII ; Stephan RADT, « Prolegomena », pp. IX-X ; Pierre-Olivier LEROY, « Remarques sur l'épitomé *E* (Vat. gr. 482) et le manuscrit *F* (Vat. gr. 1329) de la *Géographie* de Strabon, et sur leur place dans le *stemma codicum* », et Benoît LAUDENBACH, « Notice », pp. LXXXVIII-CIII.

[9] François LASSERRE « Introduction », p. LII.

[10] *Ibid.*, p LXIII. Voir aussi François LASSERRE, « Étude sur les extraits médiévaux de Strabon [Suivie d'un traité inédit de Michel Psellus] » ; Roberto NICOLAI, « Textual Tradition and Textual Problems ».

En occident, la *Géographie* de Strabon n'échappe pas à la traque des manuscrits antiques, qui s'inscrit dans un contexte plus large, celui de la redécouverte de la langue grecque[11]. Dès le début du XVe siècle, plusieurs copies de l'œuvre circulent dans les milieux savants italiens. Ainsi, des humanistes tels que Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo, le Cardinal Bessarion, le Cardinal Ruthenus, et Ciriaco de Pizzicolli (Cyriaque d'Ancône), possèdent leur propre codex[12]. L'humaniste byzantin Georges Gémiste dit Pléthon se rend à Florence, en 1439, pour participer à un concile. À cette occasion, il rencontre le célèbre savant Paolo Toscanelli[13] (qui aurait entretenu une correspondance avec Christophe Colomb). À la suite de leurs discussions sur des questions géographiques, Pléthon compose un essai critique intitulé *Correction de certaines erreurs faites par Strabon*[14]. En 1453, le Pape Nicolas V commandite une traduction en latin de la *Géographie*. Guarino de Vérone est chargé de traduire les livres I à X, et Gregorio Tifernate les livres XI à XVII[15]. La mort du Pape, en 1455, interrompt les travaux. Guarino trouve un nouveau commanditaire en la personne de Jacopo Antonio Marcello qui achèvera, en 1458, la traduction entreprise quelques années plus tôt. L'ouvrage, probablement enluminé par Giovanni Bellini, sera offert à René d'Anjou[16]. Dès lors des reproductions circuleront. En 1469, paraît la première édition du texte latin, connue sous le titre *Strabonis Geographiae libri XVII*[17].

---

[11] De manière générale, on renverra aux études d'Anthony GRAFTON, notamment *Defenders of the Text : The Traditions of Scholarship in the Age of Science, 1450-1800* et *Commerce with the Classics : Ancient Books and Renaissance Readers*. Voir également Pascal BOULHOL, *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale VIe-XVe s*, part. le chapitre « L'éveil tardif de l'étude du grec à la fin du XVe siècle », pp. 119-129.

[12] Sur l'histoire de ces codices et leur transmission, *cf.* Aubrey DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's* Geography, pp. 101-130 ; et récemment Patrick GAUTIER DALCHÉ, « Strabo's Reception in the West (Fifteenth-Sixteenth Centuries) », p. 368. Pour une recension des éditions et traductions de la *Géographie* entre 1469 et 1978, se référer à l'ouvrage de Anna Maria BIRASCHI, *et al.* (a cura di), *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978*. Voir également le site internet de Sarah Pothecary à l'adresse suivante : [http://www.strabo.ca/].

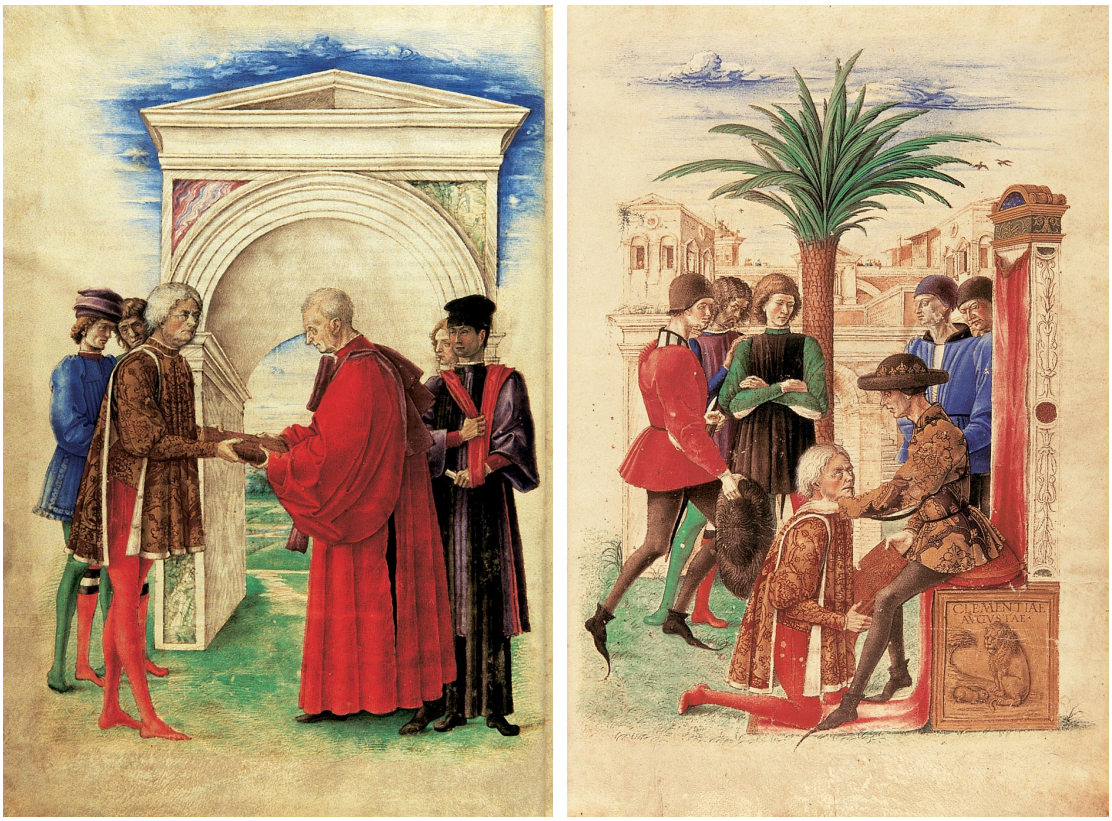
[13] Aubrey DILLER, « A geographical treatise by Pletho », p. 447.

[14] Milton V. ANASTOS, « Pletho, Strabo and Columbus », pp. 7-8 ; François LASSERRE, « Étude sur les extraits médiévaux de Strabon [Suivie d'un traité inédit de Michel Psellus] », pp. 42-45 ; Brigitte TAMBRUN, *Pléthon. Le retour de Platon*, p. 44. Pour l'édition du texte, *cf.* Aubrey DILLER, « A geographical treatrise by Pletho ».

[15] Patrick GAUTIER DALCHÉ (« Strabo's Reception in the West (Fifteenth-Sixteenth Centuries) », p. 369) a montré qu'il reste des zones d'ombres sur l'histoire de cette traduction, au sujet du rôle des protagonistes.

[16] Florence BOUCHET, « Les Arts et les Lettres en Provence au temps du roi René » ; Patrick GAUTIER DALCHÉ, « Strabo's Reception in the West (Fifteenth-Sixteenth Centuries) », p. 371.

[17] *Strabonis Geographiae libri XVII*, Rome, C. Sweynheim et A. Pannartz [1469].



Ill. 1 a et b : Enluminure attribuée à Giovanni Bellini représentant Guarino de Vérone remettant sa traduction de Strabon à Jacopo Antonio Marcello (à gauche), et Jacopo Antonio Marcello remettant la *Géographie* à René d'Anjou (à droite). MS 77, folio 3v et 4r. Détrempe sur parchemin, 37x25cm, 1459, Albi, Médiathèque Pierre-Amalric.

L'époque est marquée par les découvertes de nouveaux espaces et de nouvelles routes commerciales. Dans ce contexte, les géographes, cosmographes et navigateurs se sont interrogés sur la possibilité de contourner le continent africain, se référant soit à Strabon qui défendait la théorie de l'insularité du monde habité, soit à Ptolémée qui niait quant à lui toute possibilité de circumnavigation de l'Afrique[18]. Dans ses *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, rédigés entre 1462 et 1464, Pie II débat de cette question et réfute la conception ptolémaïque, lui préférant celle de Strabon[19]. La *Géographie* aurait même été une des sources utilisées par Christophe Colomb, à en croire son fils Fernand qui, dans l'*Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb* raconte comment son père était persuadé, se basant notamment sur un passage du livre XV de Strabon, qu'il existait des terres encore inexplorées à

[18] STRABON, *Géographie* I, 2, 31 et PTOLÉMÉE, *Géographie* IV, 8, 1-3.

[19] Germaine AUJAC, « La science grecque revisitée aux entours de la révolution », p. 239, n. 58-59.

l'extrémité orientale de l'Inde[20]. C'est pourquoi, fut présentée au roi d'Angleterre Henri VIII

> une mappemonde sur laquelle étaient indiquées les terres que l'Amiral se proposoit de découvrir [à savoir les Indes]. Une inscription en vers latin, plus curieux qu'élégants, placée au-dessous de la carte disait que l'existence de ces terres avait été affirmée par Strabon, Ptolémée, Pline, Isidore et beaucoup d'autres.[21]

Que Christophe Colomb se soit servi du géographe comme d'une référence utile pour convaincre les magistrats et justifier son excursion (la navigation vers l'Inde depuis l'occident et l'existence d'autres mondes), ou que son fils s'y réfère pour éviter toute allégation d'un voyage non préparé, cette mention de Strabon prouve qu'il faisait, déjà à cette époque, figure d'autorité. Strabon devient alors une référence pour nombre de géographes, de cosmographes et de voyageurs tels que Sebastian Münster et André Thevet, qui le citent explicitement dans leur ouvrage. La *Géographie* devient alors un ouvrage essentiel dans la fabrique des savoirs.

En 1516, l'*editio princeps* de la *Géographie* est publiée à Venise par l'imprimerie des Alde[22]. Quelques années plus tard, en 1549, l'imprimeur bâlois Heinrich Petri commandite une nouvelle édition du texte grec, que l'on doit à Marcus Hopper. Heinrich Petri est également connu pour avoir imprimé en 1544 la *Cosmographia universalis* de son beau-frère, Sebastian Münster[23]. L'ouvrage connaît un grand succès : il est réimprimé plusieurs fois et traduit en anglais, en italien et en français[24]. En 1562,

---

[20] Fernand COLOMB, *Histoire de ma vie et des découvertes de Christophe Colomb*, chap. VI. À ce sujet, voir Mélanie LOZAT, « Strabon et l'Ibérie : réflexions sur l'identité barbare dans la *Géographie* », pp. 164-166.

[21] Fernand COLOMB, *Histoire de ma vie et des découvertes de Christophe Colomb*, chap. VII.

[22] Στράβων. Περὶ γεωγραφίας. *Strabo. De situ orbis*, Venise, Alde, 1516.

[23] Pour la biographie de l'auteur, se référer à la notice de Frank LESTRINGANT « Münster (Sebastian », pp. 571-574 et à l'introduction de Matthew MCLEAN, *The Cosmographia of Sebastian Münster : Describing the World in the Reformation*, pp. 5-44.

[24] Münster, par ailleurs connu pour avoir édité en latin la *Géographie* de Ptolémée, propose dans son ouvrage richement illustré de gravures, une description des régions de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et du continent nouvellement découvert, l'Amérique. En 1575, François de Belleforest, le rival d'André Thevet, traduit et adapte la *Cosmographia universalis* de Münster, qui sera publiée sous le nom de *La Cosmographie Universelle de tout le monde* parue à Paris, chez Michel Sonnius et Nicolas Chesneau. C'est également en 1575 que sort la *Cosmographie universelle* d'André Thevet. Pour comprendre les enjeux et les visées différentes de ces deux cosmographies et la rivalité entre ces deux protagonistes, voir Frank LESTRINGANT, *André Thevet, cosmographe des derniers valois*, part. pp. 189-231 et Frédéric TINGUELY, « Le vertige cosmographique à la Renaissance ». En 1584, André Thevet sort un ouvrage intitulé *Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens* dans lequel il consacre quelques pages au géographe d'Amasée.

la *Géographie* de Strabon est traduite en italien par Alfonso Buonacciuoli[25]. En 1571, Petri fait appel à Wilhelm Xylander pour réaliser une nouvelle traduction latine[26]. Quelques années plus tard, le célèbre savant genevois Isaac Casaubon, jugeant les éditions précédentes imparfaites, décide d'en offrir une nouvelle. Éditer Strabon était pour Casaubon un projet de longue date. Cette édition est notamment rendue possible grâce aux manuscrits collationnés et prêtés par son beau-père, l'imprimeur Henri Estienne, exilé à Genève[27]. Malgré les déboires et malheurs personnels qui touchent Casaubon (il se trouve sans emploi durant une année et est touché par le deuil)[28], le texte grec de la *Géographie* de Strabon, accompagné de la traduction latine de Xylander, est publié à Genève en 1587, puis à Paris en 1620 sous son seul titre latin[29]. La seconde édition est précédée d'un poème en latin dont l'auteur n'est autre que son maître et ami Théodore de Bèze[30]. Casaubon participe à la renommée de Strabon et à la diffusion de la *Géographie*, dont la lecture permettrait d'éclairer certains passages de la Bible[31].

Il faudra attendre plusieurs siècles pour que les premières traductions allemande, française et espagnole voient le jour. C'est entre 1775 et 1777 que paraît la première traduction allemande de la *Géographie*, que l'on doit à Abraham J. Penzel. Quant à la traduction française, due à l'initiative de Bonaparte au retour de son expédition en Égypte[32], elle est l'œuvre des hellénistes Antoine-Jean Letronne et Adamantios Coray, ainsi que du conservateur des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, François-Jean-Gabriel de La Porte du Theil, et du géographe Pascal-François-Joseph Gosselin.

---

[25] Alfonso BUONACCIUOLI, *La prima parte della* Geografia *di Strabone, di greco tradotta in volgare itialo da M. Alfonso Buonacciuoli*, (1562) et *La seconda parte della* Geografia *di Strabone, di greco tradotta in volgare itialo da M. Alfonso Buonacciuoli* (1565).

[26] Wilhelm XYLANDER, *Strabonis ... Geographicarum commentarii libris XVII, latini facti Guilielmo Xylandro.*

[27] Hélène PARENTY, *Isaac Casaubon helléniste*, p. 57.

[28] *Ibid.*, pp. 59-60.

[29] Isaac CASAUBON, Στράβωνος Γεωγραφικῶν βίβλοι ιξ΄. *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII* en 1587 et *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII* en 1620. Comme le montre Hélène Parenty, Casaubon vise clairement à privilégier le latin dans son ouvrage, lui permettant ainsi de toucher un public plus large. *Cf.* Hélène PARENTY, *Isaac Casaubon helléniste*, p. 58.

[30] Sur Casaubon, se référer de manière générale à Anthony GRAFTON, *« I have always loved the holy tongue » : Isaac Casaubon, the Jews and an Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship.* Voir également Olivier REVERDIN, « Isaac Casaubon et Genève : 1596-1614 ». Sur son lien avec Théodore de Bèze, voir Matteo CAMPAGNOLO, « Entre Théodore de Bèze et Érasme de Rotterdam : Isaac Casaubon ».

[31] Voir Sundar HENNY, « Caught in the Crossfire of Early Modern Controversy : Strabo on Moses and His Corrupt Successors ».

[32] Comme le remarque Youri VOLOKHINE (« La bibliothèque de voyage de Napoléon Bonaparte », p. 149) il est étonnant que la *Géographie* de Strabon ne figure sur la liste des ouvrages emportés par Bonaparte en Égypte.

L'ensemble de la *Géographie* est réparti en cinq volumes, parus entre 1805 et 1819, et comportant, outre la traduction française du texte, des éclaircissements grammaticaux, des notes critiques et des observations plus générales, le plus souvent géographiques. En 1833, le philologue et théologien allemand, Gustav Kramer, se rend à Rome et étudie, à la bibliothèque Barberini et à la bibliothèque du Vatican, les manuscrits de Strabon[33]. Il propose entre 1844 et 1852 une édition en trois volumes de la *Géographie*, qui sera reprise et corrigée par August Meineke[34]. En 1853, paraît une nouvelle édition du texte grec (avec traduction latine) que l'on doit à Karl Müller et Jean-Frédéric Dübner[35]. Entre 1854 et 1857, l'œuvre de Strabon est traduite pour la première fois en anglais par Hans C. Halmiton et William Falconer. Parallèlement, en France, le géographe Amédée Tardieu décide d'entreprendre un projet de grande envergure, à savoir réaliser un commentaire géographique et historique du traité de Strabon. En prologue de la traduction qui paraît en 1867, et pour laquelle il obtiendra en 1880 le Prix Langlois, il explique que :

> la meilleure préparation à une entreprise de cette nature était une traduction nouvelle faite avec autant de soin que pourrait l'être la traduction de l'un des chefs-d'œuvre classiques. Notre traduction, n'est donc, on le voit, dans notre pensée, que le commencement d'un travail de très longue haleine, dont nous ne pouvons encore indiquer au juste ni la forme ni les dimensions. Telle qu'elle est pourtant, la nouvelle traduction de Strabon pourra former un tout complet. [36]

De ce vaste projet, il ne reste que la traduction – souvent fantasque – du texte de Strabon. Celle-ci est éditée en trois volumes suivant le modèle de l'édition grecque de Meineke afin de faciliter la comparaison. Quelques décennies plus tard, plus précisément à partir de 1917, une nouvelle traduction anglaise de la *Géographie* paraît dans la collection « The Loeb Classical Library ». Cette traduction, qui a été rééditée plusieurs fois, est l'œuvre d'Horace L. Jones. Peu de temps après, Wolfgang Aly

---

[33] En 1844, le conservateur de la Bibliothèque du Vatican, le cardinal Angelo Mai, acquiert un codex contenant un Pentateuque du XIe siècle, qui se révèle être un palimpseste de la *Géographie* de Strabon. Voir Aubrey DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's* Geography, p. 19 ; Sundar HENNY, « Caught in the Crossfire of Early Modern Controversy : Strabo on Moses and His Corrupt Successors », p. 35.

[34] Cette édition est celle utilisée par le site internet perseus : [http://www.perseus.tufts.edu]. L'édition est accompagnée d'une préface dans laquelle l'auteur étudie la tradition manuscrite de l'œuvre de Strabon.

[35] Karl MÜLLER & Jean-Frédéric DÜBNER, *Strabonis Geographica. Graece cum versione [Xylandri] reficta*.

[36] « L'avertissement du traducteur », in Amédée TARDIEU, *Géographie de Strabon*, t. I, pp. VII-VIII.

découvre un palimpseste de Strabon. Il s'agit du plus ancien témoin qui nous soit parvenu[37]. Pendant près de trente ans, Aly travaille à une nouvelle édition du texte (publiée à Bonn dans la collection « Antiquitas. Reihe 1, Abhandlungen zur alten Geschichte ») qui deviendra une référence[38]. C'est sur cette nouvelle édition, qu'il commente et corrige en allant voir les manuscrits de ses propres yeux, que François Lasserre établit sa propre version du texte ainsi qu'une traduction française des livres III à VI de la *Géographie*, parues aux Belles Lettres en 1966 et 1967. Spécialiste de la musique antique comme en témoigne l'édition du traité *Sur la musique* du pseudo-Plutarque, précédé d'un chapitre sur l'histoire de l'éducation musicale (paru en 1954), l'helléniste lausannois éditera et traduira en 1971 le livre X dans lequel Strabon traite de la musique et de son rôle dans l'éducation. Suivront les éditions et traductions des livres XI et XII, publiées en 1975 et 1981. François Lasserre sera rejoint dans cette entreprise par une spécialiste de la géographie antique Germaine Aujac et l'helléniste Raoul Baladié : ainsi paraissent, toujours aux Belles Lettres, entre 1969 et 1989 l'édition et la traduction des livres I et II (accompagnées d'une notice de François Lasserre), et des livres VII à XII. La traduction italienne des livres III à VI, VIII et XI, aux éditions BUR, et la traduction espagnole des livres V, VI, XV, XVI, et XVII que l'on doit à Nicola Biffi ont vu le jour ces dernières décennies. En 1997, paraît aux éditions Nil le bel ouvrage sur le livre XVII, que l'on doit à Pascal Charvet (pour la traduction) et à Jean Yoyotte[39] (pour les commentaires), intitulé *Le voyage en Égypte : un regard romain*. Il convient enfin de mentionner la nouvelle édition de la *Géographie*, accompagnée d'une traduction allemande et des commentaires des livres I à XVII, entreprise entre 2002 et 2011 par le professeur Stefan Radt[40] ; la traduction espagnole du livre III accompagnée de riches études sur l'Ibérie ; une nouvelle traduction française du livre IV que l'on doit à Patrick Thollard, la traduction anglaise de Duane W. Roller parue en 2014 (aux éditions Cambridge University Press) ; et, après une longue interruption, la parution aux Belles Lettres en 2014 et 2015 des deux tomes du livre XVII sur l'Égypte et l'Éthiopie et, en 2016, du livre XV sur l'Inde que l'on doit

[37] Wolfgang ALY, *De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus vaticanis Vat. Gr. 2306 et 2061 a servatae sunt*.

[38] Wolfgang ALY, *Strabonis geographica. Bd. 4*, entre 1957 et 1972.

[39] Jean Yoyotte fut directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études, section religieuse pour l'Égypte ancienne de 1964 à 1991. Strabon est un témoin privilégié de l'Égypte à l'époque impériale, d'autant plus qu'il s'est rendu sur place.

[40] Stefan RADT, *Strabons Geographika*, 10 vols., parus entre 2002 et 2011.

respectivement à Benoît Laudenbach et Pierre-Olivier Leroy suite à leurs recherches doctorales[41].

Ce survol de la transmission de la *Géographie* de Strabon montre finalement que celle-ci fut largement disponible. L'intérêt que le texte a suscité, aux diverses époques, peut en partie s'expliquer par les enjeux idéologiques qu'il représentait. Grâce à son approche mathématique (surtout dans les prolégomènes), descriptive et historique, la *Géographie* peut être considérée comme un outil indispensable au voyageur souhaitant découvrir le monde, ou encore comme un catalogue des coutumes païennes. Elle permet non seulement de comparer les croyances antiques à celles des modernes, mais aussi d'expliquer, de confirmer, ou d'infirmer certains passages des textes bibliques. L'enjeu d'un tel traité peut également être politique : il s'agit de dresser une carte détaillée des terres à conquérir. On ne s'étonne guère d'ailleurs que la première traduction française de l'œuvre soit due à l'initiative de Napoléon Bonaparte. Strabon connaît par la suite le même sort qu'un Diodore ou qu'un Pausanias. Il est relégué, par certains érudits, au rang d'écrivain « mineur », de langue médiocre, mêlant mythe et histoire, et son ouvrage considéré comme une vulgaire compilation, dont le seul intérêt est de réunir des extraits et citations des œuvres perdues d'Ératosthène, d'Artémidore, et de Posidonios[42]. Malgré tout, la *Géographie* et son auteur intéresseront quelques philologues et hellénistes[43]. Citons, parmi ces travaux, quelques-unes des monographies les plus connues : en premier lieu l'ouvrage écrit en latin *De Strabonis Geographi Vita* de Joseph Hasenmüller (1863) et l'*Examen de la géographie de Strabon. Étude de la méthode et des sources* que l'on doit à Marcel Dubois (1891) ; mais aussi *Strabon et la science de son temps* de Germaine Aujac (1966), *Strabo over Landen* d'Edward Ch. L. van der Vliet (1977) et les deux volumes *Strabone. Contributi allo studio della personalita e dell'opera* (1984 et 1986) que l'on doit respectivement à Gianfroco Maddoli et Francesco Prontera. Ces dernières décennies de nombreuses publications sur Strabon ont vu le jour, notamment *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia* de Johannes Engels (1999) ; *Strabo of*

---

[41] Benoît LAUDENBACH est l'auteur d'une thèse intitulée *Mondes nilotique et libyque : Strabon, Géographie, XVII* soutenue en 2012 (sous la direction de Jean Gascou) et Pierre-Olivier LEROY a soutenu, la même année, sa thèse, intitulée *Du Gange au Tigre : édition, traduction et commentaire du livre XV de la* Géographie *de Strabon* (sous la direction de Didier Marcotte).

[42] Ernst HONIGMANN, *s.v.* « Strabon » ; Ronald SYME, *Anatolica. Studies in Strabon*, p. 361. Selon l'auteur, la *Géographie* n'est pas vraiment une compilation, mais plutôt une copie fait à la va vite.

[43] Il serait vain ici de citer tous les articles sur Strabon et son œuvre. Sur le sujet, se référer à l'ouvrage de Anna Maria BIRASCHI, *et al.* (a cura di), *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978.*

Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome de Daniela Dueck (2000) ; *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia* édité par Daniela Dueck, Hugh Lindsay et Sarah Pothecary (2005) ; et récemment le *Routledge Companion to Strabo* édité sous la direction de Daniela Dueck (2017)[44].

STRABON ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'ouvrage de Strabon constitue un chapitre essentiel dans la fabrique du savoir géographique et ethnographique moderne. Cette véritable encyclopédie des peuples du monde antique devient une référence incontournable pour nombre d'érudits et d'antiquaires qui s'intéressent au monde ancien. Elle est également une source inépuisable pour les missionnaires et les voyageurs de l'époque moderne, qui partent à la découverte de nouvelles terres, et de nouveaux peuples qu'il faut inscrire dans l'histoire universelle, celle des chrétiens. Dans cette perspective, « la religion contribue à faire voir le monde »[45] et à y chercher, outre des manières exotiques de faire, la preuve d'une révélation naturelle ou, au contraire, d'un relativisme culturel. Du fait des thèmes abordés par son auteur, l'intérêt de la *Géographie* est multiple : Strabon y mentionne des pratiques peu courantes qui seront autant de *comparanda* possibles lors de la rencontre des modernes avec de nouveaux peuples. Il rapporte aussi une version extra-biblique de la vie de Moïse qu'il présente comme un prêtre-philosophe[46] ; dans ce contexte, il discute du culte des images et de la superstition qui a touché les descendants des Judéens des premiers temps. Il cite également un grand nombre de sanctuaires oraculaires et mentionne que l'oracle de Delphes a décliné à son époque. Ce thème, le silence des oracles, a retenu l'attentionde certains auteurs chrétiens qui l'ont interprété

[44] On retrouvera les références exactes de tous les ouvrages cités ici dans la bibliographie à la fin de ce volume. Pour un examen plus complet de la bibliographie sur Strabon, *cf.* le site de Sarah Pothecary, disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://www.strabo.ca/] (consulté le 30 novembre 2017) et Daniela DUECK (éd.), *Routledge Companion to Strabo*.

[45] Paul Christopher JOHNSON, « Automatisme : mécaniques religieuses en France et au Brésil », p. 93.

[46] Sundar HENNY, « Caught in the Crossfire of Early Modern Controversy : Strabo on Moses and His Corrupt Successors ».

comme une preuve de l'avènement du Christ[47]. Sundar Henny a montré l'importance d'Isaac Casaubon dans la réception de Strabon. Le philologue genevois édite en 1587, non seulement le texte de Strabon – comme nous l'avons déjà évoqué –, mais également une version grecque du Nouveau Testament, dont les commentaires sont truffés de références au géographe[48]. Avec Casaubon, la *Géographie* de Strabon se retrouve ainsi au centre des controverses religieuses[49].

Relever toutes les références, citations ou allusions à Strabon dans les ouvrages des XVIIe et XVIIIe siècles est impossible dans le cadre de ce travail. À l'instar de Sundar Henny qui a étudié la réception du passage de Strabon sur Moïse de Casaubon à John Toland[50], nous limiterons notre recherche à deux thèmes développés dans la *Géographie* et repris par les modernes, à savoir le statut du mythe et la catégorie générale des mystères (dont font partie les « cérémonies orgiaques »).

Longtemps considérés comme un ensemble de « contes puérils destitués de vraisemblance »[51] ou de fables, c'est-à-dire d'histoires auxquelles on ne croyait pas mais qui pouvaient néanmoins cacher des vérités théologiques, les récits grecs et romains des aventures des dieux et des héros faisaient partie, au Moyen Âge et à la Renaissance, du bagage culturel de l'homme instruit. À l'âge moderne, ils permettaient d'accéder à un grand nombre d'œuvres picturales et littéraires, mettant en scène des symboles fixes, facilement repérables et infiniment répétables[52]. Au fil du temps, ces récits ont progressivement perdu leur statut de fiction et d'ornement pour devenir un outil chronologique, au moyen duquel on tentait d'expliquer l'évolution de la religion[53].

En 1719, paraît l'*Antiquité expliquée et représentée en figures* de Bernard de Montfaucon. Le but du mauriste est moins de comprendre la religion des Anciens que de dresser un catalogue de leurs dieux, utile à tous ceux qui travaillent sur les Pères de

---

[47] Par exemple, Bernard LE BOUYER DE FONTENELLE, *Réponses à l'histoire des oracles*, p. 288 ; Pierre BAYLE, *Œuvres diverses*, t. I, p. 5. Voir Anthony OSSA-RICHARDSON, *The Devil's Tabernacle : The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, pp. 19-22.

[48] Sundar HENNY, « Caught in the Crossfire of Early Modern Controversy : Strabo on Moses and His Corrupt Successors », p. 38.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*

[51] Pour la citation, voir Louis de JAUCOURT, *s.v.* « Fable », part. p. 343. Voir également Fritz GRAF, « La genèse de la notion de mythe ».

[52] Jean STAROBINSKI, « Fable et mythologie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dans la littérature et la réflexion théorique », p. 396.

[53] Notons que, déjà au Moyen Âge, on cherchait la vérité chrétienne de la révélation dans les récits des anciens Grecs et Romains. Sur la notion d'*integumentum* (litt. « ce qui habille »), voir entre autres Peter DRONKE, *Fabula : Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*.

l'Église dont les ouvrages sont truffés d'allusions quant aux usages et mythes de ces « anciens idolâtres »[54]. Même si, insiste Montfaucon, il est impossible de faire de toute la mythologie des Anciens un système, car eux-mêmes ne s'accordaient pas entre eux, il propose néanmoins de reconstruire une hiérarchie et une généalogie des divinités païennes[55]. Pour ce faire, il se base sur un grand nombre d'auteurs anciens, grecs et latins, dont il précise, pour certains d'entre eux, l'édition dont il s'est servi. Dans le cas de Strabon, il s'agit de l'édition de Casaubon publiée en 1587 par l'imprimeur Eustache Vignon, exilé à Genève. Bernard de Montfaucon commence sa grande encyclopédie des religions des peuples antiques par Cybèle, qu'il qualifie d'emblée comme étant « la mère des dieux »[56]. Il précise qu'elle était également connue sous les noms de Déesse phrygienne, Mère Idéenne, la Grande Mère (comme mère de tous les dieux), Rhéa, Bérécynthie, mais encore Dindymène, la Grande Idéenne Palatine, la Déesse Pessinontienne, ou encore Sipylène, Phasienne, Ciméris, Mygdena, Asporena et Anthéa[57]. Pour ce passage, il s'inspire de Diodore qu'il cite expressément, et sans doute également d'un passage de Strabon dans lequel le géographe explique que :

> Les habitants du Bérécynte, qui constituent une tribu des Phrygiens, et d'une manière générale les Phrygiens et les Troyens de la région de l'Ida honorent eux aussi Rhéa d'un culte et ils pratiquent pour elle des cérémonies orgiaques en l'appelant Mère des dieux ou Agdistis ou Grande déesse phrygienne et encore en fonction des lieux : Idéenne, Dindymène, Sipylène, Pissinontide, Cybèle ou Cybèbè.[58]

Bernard de Montfaucon assimile donc, à la suite des auteurs classiques dont il a une grande connaissance, Cybèle à Rhéa et à Gaia. Il fait de la Mère des dieux la Mère du monde, ce qui expliquerait son choix de commencer par elle. Dans cette perspective, il

---

[54] Bernard DE MONTFAUCON, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, t. I, 1e partie, « Préface », p. i. Dans le tome premier du *Supplément à l'antiquité expliquée et représentée en figures* (« Préface », p. iv), il précise que les livres saints ne sont pas exempts de mythologie et d'histoire profane. Sur le travail des antiquaires et l'accumulation des sources, voir Arnaldo MOMIGLIANO, « L'histoire ancienne et l'antiquitaire ».

[55] Bernard DE MONTFAUCON, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, t. I, 1e partie, « Discours préliminaire sur l'idolâtrie », p. xcvi.

[56] *Ibid.*, t. I, 1e partie, p. 3.

[57] *Ibid.*, pp. 3 et 13.

[58] STRABON, *Géographie* X, 3, 12 : Οἱ δὲ Βερέκυντες, Φρυγῶν τι φῦλον, καὶ ἁπλῶς οἱ Φρύγες καὶ τῶν Τρώων οἱ περὶ τὴν Ἴδην κατοικοῦντες Ῥέαν μὲν καὶ αὐτοὶ τιμῶσι καὶ ὀργιάζουσι ταύτῃ Μητέρα καλοῦντες θεῶν καὶ Ἄγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην, ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ <Σι>πυληνὴν καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην <καὶ Κυβήβην>.

ne s'attache pas au discours sur le mythe que tient Strabon dans son introduction[59]. La *Géographie* n'est qu'une source parmi les autres dans le catalogue des mythes que dresse le mauriste, quand bien même il en traduit un extrait selon lequel Castor et Pollux étaient en fait des Cabires[60]. Contrairement au Père Lafitau, Montfaucon ne s'intéresse guère aux mystères et ne cherche pas à développer une corrélation entre la religion des Anciens et la religion chrétienne.

En 1724, paraissent les *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps* du père jésuite Joseph-François Lafitau[61]. Selon la même méthode que Bernard de Fontenelle, à savoir la comparaison des coutumes et croyances des Anciens avec celles des « Sauvages » américains de son temps, mais dans une perspective radicalement opposée, Lafitau tend à prouver que « malgré l'altération de la Religion, malgré les changements qui s'y sont faits chez les différents Peuples du monde »[62], on trouve néanmoins partout une certaine uniformité dans les fables (à savoir les récits sur les dieux et la création du monde), « qui ont rapport à la Vérité, dans certains points de la morale, et dans plusieurs observances légales, qui supposent des Principes semblables à la véritable Religion »[63]. Son catalogue des croyances et des pratiques, ainsi que sa lecture allégorique de ces fables, lui permettent de mettre en évidence l'universalisme de la révélation chrétienne[64]. Pour ce faire, il se base sur ses nombreuses lectures, aussi bien les œuvres antiques que des relations de voyage, mais aussi sur sa propre expérience. Grâce à cet aller-retour entre Anciens et Modernes, entre « Païens » et « Sauvages », il parvient à établir, d'une part, que le système culturel et religieux des Amérindiens est conforme à celui des anciens païens et, d'autre part, que

---

[59] Voir *infra*, « Le mythe et son usage », pp. 215-237.

[60] Bernard DE MONTFAUCON, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, t. I, 1e partie, p. 3 et t. I, 2e partie, pp. 300-302. De Montfaucon se base respectivement sur STRABON, *Géographie* X, 3, 12 et X, 3, 19-22.

[61] C'est également en 1724 que paraît l'ouvrage de Bernard LE BOUYER DE FONTENELLE, *De l'origine des fables* (éd. Carré). Dans le but de remettre en cause le dogme chrétien, il démontre, en comparant les fables des anciens Grecs (dont la *Géographie* ne fait pas partie) à celles des « Américains » de son temps, que ces récits ne sont qu'une philosophie grossière des premiers temps d'une humanité « produisant un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités » (*ibid.*, p. 11). Ils ne sont que l'histoire des erreurs de l'esprit humain et ne contiennent ni révélation, ni morale (*ibid.*, p. 39). Voir Julie BOCH, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », pp. 76 et 88-89 ; EAD., « Le merveilleux sans la fable : sur les conceptions esthétiques de Fontenelle » ; Claude CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, p. 52.

[62] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 15.

[63] *Ibid.*

[64] Julie BOCH, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », p. 76 ; Philippe BORGEAUD, Sara PETRELLA, *Le singe de l'autre. Du sauvage américain à l'histoire comparée des religions*, pp. 19-32 ; Mélanie LOZAT, « Les Courètes : de Strabon à Lafitau ».

la religion des païens rappelle, sous une forme corrompue (celle des mystères et orgies), la révélation adamique[65]. À la fois théologien et voyageur, Lafitau a lu la *Géographie* de Strabon (dans l'édition de Casaubon)[66]. Il s'y réfère une cinquantaine de fois, et construit en partie son modèle d'interprétation, ce qu'il appelle un « système de Religion »[67], en référence à ce que l'on trouve formulé dans l'excursus sur les Courètes[68]. Strabon établit une analogie entre la fonction des Courètes, des Corybantes, des Dactyles, des Cabires et des Telchines. Ce développement sur ces personnages, suscité par la question de leur origine incertaine, amène Strabon à s'interroger sur la manière de réunir tous les récits et rituels qui leur sont associés en un seul et même ensemble : les « cérémonies orgiaques » (ὀργιασμοί). Celles-ci facilitent l'approche du divin grâce au secret du rite, ainsi qu'à la pratique de l'enthousiasme et de la musique, et sont partagées aussi bien par les Grecs que les barbares[69].

Même si l'explication de Strabon est, pour reprendre les mots de Lafitau, « très embarrassée par la multitude et la variété des opinions de ceux qui ont écrit sur cette matière », il ajoute que l'on peut néanmoins en déduire

> que c'étoit-là un système entier, un précis de toute la Religion qui avoit été enseignée aux hommes par ceux qui firent les premieres plantations, et les

---

[65] Cette assimilation entre mystères et orgies n'est pas inédite, puisqu'on la trouve déjà dans la littérature antique, notamment dans l'« Exhortation aux Gentils » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 12, 2), dont Joseph-François LAFITAU cite un extrait en traduction (*Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 227). *Cf.* Fabienne JOURDAN, « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie » ; Francesco MASSA, *Tra la vigna e la croce : Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, part. pp. 126-128.

[66] La *Géographie* a circulé dans les milieux jésuites au travers, notamment, de la *Bibliotheca selecta* d'Antonio Possevino. Comme Lafitau ne dit rien de cet ouvrage, ni de son auteur, il est difficile de savoir s'il le connaissait ou non. Sur Antonio Possevino, voir Jean-Marc BESSE, « Quelle géographie pour le prince chrétien ? Premières remarques sur Antonio Possevino » ; Patrick Gautier DALCHÉ, « Strabo's Reception in the West (Fifteenth-Sixteenth Centuries) », pp. 379-380. Notons également que Casaubon, dans *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes Sedecim* s'interroge sur la catégorie des cultes à mystères au travers de la littérature patristique (Casaubon ne s'intéresse pas au texte de Strabon). Il analyse le vocabulaire associé au culte des mystères pour faire valoir que la religion catholique, notamment le sacrement de l'eucharistie, dériverait de ce culte païen. *Cf.* Isaac CASAUBON, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, pp. 500-586. Sur la réappropriation des mystères païens à l'époque moderne et l'interprétation de ce type de cultes par Isaac Casaubon, *cf.* Jonathan Z. SMITH, *Drudgery Divine : On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, pp. 55-59 ; Fritz GRAF, « Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks », p. 103 ; Francesco MASSA, « La notion de "mystères" au IIe siècle de notre ère : regards païens et *christian turn* », pp. 111-114.

[67] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 115.

[68] STRABON, *Géographie* X, 3, 1-23. *Cf. infra*, « Les cérémonies orgiaques au cœur du système de Strabon », pp. 238-265.

[69] Sur ce passage, voir en premier lieu Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », pp. 626-627.

> premiers établissements dans les differentes parties du Monde : que toute cette Religion étoit contenuë dans les Orgies et dans les Mystères de Jupiter, d'Apollon, de Bacchus, d'Hecate, de la Mere des Dieux et des grandes Déesses : que ce qu'on appelloit Tytires, Faunes, Pans, Satyres, Sylenes, Curetes, Corybantes, Dactyles Idéens, Cabyres, Telchines, Saliens, Sabaziens, Muses, Bacchantes, Menades, Mimallonides, Nymphes, Naïades, n'étoient que differens noms des Ministres appliquez au service des Dieux : noms differens, ou par la diversité d'état de ces Ministres, ou par la difference des Langues des divers Peuples qui avoient les mêmes, ou à peu près les mêmes pratiques de la Religion ; suivant quoi, il est facile de concevoir, comment on trouve les mêmes usages, non seulement dans l'Isle de Créte, dans les Isles de l'Archipel, dans la Phrygie, dans la Thrace, dans l'Asie-Mineure, mais encore dans la Colchide, dans la Bactriane, jusqu'aux portes Caspiennes, et aux Indes, qui étoient pour les Anciens les bornes les plus reculées du Monde connu.[70]

Afin de montrer la grande conformité entre la religion des Anciens et celle des Amérindiens, Lafitau va comparer les mœurs de ces deux peuples, éloignés dans l'espace et le temps, et relever les analogies. Selon le jésuite, les Amérindiens et les Anciens ont en commun un même sentiment de Dieu, manifeste notamment dans les symboles (comme par exemple le soleil ou encore le serpent), dans les mythes et dans les pratiques rituelles[71]. Lafitau explique que :

> [Le culte] des Anciens étoit renfermé dans les Orgies de Bacchus et de la mere des Dieux. C'est maintenant ce culte réduit à certains points principaux que je vais développer, en faisant sentir sa ressemblance avec celui des Peuples barbares de l'Amerique.[72]

Le premier point de la comparaison porte sur la pyrolâtrie, c'est-à-dire le culte du feu sacré qui est, selon le jésuite, une composante des orgies antiques. Ce rapprochement entre orgies et culte du feu, dont on ne trouve aucune mention dans les sources grecques et romaines, est probablement l'œuvre de Lafitau[73]. Il lui permet d'établir une conformité très forte entre les chrétiens, les païens et les Amérindiens. Le feu symbolise le dieu chrétien, et c'est ainsi, selon Lafitau, qu'il faut comprendre la divinité Vesta

---

[70] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, pp. 114-115.

[71] *Ibid.*, p. 123.

[72] *Ibid.*, p. 151.

[73] Bernard DE MONTFAUCON (*L'antiquité expliquée et représentée en figures*, t. I, 1e partie, p. 63) fait une allusion aux mystères de Vesta (l'une des gardiennes du feu sacré), sans toutefois expliciter ce rapprochement. L'idée est peut-être plus ancienne, mais l'état actuel de ma recherche ne permet pas de le confirmer.

dont il fait la mère de tous les dieux grecs et romains, et le feu qu'entretiennent dans leurs temples les Amérindiens[74]. Le culte du feu l'amène ensuite à s'interroger sur la pratique du sacrifice qui mérite une grande attention, précise-t-il, « à cause des traits caracteristiques, qui s'y trouvent de ressemblance avec les Bacchanales, ou les Orgies de Bacchus et de la Mere des Dieux »[75]. Lafitau reprend alors la théorie de Strabon selon laquelle les Courètes, les Corybantes, les Dactyles, les Cabires, et les autres ministres des dieux qu'on leur associait, bien qu'originaires de régions différentes, avaient tous la même fonction rituelle. Il en conclut que les mêmes pratiques étaient répandues dans l'ensemble du monde habité, jusqu'aux Indes, qui constituaient pour les Anciens, rappelle-t-il, les bornes les plus reculées du monde connu. La mention des Indes est absente de l'excursus de Strabon, mais Lafitau ne l'ajoute pas pour autant *ex nihilo*. Certains auteurs antiques, notamment Mégasthène, que Strabon cite dans le livre de la *Géographie* consacré à l'Inde, faisaient de cette région le lieu de naissance et le berceau de l'enfance de Dionysos[76]. Strabon réfute cette théorie. Mais le jésuite Lafitau, en ajoutant l'Inde au discours du géographe, suggère que les rites orgiaques que celui-ci décrivait ont circulé dans l'ensemble du monde habité, jusque dans ses plus lointains confins, que ce soient les Indes orientales ou les Indes occidentales, c'est-à-dire l'Amérique.

Selon Lafitau, Strabon fournit un « précis » de toute la religion enseignée aux hommes par ceux qui, les premiers, établirent des colonies dans les différentes parties du monde. Le jésuite fait des différents dieux que les Anciens honoraient par des orgies et des mystères des premiers législateurs, c'est-à-dire des hommes qui apprirent à leurs semblables à cultiver la terre et tailler la vigne. Pour conserver la mémoire de leurs bienfaits, les Anciens leur instituèrent des fêtes et se mirent, au fil du temps, à les honorer comme des dieux. Il prend pour exemple les Faunes et les Satyres du cortège de Dionysos dont il donne une représentation (voir page suivante) et au sujet desquels il dit :

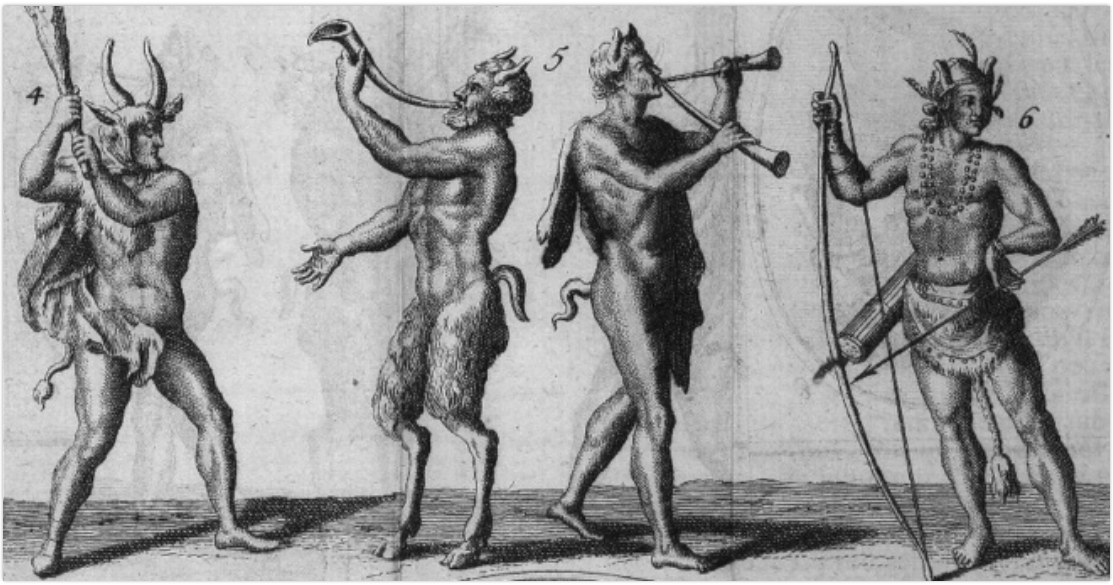
---

[74] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 152. Au sujet du « culte du feu sacré », *cf.* Frank LESTRINGANT « La pyrolâtrie des peuples de l'Amérique, selon Lafitau ».

[75] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 183.

[76] STRABON, *Géographie* XV, 1, 7-8. À ce sujet, voir Allan DAHLQUIST, *Megasthenes and Indian Religion : A Study in Motives and Types*, pp. 271-275.

> Ces especes d'hommes extraordinaires avec des cornes à la tête, des pieds de chevre & des queuës pendantes par derriere n'ont rien de réel, & ne doivent leur existence qu'à l'imagination des Poëtes, aux expressions Hieroglyphiques des premiers temps, & à l'ignorance des siècles posterieurs, qui ont ainsi défiguré des hommes véritables, lesquels étoient sans doute moins bêtes que ceux qui les ont crus tels.
> Les peuples de la suite de Bacchus, c'est-à-dire les Hommes des premiers temps, se couvroient de la peau des animaux, & sur-tout des Chevrëuils. Ils en attachoient les cornes à leur tête, comme un ornement que j'ai vû moi-même sur celles de nos Sauvages. Ils noüoient ces peaux sur leurs poitrines avec les pattes de devant, et laissoient pendre celles de derrière avec la queuë.[77]



Ill. 2 : Au centre, deux satyres entourés d'un ancien Germain (à gauche) et d'un « Ameriquain » (à droite). Planche I, tome II (détail), p. 19.

Cette image des guerriers « ameriquains » permet à Lafitau d'apporter un nouvel éclairage sur les coutumes des anciens païens. En mettant en parallèle les Satyres antiques et les Amérindiens, tant dans le texte que dans les illustrations, il conjecture que les satyres que les Grecs prenaient pour des divinités étaient à l'origine des hommes. Évidemment, Lafitau s'inscrit ici dans une longue tradition, qui interprète les religions de l'Antiquité au prisme de la théorie évhéméristе, et interroge les origines de

[77] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. II, p. 19.

l'« idolâtrie », envisagée comme l'expression quasi-universelle de la religion « dénaturée »[78].

Si Lafitau considère que la religion des païens est « corrompue », il pense néanmoins pouvoir y déceler les vestiges du monothéisme originel. Les mystères et les orgies contiendraient les traces de cette religion primitive, révélée à Adam et Ève, progressivement altérée par l'accumulation des fables. Le texte de Strabon trouve une place de choix dans cette théorie telle qu'énoncée par Lafitau, notamment parce que le géographe ne traite pas des Bacchanales « historiques », forme corrompue des Bacchanales « originaires ». Au contraire, d'après Lafitau, Strabon a su révéler l'essence même de ce culte et en a donné les principales caractéristiques. Pour exposer le point de vue de Strabon, Lafitau traduit en français une partie de l'excursus courétique :

> C'est, dit-il, une chose commune aux Grecs et aux Barbares de rendre leurs Sacrifices célebres par des Fêtes. Il y en a quelques-unes où il entre de la fureur, et d'autres qui se passent tranquillement : quelques-unes où l'on chante, et d'autres où l'on ne chante point : quelques-unes où il y a du mystere, et où tout se fait dans le secret, d'autres au contraire, où tout est public et solemnel. La nature et la raison le veulent ainsi ; car les Fêtes retirant l'homme de ses occupations ordinaires, son esprit en a plus de liberté pour s'appliquer aux choses de Dieu : l'Enthousiasme tient de l'inspiration divine, et appartient à la Divination : Le secret des Mysteres concilie du respect à la Divinité, en imitant de plus près son Essence, laquelle se dérobe sous nos sens : Enfin la Musique, jointe à la mesure des vers, nous unit encore davantage à Dieu par un charme attaché aux agrémens, et à la varieté de cet art. On pense très bien, quand on dit que les hommes n'imitent jamais mieux la Divinité, que lorsqu'ils se répandent en bienfaits ; mais on parleroit encore mieux, si l'on disoit que c'est lorsqu'ils l'honorent comme il faut, ce qui se fait par une joye sainte, par des Fêtes en l'honneur des Dieux, par l'application à l'étude la sagesse, et en s'exerçant à la Musique.[79]

---

[78] Sur l'évhémérisme, *cf*. Philippe BORGEAUD, « La comparaison comme pratique des Anciens et outil des modernes » et Guy G. STROUMSA, « Les fils de Noé et la conquête religieuse de la terre » Sur la question de l'idolâtrie, se référer à Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie* ; ID., « Idolatry and the History of Religions ».

[79] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p. 186. Il s'agit de la traduction du texte grec de STRABON, *Géographie* X, 3, 9 tel qu'il a été édité par Isaac CASAUBON, Στράβωνος Γεωγραφικῶν βίβλοι ιξ΄. *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII*, p. 322. La traduction de ce passage est disponible en Annexe, *infra*, pp. 271-287.

L'adverbe μυστικῶς est interprété dans un sens chrétien et se réfère, pour Lafitau, à une révélation indicible qui touche à la croyance en la vie éternelle de l'âme, et à laquelle les non-chrétiens ne peuvent avoir accès que très indirectement[80].

Comme Strabon, Lafitau va chercher à décrire les caractéristiques propres aux différents rites orgiaques, afin d'en saisir le « véritable esprit »[81]. Il s'approprie les catégories mises en place par Strabon dans son excursus, pour montrer que la religion des anciens Américains partage, avec celle des païens, de nombreuses similitudes. Il compare en premier lieu ce qui touche à la musique, notamment les chants et les danses militaires qui accompagnaient les sacrifices et les festins, et qui évoqueraient la danse armée des Courètes tournant autour de Zeus. Il s'intéresse ensuite à ce qui relève du mystère, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus caché dans la religion, et qui n'est révélé « qu'à ceux qui se faisoient initier, et qui passoient par toutes les épreuves »[82]. Cette idée d'« initiation » est absente du texte de Strabon, mais elle est primordiale pour Lafitau[83]. Même s'il précise qu'on ne peut pas donner le détail des initiations à cause du secret inviolable (et respecté) qui les caractérise, il relève néanmoins quelques-unes des épreuves auxquelles l'initié était soumis. Par exemple, la mise à l'écart, le jeûne, la flagellation ou encore la purification, dont il trouve des traces dans certains rituels antiques et américains. Toutes ces épreuves servaient, selon Lafitau, à détacher l'âme des choses terrestres, corruptibles et charnelles, afin qu'elle puisse entrer en communication avec les dieux et accéder à l'immortalité dans l'au-delà[84]. Les symboles, à travers lesquels Dieu se manifeste à nos sens, les épreuves des initiations et la théurgie sont les principales caractéristiques des mystères anciens que Lafitau va s'atteler à chercher dans la religion des Amérindiens afin d'établir la conformité entre ces religions. En s'appuyant sur l'excursus courétique de Strabon, sur différents exemples tirés de la Bible et des témoignages antiques, ainsi que sur sa propre expérience missionnaire auprès des Amérindiens, Lafitau construit un « système de religion » selon lequel la religion des païens et celle des anciens Américains dérivent d'une seule et même source. Les principes de cette religion primitive sont encore contenus dans les

---

[80] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p, 1724, t. I, p. 222.

[81] *Ibid*., p. 187.

[82] *Ibid*., p. 220.

[83] Sur le sujet, voir Pierre VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, part. « Le cru, l'enfant grec et le cuit », pp. 177-207.

[84] Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, p, 1724, t. I, p. 395.

rites mystériques et orgiaques des peuples de l'Antiquité. Selon Lafitau, le texte de Strabon retiendrait, comme renfermée en lui, l'essence de cette première religion, lentement corrompue par le langage énigmatique des mythes païens.

Une année plus tard, en 1725, paraît la *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Le savant s'intéresse aux récits des anciens Grecs et Romains qui avaient cours sur les dieux et les héros et que l'on connaissait au travers de la poésie. C'est lui, le premier, qui les qualifie de mythes, reprenant à son compte le terme grec μῦθος. Il explique que :

> le mot logique vient du mot λόγος, qui signifiait d'abord *fable* et que les Italiens ont transporté dans leur langue par le mot *favella* ; c'est du mot μύθος, qui signifiait aussi chez les Grecs *fable*, que les latins firent *mutus*. En effet, dans les temps *muets*, c'est-à-dire dans les temps où les hommes ne parlaient pas encore, les fables furent muettes, et nous lisons dans un passage précieux de *Strabon*, que cette langue muette précéda la langue *vocale*, ou *articulée*.[85]

Vico ne cite pas le passage de Strabon sur lequel il se base, mais il est fort probable qu'il s'agisse d'un extrait du livre X, dont nous venons de voir la lecture par Lafitau. Strabon y expose l'idée suivante :

> Tout raisonnement (λόγος) sur les dieux consiste en l'examen d'opinions anciennes et de mythes, puisque les auteurs anciens ont exposé dans un langage énigmatique les idées qu'ils se faisaient de la nature. Et au sujet de ces affaires, ils ont chaque fois ajouté du mythe à leurs raisonnements.[86]

Selon Vico, donc, le mythe appartient aux premiers temps de l'humanité. Il est un langage fantastique et une manière anthropomorphe d'expliquer les phénomènes naturels.

Une quarantaine d'années plus tard, dans son ouvrage *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis*, Christian Gottlob Heyne impose le mot latin *mythus* sur la base du substantif grec μῦθος, et démontre que, contrairement à la *fabula* (c'est-à-dire le récit fictif, qu'il rapproche du μυθικόν des Anciens), le *mythus* n'est ni une fiction, ni

---

[85] Giambattista VICO, *La science nouvelle*, p. 115. Sur Vico comme père de la notion moderne de mythe, voir Claude CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, p. 51.

[86] STRABON, *Géographie* X, 3, 23 : Πᾶς δὲ ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, αἰνιττομένων τῶν παλαιῶν ἃς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέντων ἀεὶ τοῖς λόγοις τὸν μῦθον. Voir *infra*, « Des personnages mythologiques », pp. 262-265.

une création des poètes[87]. Il s'agit selon lui d'un phénomène collectif à caractère universel, né dans une lointaine préhistoire, non seulement pour expliquer les manifestations de la nature et rendre compte des sensations de l'âme, mais aussi dans le but de se souvenir des événements du passé. Heyne réinvestit le mythe d'une fonction religieuse, celle d'un langage des aubes[88]. Dès lors, la catégorie « mythe » et l'objet auquel elle se réfère sont remis en question. Le concept subit plusieurs transformations, notamment dans la pensée anthropologique alors en formation[89]. Il devient selon cette nouvelle optique un discours préscientifique et pré-philosophique dont on imaginait qu'il permettait de remonter à un mode de pensée originel, à un langage des origines perdues[90]. Ces deux manières de se figurer le mythe, c'est-à-dire comme opposé ou antérieur à la raison et à l'histoire, ont perduré durant plusieurs siècles.

Du fait de sa perspective holistique, du grand nombre de mœurs décrites – tant grecques que « barbares » – et de thèmes abordés, la *Géographie* fut une source privilégiée par les érudits de la Renaissance et des Lumières pour pénétrer les systèmes de penser des Anciens et élaborer des théories sur « la religion », comme nous l'avons montré avec les exemples du mythe et des mystères. Ces références consistent néanmoins, dans la plupart des cas (excepté chez Lafitau), en des citations isolées, retranchées de l'ouvrage et, en conséquence, décontextualisées du discours général de l'auteur, discours que nous allons dès à présent abordé.

---

[87] Christian Gottlob HEYNE, *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis*. Sur le sujet, voir Fritz GRAF, *Greek Mythology : An Introduction*, pp. 9-13.

[88] Philippe BORGEAUD, « L'invention de la religion grecque », p. 10.

[89] Claude CALAME, « Introduction : évanescence du mythe et réalité des formes narratives », p. 10 ; ID., *Mythe et Histoire dans l'Antiquité grecque*, p. 26 ; ID., *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, pp. 32-33. Du côté de l'anthropologie, voir notamment les théories d'Edward Burnett TYLOR (*La civilisation primitive*, pp. 189-190) sur le mythe qu'il ne considère pas comme « une maladie du langage » (Friedrich-Max MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, p. 65), mais comme l'expression d'une pensée enfantine qui serait encore présente chez les « sauvages » contemporains.

[90] Concernant l'émergence des discours nationalistes, en lien avec la recherche sur le mythe, voir Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth : Narrative, Ideology and Scholarship*, part. chap. 3 : « The History of Myth from the Renaissance to the Second World War », pp. 47-75.

I. PROLÉGOMÈNES

À PROPOS DE STRABON

Quelques éléments biographiques

Auteur d'une histoire connue sous forme fragmentaire, et d'une géographie presque intégralement conservée, Strabon est né à Amasée dans la région du Pont[1]. Hormis le lieu de sa naissance, quelques allusions à l'histoire de sa famille maternelle[2] (liée à celle des Mithridate), et quelques indications sur les voyages qu'il a entrepris, Strabon ne livre que peu d'éléments autobiographiques. Son nom par exemple, qui signifie en grec et en latin « celui qui louche », est connu grâce aux témoignages postérieurs[3]. La question de savoir s'il s'agissait d'un nom grec ou d'un *cognomen* romain a suscité un nombre considérable de spéculations, suggérant pour la plupart qu'il avait reçu la citoyenneté romaine. Plusieurs hypothèses ont été avancées. On a pensé, par exemple, que Strabon avait hérité de la citoyenneté romaine de sa famille, ou qu'il avait été sous le patronage du préfet Aelius Gallus qu'il accompagna en Égypte, ou encore qu'il avait été adopté, soit par le préfet du prétoire Lucius Aelius Strabon, soit par le consul Servilius Isauricus[4].

---

[1] STRABON, *Géographie* XII, 3, 15 : παρ' αὐτὸ τὸ τῆς Ἀμασείας (…) τῆς ἡμετέρας πατρίδος et XII, 3, 39 : Ἡ δ' ἡμετέρα πόλις. Voir Hugh LINDSAY, « Amasya and Strabo's *patria* in Pontus ».

[2] STRABON, *Géographie* II, 2, 18 et XII, 3, 33. À ce sujet, voir Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 234-239.

[3] Voir notamment Strabon *FGrHist* 2A, 91, F 1-19 et 2A, 91, T 1-2, ainsi que les nombreuses références que l'on trouve dans les *Ethniques* d'ÉTIENNE DE BYZANCE.

[4] Faute de preuves concluantes, il est difficile de savoir si Strabon avait reçu la citoyenneté romaine. Sur les différentes théories à ce sujet, voir George C. RICHARDS, « Strabo. The Anatolian Who Failed of Roman Recognition », part. p. 81 ; Glen W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, pp. 128-129 ; Johannes ENGELS, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, p. 351 ; Sarah POTHECARY, « Strabo the Geographer : His Name and Its Meaning », pp. 691-704 ; Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp. 7-8 ; William A. KOELSCH, « Squinting Back at Strabo », part. p. 503. Pour les questions générales sur l'accès à la citoyenneté romaine, voir Adrian Nicholas SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, part. pp. 221-236 et 291-444 ; Stefan LINK, « *Ut optimo iure optimaque lege ciues Romani sint*. Bürgerrecht, Liturgie- und Steuerfreiheit im Übergang von der Republik zum Prinzipat », pp. 370-384 ; Claude NICOLET, « Le

Strabon a vécu sous le principat d'Auguste et sous le début du règne de Tibère, mais aucun témoignage antique ne permet de situer avec exactitude ses dates de naissance et de mort. Il ne se sert d'aucun système de datation précis dans la *Géographie*, comme les Olympiades pourtant à la base de toute chronologie grecque, les archontes ou les consuls[5]. Il recourt néanmoins à deux types de marqueurs temporels, les uns vagues tels que « jadis » (τὸ παλαιόν, πάλαι), « maintenant » (νῦν, νυνί), « de notre temps » (καθ' ἡμᾶς, ἐφ' ἡμῶν) ; les autres se référant à des épisodes légendaires et historiques connus des Grecs et des Romains comme la guerre de Troie, le retour mythique des Héraclides et la bataille d'Actium[6]. À partir des événements historiques qui parsèment la *Géographie* et qui sont associés à un marqueur temporel, on estime que Strabon est né entre 65 et 50 avant notre ère[7]. Faute de témoignages, il est difficile de savoir précisément quand il est mort. Le dernier événement qu'il est possible de dater dans la *Géographie* est la mort du roi de Maurétanie, Juba II, que l'on situe généralement en 23 de notre ère[8]. Strabon mentionne également l'histoire de la cité de Cyzique dont il dit qu'elle était libre[9]. Or, dans ses *Annales*, Tacite relate que la ville a perdu sa liberté en 25 de notre ère[10]. Il est donc fort probable, comme le suggère

---

citoyen et le politique » ; Altay COŞKUN, « *Civitas Romana* and the Inclusion of Strangers in the Roman Republic : The Case of the Civil War » ; Florence DUPONT, *Rome, la ville sans origine* ; ID., « Entretiens ».

[5] Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, p. 11.

[6] Katherine CLARKE, « In Search of the Author of Strabo's *Geography* », pp. 92-110.

[7] C'est le cas par exemple de la division de la Galatie en trois provinces (STRABON, *Géographie* XII, 5, 1) et de la nomination de Tarcondimotus comme roi de Cilicie (*ibid*., XIV, 5, 18) que Strabon date « de son temps » (καθ' ἡμᾶς), ou encore la naissance du philosophe Antiochos (*ibid*., XVI, 2, 29), l'établissement des pirates par Pompée à Dymé (*ibid*., VIII, 7, 5) et la division de la Paphlagonie intérieure entre plusieurs souverains (*ibid*., XII, 3, 41) qu'il situe « légèrement avant lui » (μικρὸν πρὸ ἡμῶν). La date de naissance de Strabon est sujette à controverse. Pour un aperçu des théories à ce sujet, se référer à Guillaume XYLANDER, *Strabonis nobilissimi et doctissimi philosophi ac geographi, rerum geographicarum commentarii libris XVII contenti, latini facti, Guilielmo Xylandro, Augustuano interprete,* « Praefatio » (p. 6) ; Adamantios CORAY [A. Κοραής], *Στράβωνος Γεωγραφικῶν βιβλία ἑπτακαίδεκα* ; Benedict NIESE, « Beiträge zur Biographie Strabos », part. p. 40 ; Paul MEYER, « Quaestiones Strabonianae », part. pp. 49-58 ; Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, pp. 61-63 ; Henry F. TOZER, *Selections from Strabo with an Introduction on Strabo's Life and Works*, pp. 2-5 ; Wolfgang ALY, *Strabonis geographica. Bd. 4, Strabon von Amaseia : Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*, pp. 165-170 ; Germaine AUJAC, « Introduction », pp. VIII-IX. Plus récemment : Katherine CLARKE, « In Search of the Author of Strabo's *Geography* » ; Sarah POTHECARY, « The Expression "Our Times" in Strabo's *Geography* ».

[8] STRABON, *Géographie* XVII, 3, 7 ; XVII, 3, 9 ; XVII, 3, 25. *Cf.* Germaine AUJAC, « Introduction », p. IX. Marcel Dubois propose quant à lui la date de 21. Voir Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, p. 63.

[9] STRABON, *Géographie* XII, 8, 11.

[10] TACITE, *Annales* IV, 36.

Germaine Aujac, que Strabon n'a guère eu d'activités après 23 de notre ère et qu'il est mort dans ces années-là[11].

Strabon ne se présente pas dans une introduction, mais il fournit néanmoins quelques éléments personnels[12]. C'est ainsi que l'on apprend qu'il a été l'élève de Tyrannion, d'Aristodème et de Xénarque[13]. Le lieu où il a suivi chacun de ces enseignements ainsi que leur durée relèvent de l'hypothèse. Notons toutefois que ces trois philosophes aristotéliciens étaient proches du pouvoir romain, puisqu'Aristodème a enseigné aux enfants de Pompée, Tyrannion à ceux de Cicéron, et que Xénarque, si l'on en croit Strabon, a bénéficié de l'amitié d'Auguste[14]. En citant ces noms, qui ne devaient pas être inconnus à ses lecteurs, surtout si ceux-ci venaient de Rome, Strabon prouve qu'il a reçu un enseignement de qualité, et rend compte de son réseau intellectuel et politique[15]. Malgré une formation péripatéticienne, le géographe revendique son affiliation au stoïcisme. À plusieurs reprises, il mentionne le fondateur du stoïcisme, Zénon de Cition, qu'il appelle familièrement « notre Zénon »[16]. Il montre également une grande admiration pour le philosophe stoïcien Posidonios, même s'il avoue ne le suivre que rarement dans sa recherche des causes[17]. Tout au long de son ouvrage, il évoque les philosophes les plus célèbres et indique l'école à laquelle ils sont rattachés. Parmi eux, on dénombre quelques stoïciens dont Cléanthe, Panétios, Chrysippe et Antipater[18]. On constate que les stoïciens qu'il cite proviennent tous d'Asie Mineure et qu'il ne mentionne aucun nom romain alors même que ce courant

---

[11] Germaine AUJAC, « Introduction », pp. IX-X.

[12] Strabon ne mentionne pas son nom dans la *Géographie*, ni ne se présente dans une préface ou un prologue. Son nom est néanmoins connu de Plutarque et Flavius Josèphe.

[13] STRABON, *Géographie* XII, 3, 16 ; XIV, 1, 48 ; XIV, 5, 4. Pour les différentes hypothèses émises à ce sujet, *cf.* Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, pp. 64-66 ; Germaine AUJAC, « Introduction », p. XIII, Francesco PRONTERA, « Strabo's *Geography* », p. 240.

[14] Concernant ce que l'on sait de Tyrannion, Aristodème et Xénarque, voir Germaine AUJAC, « Introduction », p. XIII ; et surtout les articles de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* : Eduard SCHWARTZ, *s.v.* « Aristodemos » ; Carl WENDEL, *s.v.* « Tyrannion » ; Paul MORAUX, *s.v.* « Xenarchos ». *Cf.* également Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 43.

[15] Si l'on en croit Cicéron, Tyrannion était également connu pour son goût de la géographie. *Cf.* CICÉRON, *Lettres à Atticus* II, 6.

[16] *Cf.* STRABON, *Géographie* I, 2, 34 ; II, 3, 8 ; XVI, 4, 27.

[17] Entre autres, *ibid.*, II, 3, 8 ; XIV, 2, 13 et XVI, 2, 10.

[18] *Ibid.*, XIII, 1, 57 ; XIV, 1, 48 ; XIV, 2, 13 ; XIV, 5, 8 ; XIV, 5, 14 ; XVI, 1, 6.

philosophique était répandu dans la capitale de l'empire[19]. S'il est vrai, comme le remarque Jérôme Laurent, qu'il est « plus en accord avec l'idéologie générale et éclectique de son temps qu'avec la philosophie stoïcienne proprement dite »[20], il se réfère toutefois à des concepts chers à cette école tels que l'importance de la philosophie et de la sagesse pour appréhender le monde, la notion de providence, la croyance en l'unité du monde et le rôle prépondérant d'Homère dans toutes les sciences[21]. Pour Germaine Aujac, il est vraisemblable que Strabon s'est tourné vers ce courant philosophique à l'âge adulte, peut-être après un voyage à Rome où le stoïcisme s'était répandu sous une forme plus éclectique[22].

Les Commentaires historiques

Avant de composer sa *Géographie*, Strabon a rédigé un ouvrage historique, aujourd'hui perdu et dont dix-neuf fragments seulement ont été conservés[23]. Douze proviennent des *Antiquités Juives* et du *Contre Apion* de Flavius Josèphe, trois des *Vies illustres* de Plutarque (*Sylla*, *Lucullus*, *César*), et un du traité *Sur l'âme* de Tertullien. Ils se rapportent à divers événements historiques, comme la guerre qui a opposé Mithridate à Pompée, la guerre entre Aristobule II et son frère Hyrcan pour le trône de la Judée, et ils laissent entrevoir un certain intérêt de la part de Strabon pour plusieurs généraux romains, à savoir Pompée, César et Antoine. Les trois derniers fragments conservés proviennent de la *Géographie*[24]. Deux nous apprennent que Strabon a rédigé son

---

[19] Sur la philosophie stoïcienne à Rome, voir Jean-Baptiste GOURINAT, *Le stoïcisme*, p. 87 ; Comella JORDI PIÀ, *Une piété de la raison : philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des « Lettres à Lucilius » de Sénèque aux « Pensées » de Marc Aurèle*.

[20] Jérôme LAURENT, « Strabon et la philosophie stoïcienne », citation p. 126.

[21] STRABON, *Géographie* II, 3, 7 ; II, 5, 9 ; II, 5, 11 ; IV, 1, 7 ; IV, 1, 14 ; V, 3, 8 ; VI, 4, 2 ; XII, 3, 14 ; XII, 8, 18 ; XIV, 1, 14 ; XV, 1, 59 ; XVII, 1, 5 ; XVII, 1, 29 ; XVII, 1, 36. Voir Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 51 ; Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, p. 69.

[22] Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, p. 111 ; Germaine AUJAC, « Introduction », p. XXI. Pour une vue générale sur la philosophie à l'époque romaine, *cf.* Sara AHBEL-RAPPE, « Philosophy in the Roman Empire » ; Pierre VESPERINI, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, pp. 237-240. Concernant la présence de Strabon à Rome, se référer à Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp. 85-96.

[23] Strabon *FGrHist* 2A, 91, F 1-19. Pour une recension des fragments, voir aussi Gościwit MALINOWSKI, « Strabo the Historian », tabl. 26, pp. 342-345.

[24] STRABON, *Géographie* I, 1, 22 : τὴν τῆς ἱστορίας γραφήν ; I, 1, 23 : ὑπομνήματα ἱστορικὰ ; XI, 9, 3 : τῶν ἱστορικῶν ὑπομνημάτων.

ouvrage géographique après avoir fini ses *Commentaires historiques*[25]. Le troisième est plus problématique :

> Comme nous avons dit beaucoup au sujet des coutumes des Parthes dans le livre VI de nos *Commentaires historiques* (ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἱστορικῶν ὑπομνημάτων βίβλῳ), le deuxième des *Suites à Polybe* (δευτέρᾳ δὲ τῶν μετὰ Πολύβιον), nous laisserons ici le sujet de côté pour ne pas paraître nous répéter.[26]

Ce passage, plus précisément l'expression δευτέρᾳ δὲ τῶν μετὰ Πολύβιον, « le deuxième [livre] des *Suites à Polybe* », est sujet à débat. François Lasserre considère ce syntagme comme juxtaposé à ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἱστορικῶν ὑπομνημάτων βίβλῳ et estime qu'il s'agit d'un seul ouvrage, composé d'une introduction de quatre livres et d'une *Suite à Polybe*[27], alors que Daniela Dueck y voit une référence à deux œuvres distinctes[28]. Elle base son argumentation sur un autre passage de la *Géographie* dans lequel Strabon affirme que :

> Tous ceux qui ont écrit sur l'Inde sont donc considérés, dans l'ensemble, comme des menteurs, plus que tous Déimaque ; Mégasthène obtient la deuxième place ; Onésicrite, Néarque et les autres auteurs de ce genre en sont encore à balbutier un peu de la vérité. Il nous a été possible de le remarquer pleinement en consignant (ὑπομνηματιζόμενοι) les actions d'Alexandre.[29]

Selon Daniela Dueck, ce passage ne peut pas d'un point de vue chronologique appartenir aux *Suites à Polybe*. En outre, elle interprète le verbe ὑπομνηματίζω comme une référence explicite aux ὑπομνήματα ἱστορικά, les *Commentaires historiques*. Elle

---

[25] Aubrey Diller postule que les *Commentaires historiques* devaient probablement être terminés et publiés en 26 ou 25 avant notre ère, avant que Strabon ne parte en Égypte. *Cf.* Aubrey DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's* Geography, p. 3.

[26] STRABON, *Géographie* XI, 9, 3 : Εἰρηκότες δὲ πολλὰ περὶ τῶν Παρθικῶν νομίμων ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἱστορικῶν ὑπομνημάτων βίβλῳ, δευτέρᾳ δὲ τῶν μετὰ Πολύβιον, παραλείψομεν ἐνταῦθα, μὴ ταυτολογεῖν δόξωμεν. (Traduction de François Lasserre, les Belles Lettres, 1975).

[27] C'est également l'hypothèse soutenue par Germaine AUJAC, « Strabon et son temps », part. p. 106. Voir également Johannes ENGELS, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, p. 83 ; Gościwit MALINOWSKI, « Strabo the Historian », pp. 340-341.

[28] Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp. 69-70 ; George C. RICHARDS, « Strabo. The Anatolian Who Failed of Roman Recognition », p. 85.

[29] STRABON, *Géographie* II, 1, 9 : Ἅπαντες μὲν τοίνυν οἱ περὶ τῆς Ἰνδικῆς γράψαντες ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ψευδολόγοι γεγόνασι, καθ' ὑπερβολὴν δὲ Δείμαχος· τὰ δὲ δεύτερα λέγει Μεγασθένης· Ὀνησίκριτος δὲ καὶ Νέαρχος καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι παραψελλίζοντες ἤδη. Καὶ ἡμῖν δ' ὑπῆρξεν ἐπὶ πλέον κατιδεῖν ταῦτα, ὑπομνηματιζομένοις τὰς Ἀλεξάνδρου πράξεις.

en déduit que Strabon est l'auteur de deux traités historiques, une *Suite à Polybe*, composée de quarante-trois livres d'après le nombre donné dans la Souda[30], et des *Commentaires historiques* d'au moins six livres, incluant l'histoire d'Alexandre.

La durée couverte par les *Commentaires historiques* relève également de l'hypothèse. On peut néanmoins supposer que l'ouvrage se concluait par l'avènement de l'empire, en raison de l'admiration portée par Strabon à la politique impériale[31]. Pour une raison inconnue, l'ouvrage a disparu. Selon Aubrey Diller, cette « disparation » est peut-être due à la préférence des lecteurs pour le traité du lettré Nicolas de Damas, introduit auprès d'Auguste en 8 avant notre ère par Hérode de Judée et connu pour sa *Vie d'Auguste* basée en partie sur les mémoires de l'empereur[32]. Or, cela ne saurait tout expliquer puisque les *Commentaires historiques* ont tout de même exercé une influence certaine sur les écrivains de l'époque impériale : Plutarque, Flavius Josèphe et Tertullien les ont lus et exploités[33].

Strabon, dont la tradition a principalement retenu le rôle de géographe, est avant tout un historien. Ce n'est qu'après avoir publié les *Commentaires historiques* qui l'ont occupé une grande partie de sa vie, qu'il jugea bon d'y adjoindre un traité de géographie qui est, précise-t-il, « de même forme » (ὁμοειδής) que son ouvrage historique et qui « s'adresse aux mêmes hommes, particulièrement à ceux qui sont au pouvoir »[34]. Le but de son ouvrage, comme il sera montré par la suite, est d'offrir une représentation du monde la plus exacte possible.

---

[30] *Souda*, *s.v.* « Πολύβιος (Polybe) » : ἔγραψε δὲ καὶ Στράβων Ἀμασεὺς τὰ μετὰ Πολύβιον, ἐν βιβλίοις μγ΄.

[31] À ce sujet, voir Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 147 ; Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, p. 77 ; Germaine AUJAC, « Strabon et son temps », p. 106.

[32] Selon Aubrey DILLER, *The Textual Tradition of Strabo's* Geography, p. 7.

[33] Søren Lund SØRENSEN, « "So Says Strabo" : The Reception of Strabo's Work in Antiquity », pp. 355-360.

[34] STRABON, *Géographie* I, 1, 23 : ὁμοειδὴς γὰρ καὶ αὕτη, καὶ πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς ὑπεροχαῖς.

La Géographie *en contexte*

Si la géographie ne peut être étudiée indépendamment des développements de l'histoire comme le souligne Christian Jacob[35], elle se constitue néanmoins en un genre « autonome », avec assez de spécificités pour que des auteurs comme Posidonios et Strabon décident de composer un traité géographique distinct de leur ouvrage historique[36]. Elle reste cependant difficile à définir car elle touche à des sujets variés tels que les phénomènes célestes, l'établissement de la forme de la Terre, la description de l'œcoumène (οἰκουμένη) c'est-à-dire l'ensemble du monde « que nous habitons et connaissons »[37], ainsi que l'étude des marées et des tremblements de terre. De plus, elle peut emprunter différentes formes comme la carte, le diagramme, le commentaire, le traité, et même la poésie[38].

Les premières tentatives de représentation de l'espace se rencontrent chez Homère. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, se profile en effet une image de la Terre, représentée comme un disque plat entouré par l'océan et séparé du ciel par de puissants piliers[39]. Dès les VIIIe et VIIe siècles avant notre ère, la Grèce et les cités grecques d'Asie Mineure sont en pleine expansion coloniale, mais aussi commerciale[40]. C'est ainsi que les voyageurs, les commerçants et les marins ont inspiré non seulement, d'abord Homère[41], mais encore toute une littérature de périples. La science géographique en a retenu les distances entre les rivages et entre les villes, et aussi le goût de l'« ethnographie »[42]. Au VIe siècle avant notre ère, une véritable révolution se

---

[35] Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 12. Sur cet aspect, voir aussi Christiaan VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, p. 220 ; Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*.

[36] Dans son article « La geografia come genere letterario », Francesco PRONTERA dresse la liste des auteurs qui auraient conçu un traité pour chaque genre. Voir également Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 338-340 ; Johannes ENGELS, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, p. 90 ; ID., « Geography and History », part. p. 545.

[37] STRABON, *Géographie* I, 4, 6 : καλοῦμεν γὰρ οἰκουμένην ἣν οἰκοῦμεν καὶ γνωρίζομεν.

[38] Pour une historiographie de la géographie, *cf.* Christiaan VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography* ; Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne* ; Gonzalo CRUZ ANDREOTTI, « La naturaleza histórica de la *Geografía* de Estrabón » ; Robert J. MAYHEW, « Geography's Genealogies » ; Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*.

[39] Pour un examen plus complet de la question, je renvoie à l'ouvrage de Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, pp. 16-32.

[40] Paul PÉDECH, *La géographie des Grecs*, p. 18.

[41] Irad MALKIN, *The Returns of Odysseus : Colonization and Ethnicity*, p. 88.

[42] Paul PÉDECH, *La géographie des Grecs*, p. 18 ; Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, notamment pp. 10-13.

produit avec l'apparition de la première carte grecque que l'on attribue à Anaximandre de Milet[43]. La carte, πίναξ en grec, est une « tablette » en bois, en pierre ou en métal. Elle peut être portable, mobile, ou encore affichée sur les murs des bâtiments publics. Du fait de leurs supports périssables ou de la destruction des bâtiments où elles étaient affichées ou conservées, la plupart des cartes antiques ont disparu et ne sont connues qu'au travers des textes[44]. D'après les fragments que l'on trouve dans les *Stromates* du pseudo-Plutarque et les *Réfutations de toutes les hérésies* du pseudo-Hippolyte, Anaximandre se serait représenté la Terre comme une colonne, c'est-à-dire un cylindre dont les extrémités étaient plates[45]. Quelques années plus tard, l'historien Hécatée de Milet rédige une *Périégèse*, basée sur les informations recueillies lors de ses voyages, et complète la carte de son prédécesseur.

Ill. 3 : Reconstitution du monde selon Hécatée de Milet.

[43] Paul PÉDECH, *La géographie des Grecs*, p. 39.

[44] Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 13.

[45] Pour les fragments cités, *cf.* Jean-Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, fragments X et XI, pp. 28-29. Pour une étude détaillée de la cartographie, de son histoire, de ses méthodes et de ses enjeux, voir Raoul BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, pp. 343-350 ; Oswald A. W. DILKE, *Greek and Roman Maps* ; J. B. HARLEY, David WOODWARD (éds.), *The History of Cartography*, vol. 1 ; Christian JACOB, *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire* ; Kai BRODERSEN, « The Presentation of Geographical Knowledge for Travel and Transport in the Roman World » ; Richard J. A. TALBERT, « *Urbs Roma* to *Orbis Romanus* : Roman Mapping on the Grand Scale ». L'usage des cartes à grande échelle est attesté dès l'époque classique. Sur ce sujet, voir James REDFIELD, « Les bosquets de l'Académie », pp. 109-110 ; Georgia L. IRBY, « Mapping the World : Greek Initiatives from Homer to Eratosthenes ».

Dès lors, les cartes ioniennes deviennent un modèle de représentation géométrique du monde habité, réduit à quelques formes essentielles[46]. Elles figurent un monde circulaire, organisé autour de la Méditerranée et dont le centre est traditionnellement localisé à Delphes[47]. Quant à la forme de la Terre, on ne sait avec exactitude à quel savant on doit la théorie de la sphéricité. D'après le philosophe Diogène Laërce, Pythagore aurait été le premier à proposer un monde sphérique, en faisant valoir que la sphère est la forme la plus parfaite[48].

Héritier de la science ionienne, Hérodote est un témoin privilégié de la fabrique de la géographie. Il s'intéresse, dans ses *Histoires* ou *Enquêtes*, aux causes des guerres médiques qui opposèrent les Grecs aux Perses. Dans ce contexte, il est conduit à développer des descriptions géographiques et ethnographiques, pour rendre compte des lieux et du mode de vie des peuples impliqués dans le conflit. Au cours de sa narration, Hérodote remet en question la répartition des continents qui fait de l'Asie l'égale de l'Europe et critique les cartes trop théoriques de ses prédécesseurs[49]. Il s'interroge également sur la disposition et le nom des continents :

> Je ne suis pas capable d'expliquer pour quelle raison la terre qui est une a reçu trois noms qui sont des noms de femmes, ni pourquoi on a fixé comme limites le Nil, fleuve d'Égypte, et le Phase de Colchide (d'autres disent que ce sont le fleuve Tanaïs de Méotide et les détroits cimmériens). Je n'ai pas pu apprendre non plus les noms de ceux qui ont défini ces limites, ni d'où ils ont tiré ces dénominations.[50]

Hérodote témoigne que la science géographique a hérité d'un partage du monde, dont on ne peut trouver l'origine. Comme le fait remarquer Christian Jacob, il semblerait que « dès sa naissance, la géographie grecque est frappée d'amnésie »[51].

---

[46] À ce sujet, *cf.* Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, pp. 35-36 et 52-54.

[47] *Ibid.*, pp. 51-52.

[48] DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VIII, 25. *Cf.* Paul PÉDECH, *La géographie des Grecs*, p. 38.

[49] Dans ses *Histoires* IV, 36, HÉRODOTE raille les cartes sur lesquelles la terre est représentée « toute ronde, comme si elle était faite au tour (ἐοῦσαν κυκλοτερέα ὡς ἀπὸ τόρνου) » (traduction de Philippe-Ernest Legrand, Les Belles Lettres, 1985). Voir également l'analyse qu'en fait Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, pp. 37-39 et 49-72.

[50] HÉRODOTE, *Histoires* IV, 45 : Οὐδ' ἔχω συμβαλέσθαι ἐπ' ὅτεο μιῇ ἐούσῃ γῇ οὐνόματα τριφάσια κεῖται, ἐπωνυμίας ἔχοντα γυναικῶν, καὶ οὐρίσματα αὐτῇ Νεῖλός τε ὁ Αἰγύπτιος ποταμὸς ἐτέθη καὶ Φᾶσις ὁ Κόλχος (οἱ δὲ Τάναϊν ποταμὸν τὸν Μαιήτην καὶ Πορθμήια τὰ Κιμμέρια λέγουσι), οὐδὲ τῶν διουρισάντων τὰ οὐνόματα πυθέσθαι, καὶ ὅθεν ἔθεντο τὰς ἐπωνυμίας. (Traduction modifiée de Philippe-Ernest Legrand, Les Belles Lettres, 1985).

[51] Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 55.

Quant aux cartes, elles se développent et deviennent, au fil du temps, un support visuel clair sur lequel on peut combiner les informations concrètes obtenues lors de voyages, comme les distances terrestres et maritimes, avec des données plus abstraites telles que les observations astronomiques[52].

Au IIIe siècle avant notre ère, à Alexandrie, la science géographique connaît un essor considérable grâce à Ératosthène. Vers 245 avant notre ère, ce savant, né à Cyrène et ayant étudié à Athènes, est appelé en Égypte par le pharaon Ptolémée III Évergète. Quelques années plus tard, il dirige la bibliothèque d'Alexandrie. Philologue, mathématicien, grammairien, poète, Ératosthène est célèbre pour ses découvertes géographiques, puisqu'on lui doit la mesure de la circonférence terrestre[53]. Le terme même de « géographe » (γεωγράφος), littéralement « celui qui dessine ou décrit la terre », serait apparu sous sa plume, suggérant ainsi que la géographie se constitue en discipline autonome[54]. Profitant des connaissances acquises lors des expéditions d'Alexandre et du voyage de Pythéas, mais aussi des avancées de l'astronomie et des mathématiques, il compose un traité géographique en trois volumes, accompagné d'une carte du monde connu[55]. De cette œuvre, il ne reste rien, si ce n'est les citations qu'en donne principalement Strabon. Celui-ci a séjourné plusieurs années à Alexandrie où il aurait pu consulter le traité et la carte d'Ératosthène[56].

---

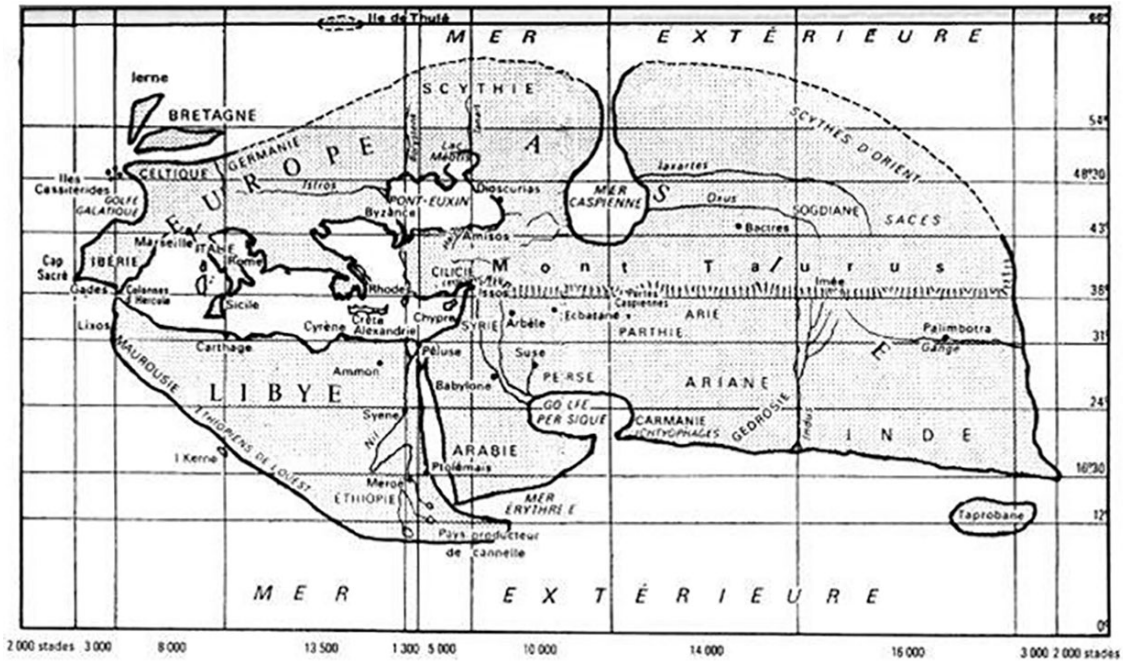
[52] Eudoxe de Cnide, par exemple, va développer une théorie des sphères pour expliquer le mouvement des planètes. Selon la tradition, il est d'ailleurs le premier à inscrire les constellations sur une sphère. *Cf.* Christian JACOB, « La bibliothèque, la carte et le traité », p. 28.

[53] Il établit que la circonférence de la Terre mesure 250'000 stades, soit 39'375 km, ce qui proche de la valeur actuellement admise qui s'élève autour des 40'075 km. *Cf.* Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, pp. 50-57.

[54] François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 96 ; Germaine AUJAC, « Strabon et son temps », p. 103 ; Didier MARCOTTE (éd.), *Géographes grecs*, p. LV ; Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, p. 65 ; Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*, p. 1.

[55] Selon Germaine Aujac, le livre I concernait l'histoire de la discipline géographique, le livre II présentait les différentes théories utiles pour établir une carte (sphéricité, mesures de la terre), et le livre III décrivait les problèmes liés au tracé de la carte du monde connu. *Cf.* Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, pp. 66-67.

[56] Sur la bibliothèque d'Alexandrie, *cf. infra*, « La rectification des prédécesseurs : la question des sources », p. 66.



Ill. 4 : Carte du monde selon Ératosthène, reconstituée d'après les informations tirées de la *Géographie* de Strabon.

La géographie telle que la conçoit Ératosthène s'attache à l'étude de la terre dans son intégralité. Son but est de donner une vision cohérente du globe terrestre et du monde habité, grâce notamment à l'établissement de figures géométriques que le géographe nomme « sphragides »[57]. Ératosthène est dès lors considéré comme le promoteur de la géographie[58].

Quelques décennies plus tard, Hipparque, originaire de Nicée en Bithynie et connu pour ses travaux d'astronomie, compose un *Contre Ératosthène*, malheureusement perdu mais dont Strabon se fait l'écho. Si Hipparque accepte dans les grandes lignes la théorie établie par Ératosthène pour calculer la circonférence terrestre, il critique néanmoins la carte du monde que ce dernier a dressée. Sur la base de ses recherches astronomiques, il remet en question les contours de certaines sphragides et la localisation de certains éléments, comme par exemple la chaîne du Taurus qu'il estime

[57] STRABON, *Géographie* II, 1, 22-36. Comme le souligne Germaine Aujac, σφραγίς signifie le « sceau ». Le terme était utilisé dans les papyrus égyptiens pour désigner le découpage des terres, c'est-à-dire les parcelles du cadastre. Voir Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, p. 67.

[58] Dans la *Lettre à Atticus* II, 6, CICÉRON dit que « La *géographie* que j'avais décidé de composer est en effet une tâche immense. Ératosthène, que je m'étais proposé comme modèle, est fortement pris à parti par Sérapion et Hipparque. Que sera-ce, dis-moi quand il faudra compter avec Tyrannion ? ». *Etenim* γεωγραφικὰ *quae constitueram magnum opus est. Ita valde Eratosthenes, quem mihi proposueram, a Serapione et ab Hipparcho reprehenditur. Quid censes si Tyrannio accesserit ?* (Traduction de Léopold Albert Constans, Les Belles Lettres, 1969).

située trop au nord de la carte. Hipparque est également connu pour avoir dressé un « Tableau des climats » que Strabon résume dans les derniers chapitres des prolégomènes[59].

Deux autres personnages ont aussi joué, selon Strabon, un rôle considérable dans la construction de la science géographique. Il s'agit de l'historien Polybe et du philosophe Posidonios. Fils d'un haut fonctionnaire et lui-même politicien actif, Polybe est envoyé à Rome, comme otage, à la suite de la bataille de Pydna qui s'acheva en 168 avant notre ère[60]. Comme il le raconte lui-même, Polybe se lie d'amitié avec Scipion Émilien, ce qui lui vaut le privilège de rester à Rome alors que les autres otages sont dispersés dans les municipes d'Italie[61]. Dès lors, il fréquente les notables de la société romaine et peut observer le fonctionnement des institutions. Pour rendre compte de la grandeur de Rome, de son essor et de son hégémonie, il décide de composer une *Histoire* qui se veut globale et universelle (καθόλου)[62]. Dans cette perspective, Polybe s'intéresse à la géographie car elle est la scène sur laquelle se jouent les actions humaines[63]. Le livre XXXIV, connu aujourd'hui sous forme fragmentaire, devait commencer par une mise en place d'ensemble du monde habité[64]. Les travaux de Polybe ont influencé certaines des études du philosophe stoïcien Posidonios. Né à Apamée en 135 avant notre ère, en Syrie, cet érudit fait ses études à Athènes avant de se rendre à Rhodes pour suivre l'enseignement de Panétios[65]. À la mort de son maître, il se retrouve à la tête du portique. Engagé dans la vie politique, notamment en tant qu'ambassadeur, il voyage à Rome, en Gaule, en Espagne et en Afrique du nord. Lors de ces expéditions, il étudie le phénomène des marées océaniques, particulièrement à Gadès. Il s'intéresse également aux phénomènes sismiques et aux réseaux hydrographiques. Il établit une

---

[59] STRABON, *Géographie* II, 5, 34-43.

[60] Sur Polybe, l'histoire de sa vie et son oeuvre, voir entre autres Arnaldo MOMIGLIANO, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, chap. II « Polybe et Poseidonios », pp. 35-62 ; François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, pp. 175-183 ; ID., *Évidence de l'histoire*, chap. V « Voir depuis Rome : Polybe et la première histoire universelle », pp. 109-139 ; Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, chap. II « Polybius and the "Geographical" *History* », pp. 77-128.

[61] POLYBE, *Histoire* XXXI, 23-24.

[62] Je traiterai plus longuement de l'influence de la méthode de Polybe sur celle de Strabon dans le chapitre « Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe », *infra*, pp. 72-75.

[63] Voir notamment POLYBE, *Histoire* III, 59 ; V, 21.

[64] Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, p. 90.

[65] Sur Posidonios, voir Marie LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée* ; Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*.

nouvelle théorie pour mesurer la circonférence terrestre[66], et porte une attention particulière aux coutumes des peuples qu'il rencontre. Stoïcien, philosophe, auteur d'une *Suite à Polybe* et féru de géographie, Posidonios ne pouvait être qu'une source d'inspiration, voire un modèle, pour Strabon[67].

À l'aube du Ier siècle de notre ère, la géographie s'était principalement constituée en deux branches distinctes aux méthodes différentes : d'une part, une branche fondamentale visant à établir, au moyen de l'astronomie, des mathématiques et de la géométrie, la forme et les dimensions des pays, ainsi que leurs coordonnées et leur localisation sur une carte ; d'autre part, une branche descriptive visant à établir la topographie des pays ainsi que l'étude des activités humaines à l'intérieur de ces systèmes[68]. Strabon reprend les travaux et découvertes de ses prédécesseurs, mais il innove en coordonnant, dans une perspective holistique, des détails historiques, toponymiques, cartographiques, astronomiques et ethnographiques[69]. La tâche du géographe consiste à décrire chaque région et définir « quelles sont ses dimensions, sa forme et ses caractères naturels et sa position par rapport à la terre dans son entier »[70]. Non seulement, l'ouvrage de Strabon propose une image du monde au tournant de notre ère, mais il permet également de comprendre comment la géographie s'est constituée en science.

Savoir où, mais aussi quand, Strabon a composé la *Géographie* et si celle-ci fut rédigée d'une traite ou non, relève de la conjecture. L'a-t-il rédigée à Rome, à l'instigation de ses amis romains, comme le pense Benedict Niese, à Alexandrie où il est resté plusieurs années, dans sa ville natale comme le pense notamment Germaine Aujac, ou encore, selon Ernst Honigmann, à Naples dont il vante le mode de vie[71] ? On ne sait pas non plus si Strabon a accumulé des notes lors de ses voyages à Rome et à Alexandrie avant de s'attaquer à l'écriture, ou au contraire s'il a composé son ouvrage

---

[66] Cette théorie (citée par CLÉOMÈDE, *Théorie élémentaire* I, 10) n'eut pas beaucoup de succès.

[67] Strabon dit de Posidonios qu'il est le philosophe le plus érudit, encore à son époque. *Cf.* STRABON, *Géographie* XVI, 2, 10 : Ἐντεῦθεν δ' ἐστὶ Ποσειδώνιος ὁ στωικός, ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος.

[68] Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », part. p. 236.

[69] *Ibid*., p. 237.

[70] STRABON, *Géographie* II, 5, 4 : πόση τις καὶ ποία τὸ σχῆμα καὶ τὴν φύσιν οἵα ἐστὶ καὶ πῶς ἔχουσα πρὸς τὴν ὅλην γῆν.

[71] Respectivement : Benedict NIESE, « Beiträge zur Biographie Strabos », pp. 44-45 ; Germaine AUJAC, « Strabon et son temps », p. 135 ; Ernst HONIGMANN, « Strabon », col. 84.

au fil de ses expéditions[72]. On ignore si la *Géographie* fut publiée du vivant de l'auteur[73], ou encore si des extraits circulaient dans les milieux savants de Rome du temps de Strabon. La date de rédaction de la *Géographie* est également inconnue. Pour tenter de résoudre ce problème, les éditeurs du XIXe siècle ont recensé les événements qu'il était possible de dater et ont abouti à deux hypothèses différentes, encore influentes de nos jours : Benedict Niese et Francesco Sbordone estiment que Strabon aurait rédigé son œuvre d'une traite, vers la fin de sa vie, soit entre 17 et 23 de notre ère selon Niese, vers 18-19 de notre ère selon Sbordonne ; Ettore Pais, pour sa part, suggère que la *Géographie* dont nous avons hérité est le fruit de deux versions, composées à deux époques différentes : la première en 7 avant notre ère et la seconde vers 18 de notre ère[74]. Cependant, en l'absence d'éléments probants et de témoignages contemporains à Strabon, il est impossible de dépasser le stade de l'hypothèse et d'adopter l'un ou l'autre point de vue.

LA VISION DU MONDE D'APRÈS STRABON

Avant d'entreprendre la description des régions du monde habité, Strabon présente en préambule de son traité sa conception de la géographie, le but de son ouvrage ainsi que son plan. Dans la première partie de son introduction (I, 1, 1 à 23), il définit le cadre

[72] *Cf.* Ronald SYME, *Anatolica. Studies in Strabon*, l'appendice E « When did Strabon write ? », pp. 356-367, part. p. 367. Selon l'auteur, il est possible de voir deux strates dans l'écriture de la *Géographie* : une première strate qui aurait été composée en l'an 3 de notre ère et une seconde qui serait constituée principalement de révisions sommaires et qui daterait de 18 de notre ère (*ibid.*, p 360).

[73] Wolfgang ALY, *Strabonis geographica. Bd. 4, Strabon von Amaseia : Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*, p. 21. Wolfgang Aly pense que le texte fut publié après la mort de Strabon ce qui expliquerait, selon lui, les digressions, répétitions et contradictions présentes dans l'ouvrage. Pour les différentes hypothèses à ce sujet, *cf.* Germaine AUJAC, « Introduction », pp. XXXIII-XXXIV.

[74] Benedict NIESE, « Beiträge zur Biographie Strabos » ; Francesco SBORDONNE, *L'imperio di Tiberio e la redazione definitiva della Geografia di Strabone*, pp. 51-59 (*non uidi*), cité par Germaine Aujac, « Introduction », p. XXXII ; Ettore PAIS, *Italia antica. Ricerche di storia e di geografia storica*, pp. 267-316. Pour un examen des différentes hypothèses au sujet de la date de rédaction de la *Géographie*, voir Germaine AUJAC, « Introduction », pp. XXX-XXXIII ; François LASSERRE, « Strabon devant l'Empire romain », pp. 869-870, note 4 ; Edward Ch. L. VAN DER VLIET, « L'ethnographie de Strabon : idéologie ou tradition », p. 29 ; Ronald SYME, *Anatolica. Studies in Strabo*, pp. 356-367 ; Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp. 148-150 ; Sarah POTHECARY, « Strabo, the Tiberian Author : Past, Present and Silence in Strabo's *Geography* », pp. 387-390.

épistémologique de la géographie et explique pourquoi, d'après lui, Homère doit être considéré comme le fondateur de cette discipline. Il énumère ensuite les connaissances indispensables que le lecteur doit posséder pour pouvoir comprendre son traité et conclut sur l'intérêt de la géographie. Dans la deuxième partie de son introduction (I, 2, 1 à 40), Strabon se propose de corriger les ouvrages géographiques de ses prédécesseurs, en commençant par Ératosthène. Cependant, avant de s'attaquer à cette entreprise, il fait une digression sur les critiques que porte le géographe de Cyrène à l'encontre de la poésie homérique[75]. Dans la troisième partie de son introduction (I, 3, 1 à II, 4, 8), Strabon discute des divers problèmes de géographie et de méthodes qu'il a relevés chez ses prédécesseurs. Il commence par Ératosthène qu'il rectifie, prenant en compte les critiques d'Hipparque. Il revient ensuite sur les théories de Posidonios et de Polybe. Dans la quatrième partie de son introduction (II, 5, 1 à 43), Strabon « prend un nouveau départ »[76] afin, dit-il, de mettre à exécution ses engagements. Il reprend les concepts développés par ses prédécesseurs et fournit, avant d'exposer le plan de son ouvrage, les indications nécessaires à l'établissement d'une carte du monde.

La forme du monde connu

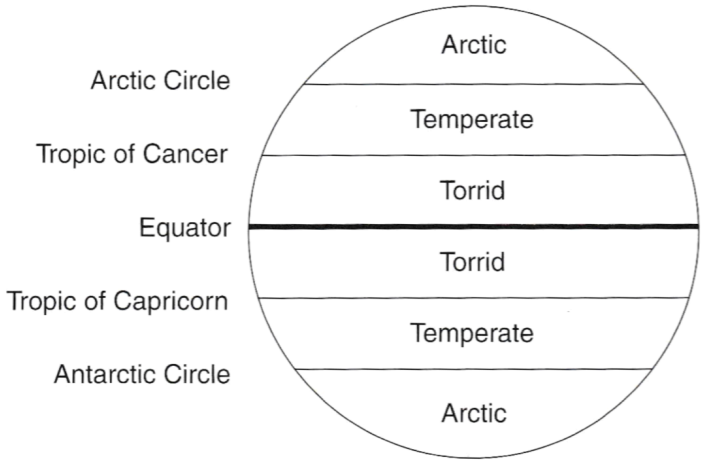
À plusieurs reprises, Strabon revient sur la notion de sphéricité de la Terre et sur sa division en cinq zones climatiques que l'on doit à Parménide[77].

---

[75] Cette partie semble être indépendante du reste de la *Géographie*. Elle constitue peut-être, comme me l'a suggéré Christian Jacob lors de notre rencontre à Genève, un traité autonome que Strabon décida d'inclure dans son introduction. Sur la possible circulation dans les milieux érudits d'extraits d'ouvrages avant leur publication, voir en premier lieu l'article de Christian JACOB, « "La table et le cercle" : Sociabilités savantes sous l'Empire romain », dans lequel Christian Jacob met en lumière le jeu des sociabilités savantes à partir de trois auteurs de l'époque impériale (Plutarque, Athénée de Naucratis et Aulu-Gelle). *Cf.* également Rex WINSBURY, *The Roman Book : Books, Publishing and Performance in Classical Rome*, p. 164 ; William A. JOHNSON, *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire : A Study of Elite Communities*, p. 201.

[76] STRABON, *Géographie* II, 5, 1 : λαβόντες ἀρχὴν ἑτέραν.

[77] *Ibid.*, II, 2, 2.



Ill. 5 : Division climatique du monde selon Parménide, exposée par STRABON, *Géographie* II, 2, 2.

Il mentionne également les recherches de Cratès de Mallos à qui l'on doit la division de la sphère terrestre en quatre et l'hypothèse selon laquelle il pourrait y avoir un autre monde habité sur la surface du globe terrestre[78].

Ill. 6 : Vision du monde selon Cratès de Mallos, discutée par Strabon en II, 5, 10.

À la suite de cette discussion, il situe l'œcoumène dans l'un des deux quarts de l'hémisphère nord, « peu importe lequel »[79], précise-t-il. Strabon présente également une théorie sur l'insularité du monde habité, défendue notamment par Ératosthène. Il

[78] Voir Hans Joachim METTE, *Sphairopoiia : Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, p. 77. Plus récemment, Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 110 ; Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*, p. 78.

[79] STRABON, *Géographie* II, 5, 5.

explique que l'expérience sensible et le raisonnement – à savoir la navigation le long des côtes et les études sur le régime du flux et du reflux océanique – s'accordent à prouver que le monde habité est une île et qu'il n'existe qu'une seule mer[80]. Il envisage que le circuit par la mer est possible de l'occident à l'orient, excepté sur une faible distance. Or, il estime que cela ne fait aucune différence pour le géographe de savoir si cet espace était bordé par la mer ou par une terre inhabitée. Par la suite, il procède néanmoins comme si l'œcoumène était une île, dont il compare la forme à celle d'une chlamyde[81].

Après avoir présenté la forme du monde habité, Strabon établit ses limites afin de calculer ses dimensions : l'œcoumène, estime-t-il, mesure soixante-dix mille stades de long du couchant au levant, c'est-à-dire des caps de l'Ibérie aux caps de l'Inde, ce qui correspondrait à une distance d'environ 11'025 km[82]. Quant à sa largeur, Strabon explique qu'

> à l'égard de la science, il suffit en effet de procéder comme pour les parties au sud pour lesquelles il semble convenable de placer la limite du monde habitable environ trois mille stades au-delà de Méroé, la considérant non comme la limite la plus exacte, mais comme relativement précise ; et de même, au-delà de la Bretagne, il faut ajouter une distance sensiblement égale ou à peine supérieure, comme quatre mille stades.[83]

La largeur du monde ainsi calculée serait donc « inférieure à trente mille stades [approximativement 4'725 km] du sud vers le nord »[84].

---

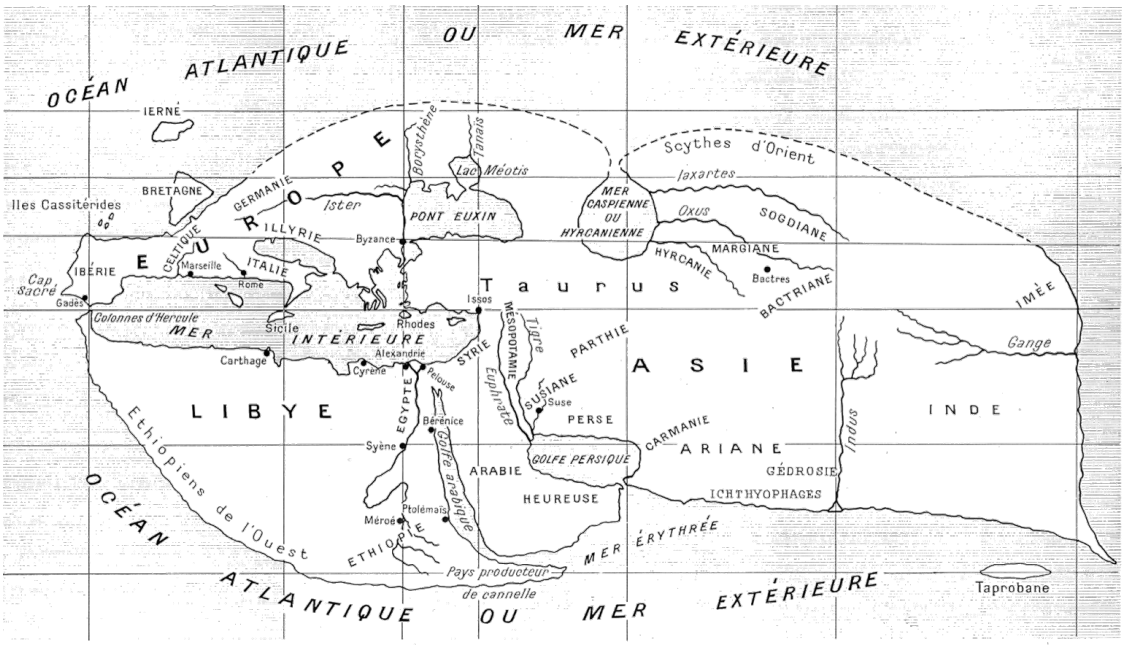
[80] *Ibid.*, I, 1, 8. Le terme d'insularité n'existe pas en grec, mais cela ne signifie pas que le concept était ignoré. À ce sujet, voir Sylvie VILATTE, *L'insularité dans la pensée grecque*, part. l'introduction, pp. 7-14. Se référer également à Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 24 ; James S. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought : Geography, Exploration, and Fiction*, pp. 13-15 et surtout à l'article de Gianfranco MADDOLI, « Le isole in Strabone », pp. 126-129.

[81] Germaine Aujac précise qu'il ne s'agit pas de la chlamyde grecque, mais de la chlamyde macédonienne. *Cf.* Germaine AUJAC, François LASSERRE (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[2] (livre II), p. 85, note 2. Voir également Christian JACOB, « Lire pour écrire : navigations alexandrines », p. 54.

[82] Germaine Aujac note que le stade varie entre 157,5 et 185 mètres, selon la source dont Strabon se sert. Elle estime que, dans ce cas, il équivaut à 157,5 mètres vu que Strabon se base ici sur les calculs d'Ératosthène. *Cf.* Germaine AUJAC, « Lexique grec des termes techniques », pp. 191-192. Sur les différentes valeurs du stade, voir également Carl Friedrich LEHMANN-HAUPT, *s.v.* « Stadion », en particulier le tableau aux cols. 1961-1962.

[83] STRABON, *Géographie* II, 5, 8 : Πρός τε γὰρ ἐπιστήμην ἀρκεῖ τὸ λαβεῖν, καθάπερ ἐπὶ τῶν νοτίων μερῶν, ὅτι ὑπὲρ Μερόης μέχρι τρισχιλίων σταδίων προελθόντι τῆς οἰκησίμου τίθεσθαι <πέρας> προσῆκεν οὐχ ὡς ἂν τούτου ἀκριβεστάτου πέρατος ὄντος, ἀλλ' ἐγγύς γε τἀκριβοῦς, οὕτω κἀκεῖ τοὺς ὑπὲρ τῆς Βρεττανικῆς οὐ πλείους τούτων θετέον ἢ μικρῷ πλείους, οἷον τετρακισχιλίους.

[84] *Ibid.*, II, 5, 9 : ἔλαττον τῶν τρισμυρίων ἀπὸ νότου πρὸς ἄρκτον. Je reviendrai plus longuement sur les limites du monde connu dans le chapitre « Les Confins du monde », particulièrement dans le paragraphe « Construction de l'espace », pp. 125-142.



Ill. 7 : Reconstitution du monde habité d'après la description de Strabon.

Le déterminisme géographique

Comprendre où se situe l'œcoumène sur la carte du monde est essentiel, car le tempérament des peuples dépend, entre autres, de leur situation géographique, c'est-à-dire de la latitude (le κλίμα en grec). De nombreuses spéculations dont il est difficile de trouver l'origine, à l'œuvre dans des traités d'histoire, de médecine, de géographie, ou encore de philosophie, mettent en effet en corrélation le tempérament d'un peuple et son lieu d'habitation[85]. Même si aucune théorie explicite n'est énoncée dans l'introduction, Strabon use de ces topiques. Les régions situées du côté de l'équateur et celles proches du cercle arctique sont présentées comme étant inhabitables, les premières à cause de la chaleur, les secondes à cause du froid excessif qui y règne. Si le climat tempéré est favorable, précise-t-il, aux êtres vivants et aux plantes (c'est-à-dire à l'agriculture), une trop forte chaleur provoque un dessèchement du sol et un appauvrissement des cultures et du bétail[86]. Les êtres vivants aussi souffrent de cette température puisqu'ils sont

[85] À ce sujet *cf.* notamment HIPPOCRATE, *Des airs, des eaux et des lieux* XII ; ARISTOTE, *Politique* VII, 1327 b. Concernant les études modernes, se référer entre autres à Clarence J. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, part. p. 80 ; François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, pp. 202-203 ; René BLOCH, « Geography without Territory : Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context », pp. 39-40.

[86] STRABON, *Géographie* II, 2, 3.

généralement plus petits vers l'équateur qu'ailleurs[87]. Quant aux peuples qui habitent les contrées septentrionales proches du cercle arctique, ils mènent une existence misérable par suite du froid[88]. Même dans les pays de plaines, les effets du froid y sautent aux yeux : les bœufs sont plus petits, les moutons plus grands, et à défaut de céréales les habitants se nourrissent du lait de leurs juments[89]. La température atmosphérique influe sur la nature du sol, mais aussi sur la constitution de l'homme et sur son degré de civilisation[90]. Il ne s'agit cependant pas du seul critère de classification dont Strabon se sert puisque, à cette première opposition, entre températures extrêmes et modérées, il en ajoute une autre, celle entre plaines et montagnes, dont il esquisse l'idée dans son introduction :

> Toute la partie [de l'Europe] qui est plate et bénéficie d'un climat tempéré tend par nature vers cela, à savoir que tout contribue à la paix dans un pays heureux, et à la guerre et à la virilité dans un pays pauvre. Et ces peuples peuvent se rendre certains services les uns aux autres : les uns apportent en effet leur aide grâce aux armes, les autres grâce aux récoltes, aux connaissances techniques et à leur caractère. Il est manifeste qu'ils peuvent aussi se nuire les uns aux autres s'ils ne s'aident pas (…). C'est pourquoi, à la fois pour la paix et pour la guerre, [l'Europe] est autonome : elle possède en abondance un grand nombre d'hommes pour la guerre, le travail de la terre et l'administration des cités. Elle est aussi supérieure pour cette raison qu'elle produit les fruits les meilleurs, indispensables à l'existence, et tous les minerais utiles.[91]

Les habitants des plaines sont pacifiques et jouissent d'un climat tempéré qui leur permet de cultiver les produits indispensables à leur existence. Strabon les oppose aux habitants des montagnes qu'il présente comme des hommes agressifs et prédisposés à la guerre[92]. Ces caractéristiques sont connotées négativement, car elles sont associées à

---

[87] *Ibid.*, XVII, 2, 1.

[88] *Ibid.*, II, 5, 8.

[89] *Ibid.*, VII, 3, 18.

[90] *Ibid.*, II, 3, 1.

[91] *Ibid.*, II, 5, 26 : Ὅσον δ' ἐστὶν αὐτῆς ἐν ὁμαλῷ καὶ εὐκράτῳ τὴν φύσιν ἔχει συνεργὸν πρὸς ταῦτα, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἐν τῇ εὐδαίμονι χώρᾳ πᾶν ἐστιν εἰρηνικόν, τὸ δ' ἐν τῇ λυπρᾷ μάχιμον καὶ ἀνδρικόν. Καὶ δέχεταί τινας παρ' ἀλλήλων εὐεργεσίας τὰ γένη ταῦτα· τὰ μὲν γὰρ ἐπικουρεῖ τοῖς ὅπλοις, τὰ δὲ καρποῖς καὶ τέχναις καὶ ἠθοποιίαις. Φανεραὶ δὲ καὶ αἱ ἐξ ἀλλήλων βλάβαι μὴ ἐπικουρούντων (…). Διὰ τοῦτο δὲ καὶ πρὸς εἰρήνην καὶ πρὸς πόλεμον αὐταρκεστάτη ἐστί· καὶ γὰρ τὸ μάχιμον πλῆθος ἄφθονον ἔχει καὶ τὸ ἐργαζόμενον τὴν γῆν καὶ τὸ τὰς πόλεις συνέχον. Διαφέρει δὲ καὶ ταύτῃ, διότι τοὺς καρποὺς ἐκφέρει τοὺς ἀρίστους καὶ τοὺς ἀναγκαίους τῷ βίῳ καὶ μέταλλα ὅσα χρήσιμα. Voir aussi *ibid.*, II, 1, 15.

[92] Delphine ACOLAT, « Le stéréotype du montagnard dans l'empire romain : déterminisme naturel et prétextes historiques » ; Jason KÖNIG, « Strabo's Mountains ».

une mauvaise organisation au combat et à un tempérament irrationnel[93]. Or, Strabon en fait un avantage dans son introduction afin de démontrer la supériorité de l'Europe sur les autres continents. L'Europe possède une grande réserve d'hommes qui peuvent s'apporter mutuellement leur aide : les uns par les armes, les autres par l'agriculture. Il s'agit également du continent qui a les formes les plus variées (« une mosaïque de plaines et de montagnes »[94]), un climat tempéré et les meilleurs gouvernements. Pour la même raison, Strabon choisit de débuter chaque description d'un pays par les régions qui bordent le littoral de la Méditerranée : l'espace est connu depuis longtemps, et en amenant avec eux leur mode de vie, leur mode de pensée et leur manière de gouverner, les colons ont, dans l'imaginaire grec et romain, civilisé les autochtones. Le littoral est un espace particulier, comme le laisse également suggérer un autre passage de la *Géographie*, dans lequel Strabon reprend la théorie de Platon au sujet des différents stades de l'humanité[95] :

> Platon conjecture qu'après les déluges, les hommes passent par trois formes de sociétés (πολιτεῖαι) : une première, simple (τὸ ἁπλοῦν) et sauvage (ἄγριον), établie sur les sommets des montagnes craignant les eaux qui couvraient encore les plaines ; une deuxième installée sur les flancs des montagnes, reprenant alors peu à peu courage attendu que les plaines commençaient à sécher ; une troisième qui prit possession des plaines. On pourrait supposer une quatrième forme de société, une cinquième, et d'autres encore, et enfin une dernière, établie sur le bord de mer ou dans les îles, une fois délivrée de toute peur de ce type. Car le plus ou moins de courage à se rapprocher le plus possible de la mer semble dénoter des différences (διαφοραί) de sociétés (πολιτεῖαι) et de mœurs (ἤθη), tout comme les mœurs sauvages et à la fois simples [des premiers] étaient le fondement, de quelque manière, de la civilisation des seconds. Parmi ceux-ci, il existe aussi une différence entre les rustiques (ἀγροῖκοι), les semi-rustiques (μεσάγροῖκοι) et les policés (πολιτικοί). Dès lors, à partir de ceux-ci, un lent processus, attesté par les noms, a abouti à l'urbanité et à l'excellence des mœurs en accord avec le progrès des coutumes et le changement des lieux et des modes de vie.[96]

---

[93] STRABON, *Géographie* III, 3, 17 ; IV, 4, 2.

[94] *Ibid.*, II, 5, 26 : ὅλη γὰρ διαπεποίκιλται πεδίοις τε καὶ ὄρεσιν.

[95] PLATON, *Lois* III, 677-683 b.

[96] STRABON, *Géographie* XIII, 1, 25 : Εἰκάζει δὲ Πλάτων μετὰ τοὺς κατακλυσμοὺς τρία πολιτείας εἴδη συνίστασθαι· πρῶτον μὲν τὸ ἐπὶ ταῖς ἀκρωρείαις ἁπλοῦν τι καὶ ἄγριον, δεδιότων τὰ ὕδατα ἐπιπολάζοντα ἀκμὴν ἐν τοῖς πεδίοις· δεύτερον δὲ τὸ ἐν ταῖς ὑπωρείαις, θαρρούντων ἤδη κατὰ μικρόν ἅτε δὴ καὶ τῶν πεδίων ἀρχομένων ἀναψύχεσθαι· τρίτον δὲ τὸ ἐν τοῖς πεδίοις. Λέγοι δ' ἄν τις καὶ τέταρτον καὶ πέμπτον ἴσως καὶ πλείω, ὕστατον δὲ τὸ ἐν τῇ παραλίᾳ καὶ ἐν ταῖς νήσοις, λελυμένου παντὸς τοῦ τοιούτου φόβου. Τὸ γὰρ μᾶλλον καὶ ἧττον θαρρεῖν πλησιάζειν τῇ θαλάττῃ ἔτι πλείους ἂν ὑπογράφοι διαφορὰς πολιτειῶν καὶ ἠθῶν, καθάπερ τῶν ἀγρίων ἠθῶν τῶν ἅμα καὶ ἁπλῶν ἔτι πως ἐπὶ τὸ ἥμερον τῶν δευτέρων

De la vie simple et sauvage des montagnards, qui constituent le premier stade de société après un cataclysme, on passe par étape à des sociétés de plus en plus civilisées. Aux trois stades de sociétés présentés par Platon, Strabon en ajoute d'autres, le dernier correspondant à la possession des territoires proches du littoral[97]. Il est fort probable que Strabon songe, dans ce passage, au seul littoral méditerranéen car l'océan est un lieu étrange, merveilleux et sauvage, et les peuples qui l'habitent sont le plus souvent considérés comme à son image[98]. La fondation de villes sur la côte méditerranéenne ou dans les îles est donc perçue ici par Strabon comme le stade ultime de la civilisation, rendue possible seulement par un changement lent et progressif du type d'habitation, de gouvernement et de mœurs. Cette transformation des coutumes sociales et politiques est primordiale, car comme en témoigne l'exemple corse, habiter sur une île même située dans la Méditerranée ne suffit pas à être un peuple civilisé. Strabon rapporte en effet que les habitants de l'île de Cyrnos, que les Romains appellent Corsica, sont plus sauvages que des bêtes fauves, à cause de la nature âpre de leur sol, du manque de routes praticables qui isolent les tribus et les confinent dans des montagnes[99]. En outre, cette évolution, cette gradation dans la civilisation comporte un danger qui n'est pas évoqué dans ce passage, mais dont on trouve de nombreuses allusions tout au long de la *Géographie*. La mer permet les échanges commerciaux entre Rome et le reste de l'empire, mais elle est encore le repère de quelques pirates. En plusieurs occasions, Strabon revient sur cette thématique et fait apparaître que la piraterie n'est pas la prérogative des peuples barbares. Il rappelle notamment que les Grecs et les Troyens s'étaient livrés à cette pratique au lendemain de la guerre de Troie :

> Car il se trouve que les Grecs d'alors comme les barbares, à cause de la durée de l'expédition [le retour au pays après la guerre de Troie], perdirent ce qu'ils avaient chez eux et acquis au cours de l'expédition de telle sorte qu'après la ruine de Troie, les vainqueurs s'étaient tournés vers la piraterie à

ὑποβεβηκότων· ἔστι δέ τις διαφορὰ καὶ παρὰ τούτοις τῶν ἀγροίκων καὶ μεσαγροίκων καὶ πολιτικῶν. Ἀφ' ὧν ἤδη καὶ ἐπὶ τὸ ἀστεῖον καὶ ἄριστον ἦθος ἐτελεύτησεν ἡ τῶν ὀνομάτων κατ' ὀλίγον μετάληψις κατὰ τὴν τῶν ἠθῶν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετάστασιν παρὰ τὰς τῶν τόπων καὶ τῶν βίων μεταβολάς. On retrouve une théorie de l'évolution de l'humanité suite à un déluge ou un cataclysme et qui est indissociable de la politique également chez POLYBE (*Histoire* VI, 3-4). À la différence de Strabon, Polybe ne traite pas du lieu d'habitation.

[97] Le point de vue de Platon diffère puisqu'il estime que la Cité devra être construite loin du rivage afin d'éviter toute corruption venant de la mer. *Cf.* PLATON, *Lois* V, 746. À ce sujet, voir Yves CHARBIT, « Migration et colonisation dans la pensée de Platon », p. 207.

[98] Voir *infra*, « L'entrée dans le monde », pp 88-98.

[99] STRABON, *Géographie* VI, 2, 7.

> cause de ces difficultés, et plus encore les vaincus et ceux qui avaient survécu à la guerre.[100]

N'ayant en effet aucun autre moyen de subsistance, les Troyens de même que les Grecs avaient été contraints à se comporter comme des pirates pour subvenir à leurs besoins. Strabon évoque encore d'autres peuples connus pour leurs faits de piraterie tels que les Tyrrhéniens, les Crétois, les Scythes et les Nabatéens. Ce n'est pas par nécessité, précise-t-il, que ces peuples se sont adonnés à cette pratique, mais à cause de la dégénérescence de leurs mœurs, provoquée par un contact direct avec des pirates ou avec des peuples corrompus par la mollesse[101]. Il mentionne aussi quelques batailles remportées par les Romains contre les pirates[102]. Même si à cette époque, la pacification de la Méditerranée participe à la propagande hégémonique de l'empire, Strabon, d'habitude si enclin à promouvoir la politique expansionniste d'Auguste, ne s'y attarde pas[103]. De même, il ne consacre que quelques lignes aux exploits de Pompée contre les pirates, en Cilicie. Katherine Clarke suggère que Strabon, parce qu'il est originaire du Pont, minimise le rôle du général romain et qu'il fait de Mithridate une figure de la lutte contre les pirates et le défenseur des cités grecques[104].

L'inventaire du monde

Le but de Strabon est donc de proposer à ses lecteurs une description complète et détaillée de l'œcoumène. L'époque était propice à un projet de cette envergure[105].

---

[100] *Ibid.*, I, 3, 2 : Συνέβη γὰρ δὴ τοῖς τότε Ἕλλησιν ὁμοίως καὶ τοῖς βαρβάροις διὰ τὸν τῆς στρατείας χρόνον ἀποβαλεῖν τά τε ἐν οἴκῳ καὶ τῇ στρατείᾳ πορισθέντα· ὥστε μετὰ τὴν τοῦ Ἰλίου καταστροφὴν τούς τε νικήσαντας ἐπὶ λῃστείαν τραπέσθαι διὰ τὰς ἀπορίας, καὶ πολὺ μᾶλλον τοὺς ἡττηθέντας καὶ περιγενομένους ἐκ τοῦ πολέμου. Voir aussi *ibid.*, III, 2, 13 ; XVII, 1, 6.

[101] *Ibid.*, V, 2, 2 ; X, 4, 9 (Tyrrhéniens et Crétois : contact direct avec les pirates) ; VII, 3, 7 (Scythes : contact avec des peuples corrompus par la mollesse) ; XVI, 4, 4 (Nabatéens). Dans le cas des Nabatéens, aucune explication n'est donnée par Strabon pour expliquer la corruption de leurs mœurs.

[102] *Ibid.*, XI, 4, 6 ; XII, 1, 4 ; XII, 6, 2 ; XIV, 3, 3.

[103] Alors que l'empereur déclare dans les *Res Gestae* qu'il a lui-même contribué à l'extermination des pirates, Strabon demeure muet sur ce point. *Cf.* AUGUSTE, *Res Gestae* 25. Sur la Méditerranée, *cf.* Katherine CLARKE, « D'une Méditerranée de pirates et de barbares à une Méditerranée cœur de civilisation : Strabon et la construction d'un concept unifié dans le cadre romain », p. 302 ; ID., « Strabo's Mediterranean », pp. 56-57.

[104] STRABON, *Géographie* VII, 4, 7. *Cf.* Katherine CLARKE, « D'une Méditerranée de pirates et de barbares à une Méditerranée cœur de civilisation : Strabon et la construction d'un concept unifié dans le cadre romain », pp. 299-300.

[105] *Cf.* Claude NICOLET, Patrick GAUTIER DALCHÉ, « Les "quatre sages" de Jules César et la "mesure du monde" selon Julius Honorius : réalité antique et tradition médiévale », pp. 157-160. Sur l'utilisation du

Auguste, en effet, avait le dessein de faire l'inventaire du monde notamment au moyen de cartes, de commentaires, de cadastres et de recensements dans le but de montrer que les frontières de l'empire correspondaient presque aux limites du monde connu, les expressions *orbis romanus* et *orbis terrarum* étant devenues synonymes dans la propagande impériale[106]. La « carte » d'Agrippa en est l'un des plus fameux exemples[107]. Parmi ses différents projets de construction, Agrippa voulait faire édifier un portique (une *porticus* en latin) sur une des parcelles du champ de Mars qu'il avait acquise, dans lequel il aurait pu, nous apprend Pline l'Ancien, « exposer le monde pour le donner à voir au monde »[108]. Ce portique, connu sous le nom de Porticus Vipsania, a disparu[109]. Il est donc difficile de savoir sous quelle forme était représenté le « monde », à savoir une carte, un texte seul, ou encore une carte avec des commentaires[110]. Strabon, contemporain d'Agrippa, n'est malheureusement d'aucun recours dans ce débat. Alors qu'il décrit la topographie de Rome, il reste silencieux au sujet du portique et de la carte qu'il pouvait contenir. On ne peut cependant pas exclure qu'il les ait vus sous prétexte qu'il n'en parle pas[111].

Pour se représenter la Terre dans l'univers ainsi que les mouvements des étoiles et des planètes, les Grecs avaient également recours à un autre dispositif : le planétaire. Ils ont conçu et réalisé des instruments, plus ou moins complexes, montrant l'agencement de l'univers. Au centre de la maquette, véritable modèle réduit de la Terre et du ciel, se trouvait le globe terrestre représenté par une mappemonde immobile plus ou moins

---

vocabulaire géographique dans la propagande augustéenne, voir Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », pp. 220 et 224.

[106] *Cf.* OVIDE, *Fastes* II, 684. À ce sujet, voir Jean-Michel RODDAZ, *Marcus Agrippa*, pp. 291-293 ; Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 149 ; Claude NICOLET, *L'inventaire du monde : géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, notamment pp. 46 et 63 ; Daniela DUECK, « The Augustean Concept of "An Empire without Limits" », part. pp. 220-224.

[107] Comme le remarque Claude Nicolet, il est probable que cette carte ne se soit jamais appelée « carte d'Agrippa », même si la tradition a conservé la paternité du général pour les textes et les mesures. *Cf.* Claude NICOLET, « De Vérone au Champ de Mars : *chorographia* et carte d'Agrippa », p. 137.

[108] PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 3 : *cum orbem terrarum orbi spectandum propositurus esset.* (Texte et traduction de Pascal Arnaud, « Texte et carte de Marcus Agrippa », p. 54). Voir également RODRIGUEZ Connie, « The Porticus Vipsania and Contemporary Poetry ».

[109] Pour les témoignages littéraires, *cf.* PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 17 ; MARTIAL, *Épigramme* I, 109, II, 14 (portique de l'Europe) et IV, 18 ; TACITE, *Histoires* I, 31 ; AULU-GELLE, *Nuits Attiques* XIV, 5. Voir Claude NICOLET, Patrick GAUTIER DALCHÉ, « Les "quatre sages" de Jules César et la "mesure du monde" selon Julius Honorius : réalité antique et tradition médiévale », p. 159 et Annic LOUPIAC, *Virgile, Auguste et Apollon*, pp. 46-52.

[110] Pour la bibliographie sur le sujet, voir en premier lieu Pascal ARNAUD, « Texte et carte de Marcus Agrippa ». Voir également Pol TROUSSET, « La "carte d'Agrippa" : nouvelle proposition de lecture », part. p. 138 ; Katherine CLARKE, « Text and Image. Mapping the Roman World », pp. 198-200.

[111] Au sujet des différentes hypothèses sur l'utilisation d'Agrippa par Strabon, voir Pascal ARNAUD, « Texte et carte de Marcus Agrippa », pp. 60-65.

détaillée. La sphère céleste ou la sphère des fixes, située à l'extérieur, était animée d'un mouvement uniforme et, dans l'intervalle, les sphères des planètes avaient leur propre rythme de rotation[112]. Le globe terrestre était parfois amovible et pouvait servir à des fins didactiques ou de démonstration[113]. La sphère d'Archimède en est l'exemple le plus fameux, mais il n'en reste malheureusement aucune trace matérielle[114]. Par ailleurs, Cicéron raconte que Marcellus avait rapporté à Rome, après la prise de Syracuse, deux de ces dispositifs : il avait conservé l'un des exemplaires et déposé l'autre au temple de la Vertu où les Romains pouvaient l'admirer[115]. Strabon ne dit rien de ses dispositifs, mais il propose néanmoins dans ses prolégomènes une représentation intelligible du monde habité. Au moyen de figures géométriques et d'objets empiriques[116] (formes animales, membres humains, objets manufacturés, végétaux), il dépeint l'œcoumène de manière fortement visuelle, rectifiant à l'occasion la carte d'Ératosthène grâce aux travaux d'Hipparque, de Posidonios, et grâce aux indications relevant des itinéraires terrestres et maritimes fournies par Polybe[117]. Cette image mentale du monde, que Strabon recrée, suppose que les lecteurs devaient être habitués à un tel type de représentation. Même si la géographie n'entrait pas dans le cursus habituel des études[118], on pouvait voir des cartes et des planétaires exposés dans des endroits publics[119].

Quant à savoir si la *Géographie* était accompagnée d'un simple schéma du contour de l'œcoumène ou d'une carte topographique plus détaillée, beaucoup de doutes subsistent. Depuis plusieurs années, des chercheurs ont tenté de reproduire une carte de l'œcoumène, d'une région ou d'un pays, à partir seulement des indications fournies par

---

[112] Germaine AUJAC, « La sphéropée, ou la mécanique au service de la découverte du monde », pp. 98-99 ; Raoul BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, part. l'appendice « L'usage des cartes à l'époque de Strabon », pp. 343-350 ; Christian JACOB, *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, part. « Les globes terrestres », pp. 79-82.

[113] Germaine AUJAC, « La sphéropée, ou la mécanique au service de la découverte du monde », p. 98 ; Christian JACOB, *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, pp. 80-81.

[114] Pour les différents témoignages littéraires au sujet de la sphère d'Archimède et des autres planétaires, voir Florence GARAMBOIS-VASQUEZ, « De la source à l'objet : le planétaire d'Archimède ».

[115] CICÉRON, *République* I, 21-22. Voir, à ce sujet, Raoul BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, p. 345.

[116] Christian JACOB, *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, p. 182 ; Daniela DUECK, « The Parallelogram and the Pinecone : Definition of Geographical Shapes in Greek and Roman Geography on the Evidence of Strabo ».

[117] Francesco PRONTERA, « Strabone e la tradizione della geografia ellenistica », pp. 227-229 ; Pierre MORET, « Strabo. From Maps to Words », pp. 179-181.

[118] Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*, p. 2.

[119] Pascal ARNAUD, « The Edges of the Earth », p. 33.

Strabon. Or, au vu de toutes les contradictions non résolues, il est difficile de conclure que la *Géographie* était accompagnée d'une carte[120]. Par contre, il est vraisemblable que Strabon s'est servi de cartes, de planisphères et de mappemondes, pour réfuter certaines mesures, ou encore pour décrire les pays selon leurs formes géométriques. Il a probablement vu la carte d'Ératosthène, qu'il commente dans son ouvrage, au Musée d'Alexandrie où elle devait certainement être affichée, du moins conservée. Peut-être en possédait-il même une reproduction[121] ? Même si Strabon insiste sur l'utilité de se figurer le monde, il ne mentionne aucune carte accompagnant son traité. Il propose davantage à ses lecteurs une reconstruction mentale de la terre et de l'œcoumène, le commentaire descriptif qu'il en fait pouvant suffire[122].

LES MÉTHODES DU GÉOGRAPHE

Homère, archégète de la géographie

Strabon attache un intérêt particulier à Homère. Son engouement s'explique d'abord par la place que ce poète occupait dans la culture grecque depuis l'époque archaïque. On connaissait ses poèmes par cœur dès le plus jeune âge. On les enseignait à l'école, et l'enfant apprenant à lire devait déchiffrer des listes de noms de dieux, de héros et de peuples présents dans l'épopée homérique[123]. Le milieu savant antique s'est aussi

---

[120] Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 213 ; Johannes ENGELS, « Geography and History », p. 548 ; Katherine CLARKE, « Text and Image. Mapping the Roman World », p. 203 ; Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », p. 248. C'est également la conclusion à laquelle parviennent Pierre MORET, « La Gaule de Strabon peut-elle être cartographiée ? » pour la Gaule ; Raoul BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, p. 20 pour le Péloponnèse ; et Lubov I. GRATSIANSKAYA, « The Northern Black Sea Region in the *Geography* of Strabo », p. 125 pour les régions qui bordent la mer Noire.

[121] Germaine AUJAC, *Introduction aux savoirs antiques*, p. 65.

[122] Francesco PRONTERA, « Carta e testo nella geografia antica », pp. 255-256 et 260 ; Jean-Marie KOWALSKI, *Navigation et géographie dans l'antiquité gréco-romaine. La terre vue de la mer*, p. 130. Dans son introduction, en *Géographie* II, 5, 10, STRABON présente les différentes manières, à savoir sphérique ou plane, de figurer le monde.

[123] Strabon rappelle le rôle prépondérant que tenait la poésie homérique dès l'enfance. *Cf.* STRABON, *Géographie* VIII, 3, 3 et 23. À ce sujet, voir Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, pp. 10-11 ; Anna Maria BIRASCHI, « Strabo and Homer : A Chapter in Cultural History », p. 80 ; Jane L. LIGHTFOOT, « Man of Many Voices and of much Knowledge ; or, in Search of Strabo's Homer », p. 251.

approprié la poésie d'Homère, et nombre d'érudits ont tenté de démontrer que ses poèmes recouvraient certaines notions scientifiques[124]. C'est ainsi qu'au fil des siècles, des physiciens, des rhéteurs, mais aussi des grammairiens, des historiens et des géographes ont cherché à situer l'origine de leur discipline dans la poésie homérique. La plus ancienne trace de cette tentative d'exégèse remonte au VIe siècle avant notre ère, et on l'attribue au physicien Théagène de Rhégium[125]. Cette théorie de l'omniscience d'Homère était néanmoins combattue par certains érudits, pour lesquels la poésie n'était que fiction et distraction, et ne servait en aucun cas à l'instruction[126]. Les prolégomènes de Strabon reflètent cette ancienne querelle autour de la valeur de la poésie homérique et de son utilité[127]. Comme le remarque Christian Jacob, le débat s'articulait principalement autour de trois catégories de questions : une question géographique, au sujet de la connaissance d'Homère en la matière ; une question idéologique à propos de la valeur scientifique d'un discours poétique ; et une question de méthode relative à la manière de critiquer la poésie homérique[128].

Dès le début des prolégomènes, Strabon s'attache à prouver qu'Homère possédait des connaissances en matière de géographie. Après avoir défini la géographie comme une affaire de philosophie, il déclare qu'« Homère est l'archégète de l'expérience (ἐμπειρία) géographique »[129]. Il ajoute qu'

> [Homère] surpasse nettement tous ses concurrents, passés ou à venir, d'une part par la valeur de sa poésie ; de l'autre – pensons-nous – par son expérience (ἐμπειρία) du mode de vie politique (βίος πολιτικός). Grâce à cela, il a appris à connaître et à transmettre à la postérité non seulement les actions des hommes, mais aussi les lieux dans leur singularité et dans leur rapport à l'ensemble de l'œcoumène, la terre et la mer. Jamais autrement, il

---

[124] Eric A. Havelock suggère que Platon considérait la poésie homérique comme une sorte d'« encyclopédie tribale ». L'idée, dépassée aujourd'hui, a malgré tout fait bouger les choses. *Cf.* Eric A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, part. chap. IV « The Homeric Encyclopedia », pp. 61-86. Si l'on me permet cet anachronisme, on pourrait presque dire, à la lecture des arguments défendus par Strabon, que celui-ci annonce Havelock.

[125] Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, pp. 82 et 103.

[126] *Ibid.*, pp. 13-24.

[127] Au sujet de ce débat et de son actualité à l'époque augustéenne, voir Germaine AUJAC, « Introduction », p. XXIX (selon l'auteure, Strabon reprend le débat à travers le *Catalogue des Vaisseaux* d'Apollodore) ; Emilio GABBA, « Political and Cultural Aspects of the Classicistic Revival in the Augustean Age », pp. 43 et 59-61 ; Anna Maria BIRASCHI, « Strabone e Omero. Aspetti della tradizione omerica nella descrizione del Peloponneso », p. 29 ; Virginia KNIGHT, *The Renewal of Epic : Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*, p. 154 ; Johannes ENGELS, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, pp. 115-120.

[128] Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, pp. 21-24.

[129] STRABON, *Géographie* I, 1, 2 : ἀρχηγέτην εἶναι τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας Ὅμηρον.

> ne serait arrivé aux confins extrêmes du monde dont il fait le tour dans sa description.[130]

Strabon s'applique en premier lieu à montrer qu'Homère connaissait le monde habité et ses limites puisqu'il figure l'œcoumène baigné de tous côtés par l'océan. De plus, il nomme certains peuples des confins tels que les Éthiopiens, les Sidoniens, les Érembes, et fait allusion à d'autres, notamment aux Scythes et aux Cimmériens[131]. En utilisant le terme d'ἐμπειρία, Strabon indique toutefois que la géographie telle que la pratique Homère est moins de l'ordre de la « science » (ἐπιστήμη) que de l'expérience. Si le poète possède réellement des connaissances géographiques, ce que Strabon s'attache à démontrer dans ses prolégomènes, celles-ci ont été acquises par l'expérience, l'observation et la pratique. Nul besoin de calculs d'après Strabon pour comprendre la réalité du monde habité et appréhender sa forme, car comme il le souligne, « que le monde habité soit une île, on peut d'abord le saisir par la perception de nos sens et par l'expérience »[132]. Strabon n'énumère pas les apports d'Homère en matière de géographie, car peu lui importe finalement de savoir si le poète avait les compétences nécessaires en physique, astronomie, mathématiques et géométrie pour appréhender la Terre et comprendre sa place dans l'univers[133]. Son objectif est de réfuter les critiques d'Ératosthène et d'Apollodore selon lesquelles Homère ne connaissait que le monde grec et « avait une profonde inexpérience (ἀπειρία) du reste »[134]. Strabon veut prouver qu'Homère a su donner une image précise de l'œcoumène, ce qui est le but de tout géographe. D'ailleurs, ne reproche-t-il pas à Ératosthène de s'être trop intéressé à la configuration de la terre dans son intégralité et pas assez au monde habité[135] ?

Strabon fait d'Homère le premier à avoir figuré le monde. Il le présente également comme étant supérieur à beaucoup d'autres érudits grâce à son expérience (le mot est le

---

[130] *Ibid.* : οὐ μόνον ἐν τῇ κατὰ τὴν ποίησιν ἀρετῇ πάντας ὑπερβέβληται τοὺς πάλαι καὶ τοὺς ὕστερον, ἀλλὰ σχεδόν τι καὶ τῇ κατὰ τὸν βίον ἐμπειρίᾳ τὸν πολιτικόν, ἀφ' ἧς οὐ μόνον περὶ τὰς πράξεις ἐσπούδασεν ἐκεῖνος, ὅπως ὅτι πλείστας γνοίη καὶ παραδώσει τοῖς ὕστερον ἐσομένοις, ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τοὺς τόπους τούς τε καθ' ἕκαστα καὶ τοὺς κατὰ σύμπασαν τὴν οἰκουμένην, γῆν τε καὶ θάλατταν. Οὐ γὰρ ἂν μέχρι τῶν ἐσχάτων αὐτῆς περάτων ἀφίκετο τῇ μνήμῃ κύκλῳ περιιών.

[131] *Ibid.*, I, 1, 3-6.

[132] *Ibid.*, I, 1, 8 : Ὅτι δὲ ἡ οἰκουμένη νῆσός ἐστι, πρῶτον μὲν ἐκ τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς πείρας ληπτέον. *Cf.* Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 31.

[133] Strabon ne fait aucune mention de la manière dont Homère se représentait la Terre (sphérique ou cylindrique). Sur la représentation sphérique de la Terre par Homère, débat encore en vigueur de nos jours, voir entre autres l'article de Jackie PIGEAUD, « Le bouclier d'Achille (Homère, *Iliade*, XVIII, 478-608) », p. 59.

[134] STRABON, *Géographie* VII, 3, 6 : πολλὴν ἔχειν ἀπειρίαν. Strabon aborde également le sujet en I, 2, 7.

[135] *Ibid.*, I, 3, 3.

même : ἐμπειρία) du mode de vie politique qui consiste à se réunir en cité. C'est cela qui lui a permis de connaître les actions des grands hommes et de s'intéresser aux différents pays. Strabon en veut pour preuve les différentes régions que les héros de l'épopée homérique auraient visitées. De plus, dans ses descriptions de la Grèce et de la Troade, il dresse l'inventaire des cités et des peuples rencontrés dans l'*Iliade*, et compare leur situation actuelle avec celle que décrit Homère. S'appuyant sur l'*Odyssée*, il recense également tous les lieux témoins du périple d'Ulysse afin d'en prouver la véracité. Il cherche les traces du voyage du héros principalement dans les parages de la Sicile où il localise notamment le tombeau de la sirène Parthénope, et en Ibérie où il note la présence de la ville d'Odysseia, avec son sanctuaire d'Athéna sur les murs duquel sont fixés, en souvenir du périple d'Ulysse, des boucliers et des éperons de navires[136]. Il situe néanmoins dans l'océan les escales jugées trop fabuleuses, comme l'épisode de Circé ou de Calypso[137], sans pour autant remettre en cause la réalité du périple. Sa démarche n'est certes pas innovante (nombre de ses prédécesseurs s'y sont attelés), mais elle manifeste son point de vue : Homère connaissait une grande partie du monde habité. De plus, outre le périple d'Ulysse que le poète localise à l'occident, il mentionne également l'expédition de Ménélas vers l'est et celle de Jason vers la mer Noire[138]. Si quelques éléments ne concordent pas entre la réalité topographique et ce que le poète rapporte, il faut en accuser, précise Strabon, les changements survenus comme la modification des sols, l'apparition ou la disparition de toponymes, ou encore la gloire acquise ou perdue d'une cité, d'une région, ou d'un peuple[139]. Aux savants qui pensaient que ces différences pouvaient parfois s'expliquer par l'ignorance d'Homère (et Polybe semble être du nombre[140]), Strabon rétorque qu'il ne faut pas confondre silence et ignorance. Selon lui, Homère reste muet sur les faits connus de tous ou sur

---

[136] *Ibid.*, V, 4, 7 et III, 4, 3. Strabon identifie également certains lieux en raison de leur homonymie avec des personnages cités dans les poèmes homériques. Il signale par exemple, en *Géographie* VI, 1, 1, que l'île Leucosie doit son nom à la sirène.

[137] *Ibid.*, I, 2, 18. *Cf.* François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 189. *Cf.* Duane W. ROLLER, *Through the Pillars of Herakles, Greco-Roman Exploration of Atlantic*, p. 2. Selon Duane W. Roller, l'*exocéanisme* d'Ulysse se développe à l'époque impériale, pas avant.

[138] *Cf.* en premier lieu, Germaine AUJAC, « Notice », p. 21. Selon cette dernière, Jason tient dans les prolégomènes de Strabon une place de premier ordre. Alors qu'Homère ne fait que très peu d'allusions à l'expédition des Argonautes dans ses poèmes, Strabon se sert du héros pour montrer que le poète avait une vaste connaissance du monde habité. Pour la relation qui existe entre l'*Odyssée* et les *Argonautiques*, voir William R. KAHLES, *Strabo and Homer : The Homeric Citations in the* Geography *of Strabo*, p. 26 ; Martin L. WEST, « Odyssey and Argonautica ».

[139] STRABON, *Géographie* I, 2, 17 ; I, 3, 3 ; VIII, 3, 10 ; VIII, 5, 3 ; XII, 3, 27 ; XII, 4, 6.

[140] *Ibid.*, I, 2, 17.

ceux qu'il n'a pas jugés dignes de rapporter[141]. Il attribue ainsi au poète un rôle similaire à celui de l'historien et du géographe, qui consiste à faire le tri entre toutes les informations dont il dispose et à négliger certains détails[142].

Dans un second temps, Strabon s'interroge sur la valeur de la poésie. Dans la deuxième partie des prolégomènes, il rectifie les erreurs de ses prédécesseurs, à commencer par Ératosthène, dont il brosse le portrait. Il note l'inconsistance du jugement du savant alexandrin qui a préféré aux enseignements de Zénon de Cition, le fondateur du stoïcisme, ceux de ses disciples dissidents et sans postérité. Il cite aussi quelques-uns des ouvrages de son prédécesseur, mais précise que celui-ci a manqué de courage pour se consacrer entièrement à la philosophie[143]. Alors que Strabon vante les mérites du géographe de Cyrène à de nombreuses reprises dans les prolégomènes, il décide de nuancer ici son portrait dans le but de présenter à ses lecteurs un Ératosthène susceptible de commettre des erreurs avant de réfuter ses propos sur la poésie. À Ératosthène qui affirme que « Tout poète vise à séduire les âmes (ψυχαγωγία), non à instruire »[144], Strabon rétorque qu'

> au contraire, les Anciens disent que la poétique est une sorte de philosophie première, qui nous introduit à la vie dès notre jeune âge et nous enseigne avec plaisir (ἡδονή) les mœurs (ἤθη), les émotions (πάθη) et les actions (πράξεις). Les nôtres [les stoïciens] disent que seul le poète est un sage. C'est pourquoi, les cités des Grecs éduquent les enfants en leur apprenant en premier lieu la poétique, non pas avec le simple souci de les captiver, mais pour leur apprendre la modération.[145]

De plus, d'après Strabon, Ératosthène se contredit lui-même puisque :

> Dès le début de son traité sur la géographie, il affirme que tous les auteurs des anciens temps rivalisaient d'ardeur pour présenter au public leur enquête sur ces sujets. Homère, par exemple, aurait transmis dans sa poésie tout ce qu'il avait appris sur les Éthiopiens, ainsi que sur l'Égypte et la Libye, mais se serait emporté en exagérant les choses qui concernent la Grèce et les

---

[141] *Ibid.*, I, 1, 22 ; I, 1, 30-31 ; VIII, 3, 8 ; XII, 3, 27.

[142] *Ibid.*, I, 1, 10 ; I, 2, 13.

[143] *Ibid.*, I, 2, 2. Sur le « *bios philosophicos* », voir *infra*, « Une affaire de philosophie », pp. 76-80.

[144] *Ibid.*, I, 2, 3 : Ποιητὴν γὰρ ἔφη πάντα στοχάζεσθαι ψυχαγωγίας, οὐ διδασκαλίας.

[145] *Ibid.* : Τοὐναντίον δ' οἱ παλαιοὶ φιλοσοφίαν τινὰ λέγουσι πρώτην τὴν ποιητικήν, εἰσάγουσαν εἰς τὸν βίον ἡμᾶς ἐκ νέων καὶ διδάσκουσαν ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις μεθ' ἡδονῆς. Οἱ δ' ἡμέτεροι καὶ μόνον ποιητὴν ἔφασαν εἶναι τὸν σοφόν. Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς παῖδας αἱ τῶν Ἑλλήνων πόλεις πρώτιστα διὰ τῆς ποιητικῆς παιδεύουσιν, οὐ ψυχαγωγίας χάριν δήπουθεν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφρονισμοῦ.

> contrées voisines (…). Lui et les autres auraient remplis de récits merveilleux et mythiques ce qui était hors de la portée de leurs sens. [146]

Si l'on en croit Strabon, Ératosthène ne remet pas en cause les apports d'Homère et des autres poètes en matière de géographie, mais il les circonscrit aux pays qu'ils avaient parcourus[147]. Par contre, il critique d'une part la portée « psychagogique » de la poésie, d'autre part l'ajout d'éléments mythiques pour suppléer à une méconnaissance topographique de certains endroits éloignés. Le terme de ψυχαγωγία, au début du passage, est interprété par Christophe Cusset comme une référence à la philosophie platonicienne, plus particulièrement à la définition de la rhétorique qu'en donne Platon dans le *Phèdre* lorsqu'il se demande si « l'art de la rhétorique n'est[-il] pas l'art d'avoir de l'influence sur les âmes (ψυχαγωγία) par le moyen de discours ? »[148]. Mais ce qui intéresse Cusset, c'est de saisir, au travers de cette citation, la pensée d'Ératosthène, à la fois savant et auteur d'œuvres poétiques dans lesquelles il exposait certaines de ses théories scientifiques. Pour tenter de résoudre cette difficulté, Cusset montre que le géographe de Cyrène s'attache au principe d'écriture[149], au contraire de Strabon qui s'intéresse principalement au contenu du discours poétique. Celui-ci considère en effet que la poésie est avant tout didactique, sans pour autant en désavouer les qualités attrayantes[150]. En vue de prouver la véracité de la poésie homérique, il se sert des propos d'Ératosthène pour construire son argumentation. Après avoir montré que ce dernier pratiquait peu, si ce n'est mal, la philosophie, Strabon allègue l'argument des

---

[146] *Ibid.* : ἐναρχόμενος τοῦ περὶ τῆς γεωγραφίας λόγου φησὶν ἅπαντας κατ' ἀρχὰς φιλοτίμως ἔχειν εἰς τὸ μέσον φέρειν τὴν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἱστορίαν. Ὅμηρον γοῦν ὑπέρ τε τῶν Αἰθιόπων ὅσα ἐπύθετο καταχωρίσαι εἰς τὴν ποίησιν καὶ περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Λιβύην, τὰ δὲ δὴ κατὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τοὺς σύνεγγυς τόπους καὶ λίαν περιέργως ἐξενηνοχέναι (…), τὰ δ' ἔξω τῆς αἰσθήσεως καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι τερατολογίας μυθικῆς πεπληρώκασιν.

[147] Voir Alexandra TRACHSEL, « Le géographe Ératosthène contre Homère : un choix de Strabon ? », pp. 110-112. Selon cette dernière, Strabon aurait pu déformer les propos d'Ératosthène. N'ayant pas d'autres témoignages de cet extrait à disposition, il paraît difficile de conclure dans un sens ou dans l'autre. De plus, le but de ce travail n'est pas de savoir si Strabon reprend avec exactitude les propos de son prédécesseur, mais de s'interroger sur la signification qu'il en donne et sur la manière dont il s'en sert.

[148] PLATON, *Phèdre* 261 a : Ἆρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων. (Texte établi par Claudio Moreschini, Les Belles Lettres, 2002 ; pour le texte en français, j'ai utilisé la traduction de Luc Brisson, Flammarion, 2008). Sur l'interprétation de ce terme dans l'ouvrage d'Ératosthène, voir Christophe CUSSET, « Science et poésie chez Ératosthène », p. 125.

[149] Christophe CUSSET, « Science et poésie chez Ératosthène », pp. 123-128. Si Ératosthène semble se référer à la notion platonicienne de « *psychagōgía* », rien ne permet d'affirmer que c'est le cas pour Strabon, puisqu'on ne relève que six occurrences du terme, qui font à chaque fois référence à la citation d'Ératosthène : *cf.* STRABON, *Géographie* I, 1, 10 et I, 2, 3.

[150] James S. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought : Geography, Exploration, and Fiction*, p. 192.

stoïciens selon lequel seul le sage est poète. Il semble également faire référence à la *Poétique* d'Aristote lorsqu'il emploie la triade « mœurs, émotions et actions » (ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις), ainsi que la notion de « plaisir » (ἡδονή)[151]. L'allusion à Aristote n'est pas anodine puisque le Stagirite avait réfléchi au statut de la poésie et à la valeur de l'épopée homérique. L'intention de Strabon est donc de démontrer que la poésie est par essence philosophique (comme la géographie), morale et aussi didactique. Elle enseigne la sagesse, la vertu et « "la connaissance des différents endroits, de la stratégie, agriculture, rhétorique"[152], toutes ces choses que procure généralement l'audition [des poètes] »[153]. C'est pourquoi la cité – en d'autres termes les législateurs – s'en sert pour éduquer les enfants. Dans un second temps, Ératosthène reproche aux poètes leur usage des mythes pour pallier leur manque de connaissances. Il qualifie même la poésie d'Homère de « mythologie de vieille femme » (γραώδης μυθολογία)[154]. Strabon prend la défense de ce dernier et affirme que :

> Plus encore que ses successeurs, quand [Homère] rapporte des mythes, il ne cherche pas à mettre du merveilleux partout ; c'est en regard de la science qu'il parle par allégories (ἀλληγορέω), ou qu'il arrange son style, ou qu'il rassemble les foules, certes comme avec le récit du périple d'Ulysse au sujet duquel [Ératosthène] s'égare considérablement quand il déclare que les commentateurs [de l'*Odyssée*] et le poète lui-même sont des menteurs.[155]

Le but de Strabon, rappelons-le, est de prouver que la poésie est didactique, mais aussi qu'Homère – plus que tout autre poète – disait vrai. Si l'on suit le raisonnement d'Ératosthène tel qu'il est relaté dans la *Géographie*, le principal problème que poserait un discours poétique concernerait les mythes que chaque auteur peut composer et « façonner » (πλάσσω) à sa convenance. Or, dès le début des prolégomènes, Strabon montre qu'Homère, même s'il utilisait des mythes, était capable d'enquêter sur le passé,

---

[151] Sur la notion de plaisir dans l'œuvre d'ARISTOTE, voir *Poétique* 1448 b ; 1453 b ; 1459 a ; 1462 b. *Cf*. Didier PRALON, « L'universalisme d'Aristote », p. 156.

[152] Le passage entre guillemet serait, d'après Germaine Aujac, une citation d'Ératosthène. On peut dès lors penser que Strabon s'en sert dans son argumentation pour expliquer, en reprenant les propos de son prédécesseur, les divers avantages que procure l'audition des poètes.

[153] STRABON, *Géographie* I, 2, 3 : τὸ πολλῶν ὑπάρξαι τόπων ἔμπειρον ἢ στρατηγίας ἢ γεωργίας ἢ ῥητορικῆς, ἅπερ ἡ ἀκρόασις, ὡς εἰκός, περιποιεῖ.

[154] *Ibid*.

[155] *Ibid.*, I, 2, 7 : Καὶ μᾶλλόν γε τῶν ὕστερον μυθολογεῖται, οὐ πάντα τερατευόμενος, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν ἢ διασκευάζων ἢ δημαγωγῶν ἄλλα τε καὶ τὰ περὶ τὴν Ὀδυσσέως πλάνην, περὶ ἧς πολλὰ διαμαρτάνει, τούς τ' ἐξηγητὰς φλυάρους ἀποφαίνων καὶ αὐτὸν τὸν ποιητήν.

et surtout d'accéder à la vérité[156]. Il évoque également la curiosité du poète et « sa passion pour les voyages, dont témoignent tous ses biographes et dont on trouve maints exemples dans ses poèmes »[157]. Comme l'indique Lawrence Kim, Homère tel qu'il est dépeint dans la *Géographie* ne correspond pas à l'archétype du poète inspiré[158]. Au contraire, Strabon montre qu'il compose à partir de la réalité, de ce qu'il a vu et, dans le cas du périple d'Ulysse, de ce qu'il a entendu[159]. Il le décrit tel un voyageur, sans préciser toutefois les régions qu'il aurait visitées. Ces expériences des voyages sont utiles, car elles sont « d'excellentes préparations à la sagesse et à la prudence : de cette manière, on apprend la nature d'un pays, et les divers types d'animaux et de végétaux »[160]. Les voyages ainsi que les récits de voyages permettent donc d'acquérir diverses connaissances et données empiriques que le géographe est capable d'organiser[161]. Cette construction d'un Homère géographe permet à Strabon de projeter, notamment dans ses prolégomènes, sa propre vision du monde qu'il va prêter au poète[162].

La rectification des prédécesseurs : la question des sources

Comme de nouvelles régions ont été découvertes grâce aux conquêtes parthes et romaines, Strabon se propose de corriger les ouvrages géographiques de ses

---

[156] *Ibid.*, I, 2, 9. Voir Lawrence KIM, *Homer between History and Fiction in Imperial Literature*, pp. 51-54 ; Jane L. LIGHTFOOT, « Man of Many Voices and of much Knowledge ; or, in Search of Strabo's Homer ». Voir *infra*, « Le mythe et son usage dans la *Géographie* », pp. 215-237.

[157] STRABON, *Géographie* I, 2, 29 : καὶ τὸ φιλέκδημον, ὅπερ αὐτῷ μαρτυροῦσιν ὅσοι τὸν βίον ἀναγράφουσι, καὶ ἐξ αὐτῶν δὲ λαμβάνεται τῶν ποιημάτων πολλὰ παραδείγματα τοῦ τοιούτου.

[158] Lawrence KIM, « The Portrait of Homer in Strabo's *Geography* », pp. 366-367.

[159] Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 32 ; François HARTOG, *Évidence de l'histoire*, p. 149. Comme le relève ce dernier, Strabon démontre dans ses prolégomènes que la géographie est une science grecque, qu'Ulysse est le premier voyageur (on ne doutait ni de son existence, ni de son périple, seulement du récit que les poètes en avaient fait), et qu'Homère est le premier à avoir mis (tout) l'espace en mots (grecs).

[160] STRABON, *Géographie* I, 1, 16 : παρασκευαί τινες εἰς φρόνησιν μεγάλαι τῷ μαθεῖν τῆς χώρας τὴν φύσιν καὶ ζῴων καὶ φυτῶν ἰδέας. Strabon parle à plusieurs reprises dans ce passage d'ἐμπειρία.

[161] *Ibid.*, II, 5, 11. Comme il a été montré précédemment, le géographe, comme le philosophe, doit tirer profit de cette multitude de connaissances (« polymathie »), et en faire bénéficier ses lecteurs. Strabon vante d'ailleurs à plusieurs reprises la polymathie d'Homère dont il se réclame. Voir *ibid.*, I, 1, 1 ; I, 2, 1; I, 2, 3 ; I, 2, 20 ; III, 4, 4 ; XVI, 2, 10. *Cf.* Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », p. 238.

[162] Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 30 ; Anna Maria BIRASCHI, « Strabo and Homer : A Chapter in Cultural History », p. 73 ; Lawrence KIM, « The Portrait of Homer in Strabo's *Geography* », pp. 364-365.

prédécesseurs les plus illustres[163]. L'intérêt n'est pas de refaire ce qui a été fait, mais de corriger et compléter les études antérieures. En attribuant cette pratique de la « rectification » (διόρθωσις) et de la « correction » (ἐπανόρθωσις) à Ératosthène, Strabon se place dans la même tradition épistémologique que son prédécesseur. Cette méthode, dont on peut trouver les prémices dans l'école aristotélicienne[164], est d'abord celle employée pour réaliser les éditions critiques des poésies d'Homère et unifier les différentes versions régionales en une seule[165]. Selon la tradition, Zénodote, qui était responsable de la bibliothèque d'Alexandrie, est le premier correcteur des épopées d'Homère[166]. Ératosthène, qui lui succède à la tête de la bibliothèque, devait connaître ces éditions. Philologue, grammairien, et peut-être éditeur de textes scientifiques[167], c'est lui le premier qui applique, selon Strabon, cette méthode à la géographie ainsi qu'à la cartographie, ayant à disposition, à la bibliothèque d'Alexandrie, assez de matériel pour le faire tel que des récits de voyages, des traités astronomiques et mathématiques, ainsi que des cartes[168].

La tâche du géographe consiste à déceler les erreurs de ses prédécesseurs et à les rectifier grâce aux connaissances nouvellement acquises. Mais, comme Strabon l'explique dans ses prolégomènes :

> Il ne vaut pas la peine de s'occuper méthodiquement avec philososphie (φιλοσοφέω) de tous, mais il est noble de le faire pour Ératosthène, Posidonios, Hipparque, Polybe et les autres auteurs du même genre.[169]

---

[163] STRABON, *Géographie* I, 2, 1.

[164] Christian JACOB, « La bibliothèque, la carte et le traité », p. 26.

[165] Christian JACOB, « Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », pp. 32 et 45-47.

[166] *Souda*, *s.v.* « Ζηνόδοτος (Zénodote) ». Sur la méthode philologique, inventée à la bibliothèque d'Alexandrie, *cf*. Leighton Durham REYNOLDS, Nigel Guy WILSON, *Scribes and Scholars : A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Voir également Christian JACOB, « Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », p. 46.

[167] Voir l'article de Germaine AUJAC, « Ératosthène, premier éditeur de textes scientifiques ? ».

[168] STRABON, *Géographie* I, 4, 1 : Ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ πειρᾶται διόρθωσίν τινα ποιεῖσθαι τῆς γεωγραφίας, καὶ τὰς ἑαυτοῦ λέγει ὑπολήψεις· πρὸς ἃς πάλιν, εἰ ἔστι τις ἐπανόρθωσις, πειρατέον προσφέρειν. « Dans le second livre, [Ératosthène] tente de faire certaines rectifications à la géographie et d'exposer ses propres hypothèses. À notre tour, nous essayerons d'apporter des corrections s'il en est besoin » ; *ibid*., II, 1, 2 : Ταῦτα δ' εἰπὼν οἴεται δεῖν διορθῶσαι τὸν ἀρχαῖον γεωγραφικὸν πίνακα. « Ceci dit, [Ératosthène] estime indispensable d'apporter des rectifications à l'ancienne carte géographique ».

[169] *Ibid*., I, 2, 1 : ἐπεὶ οὐδὲ πρὸς ἅπαντας φιλοσοφεῖν ἄξιον, πρὸς Ἐρατοσθένη δὲ καὶ Ποσειδώνιον καὶ Ἵππαρχον καὶ Πολύβιον καὶ ἄλλους τοιούτους καλόν.

Le géographe, rapporte Strabon, ne doit pas s'attarder sur tous les documents qu'il a à disposition, mais choisir ceux qui lui paraissent fiables et indispensables à l'élaboration de son travail. Comme il était d'usage à son époque, Strabon ne donne pas les références exactes des ouvrages qu'il utilise, ni ne mentionne systématiquement les auteurs qu'il cite. On ignore d'ailleurs si leur utilisation était de première main. On recense plus d'une centaine de référeces, mais il n'est pas question ici d'en dresser la liste, d'autant plus que ce travail a déjà été fait[170]. Il suffit de relever les auteurs les plus importants et, surtout, les catégories d'ouvrages dont Strabon se sert afin de comprendre sa conception de la géographie.

La première catégorie d'ouvrages auxquels Strabon se réfère regroupe les traités géographiques. Dans les prolégomènes, il présente et discute des notions géographiques essentielles et nécessaires à la compréhension de son entreprise. Pour composer cette introduction théorique, il se base principalement sur les traités d'Ératosthène, d'Hipparque et de Posidonios ainsi que sur les *Histoires* de Polybe qu'il considère non seulement comme un historien mais aussi comme un géographe[171]. Hormis ces quatre auteurs qui occupent une place importante dans l'introduction, il mentionne d'autres savants qui, eux aussi, ont contribué à l'élaboration théorique de la géographie, tels que Parménide, Démocrite, Eudoxe de Cnide, Dicéarque, ou encore Cratès de Malos[172]. Quant au reste de son ouvrage, c'est-à-dire sa description du monde, région par région, Strabon privilégie en premier lieu les géographes qui ont visité le pays car ce sont des témoins oculaires, et de fait des sources fiables[173]. Il s'appuie sur leurs travaux – notamment ceux d'Ératosthène, de Polybe, de Posidonios et d'Artémidore d'Éphèse – pour déterminer la forme d'un pays, ses frontières, son climat, son réseau hydrographique ainsi que la nature de son sol et de ses habitants. Strabon cite également des philosophes qui se sont intéressés à ces questions géographiques, à l'exemple d'Aristote et de Platon, qui ont réfléchi à la forme de la Terre, aux climats qui influent

[170] Pour les prolégomènes, voir Federica CORDANO, « Sulle fonti di Strabone per i *prolegomena* » et pour le reste de son traité Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 374-378. Voir également Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources* ; Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, pp.180-186, ainsi que les « Notices » des différents livres de la *Géographie* édités aux Belles Lettres.

[171] Sur la place de Polybe dans la *Géographie* de Strabon, voir *infra*, « Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe », pp. 72-75.

[172] Federica CORDANO, « Sulle fonti di Strabone per i *prolegomena* ».

[173] Sur la vue comme principe de vérité, *cf. infra*, « L'œil et l'oreille, deux précieux témoins », pp. 68-72.

sur le comportement des hommes et des animaux, ou encore au bon emplacement d'une cité.

Strabon est également tributaire des historiens qui l'ont précédé. Son ouvrage est en effet truffé de citations de Polybe, de Posidonios, d'Éphore de Cumes, d'Hérodote, d'Aristobule, d'Onésicrite, et de Théopompe. Les récits historiques sont une source de premier ordre, car ils donnent des indications ethnographiques et expliquent l'évolution d'une région ou d'une cité, en s'attardant notamment sur les phénomènes de migration. Strabon est conscient que ce que l'on raconte sur la fondation d'une cité et la colonisation d'une région peut relever du mythe[174]. Mais cette tradition – que les poètes rapportent – l'intéresse, car elle permet de retracer l'histoire d'un lieu, de sa naissance ou de sa colonisation à son état actuel.

Pour rédiger sa *Géographie*, Strabon utilise aussi les périples et les portulans, notamment en ce qui concerne les distances, même s'il méprise cette littérature. Comme il le rappelle :

> Ceux qui ont composé des portulans et ce qu'on appelle des périples ont produit des observations inachevées parce qu'ils ne les associent pas aux données mathématiques et célestes qu'il faudrait inclure.[175]

Parmi eux, Strabon range les marchands et les navigateurs. Il précise qu'ils ne sont pas d'une grande utilité, car ils exagèrent souvent les distances et sont plus attirés par le goût du merveilleux que par la réalité géographique et topographique des lieux qu'ils ont visités[176]. C'est le cas notamment de Pythéas. Strabon le considère comme un simple particulier qui a entrepris des voyages, et non comme un géographe[177]. Il le qualifie même de menteur[178]. Mais, lors de sa description de l'île de Thulé, il est obligé

---

[174] STRABON, *Géographie* XI, 5, 3. Voir *infra*, « Le mythe face à l'histoire », pp. 223-228.

[175] *Ibid*., I, 1, 21 : οὕτως δὲ καὶ οἱ τοὺς λιμένας καὶ τοὺς περίπλους καλουμένους πραγματευθέντες ἀτελῆ τὴν ἐπίσκεψιν ποιοῦνται, μὴ προστιθέντες ὅσα ἐκ τῶν μαθημάτων καὶ ἐκ τῶν οὐρανίων συνάπτειν προσῆκεν.

[176] *Ibid.*, I, 2, 23 ; XV, 1, 4 ; XV, 2, 12. À ce sujet, voir Francisco J. GONZÁLEZ PONCE, « Estrabón y su manejo de la periplografía griega », part. p. 141.

[177] Sur Pythéas, *cf*. Gaston-E. BROCHE, *Pythéas le Massaliote : découvreur de l'Extrême Occident et du Nord de l'Europe* ; Hans Joachim METTE, *Pytheas von Massalia* ; Paul FABRE, « Étude sur Pythéas le Massaliote et l'époque de ses travaux » ; Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », p. 105. La critique de Strabon se porte toutefois davantage sur la personnalité de Pythéas que sur son ouvrage.

[178] STRABON, *Géographie* IV, 2, 1 ; IV, 5, 5.

d'utiliser les informations que livre le navigateur massaliote car il s'agit de la seule source dont il dispose[179].

La dernière catégorie d'ouvrages que l'on peut relever dans la *Géographie* réunit les commentaires des grammairiens qui ont réalisé des éditions critiques des épopées homériques, tels qu'Apollodore d'Athènes, Démétrios de Scepsis, Aristarque de Samothrace, et Cratès de Mallos[180]. Selon Strabon, Homère compose à partir de faits réels auxquels il ajoute quelques éléments mythiques. Or, chercher l'information derrière le mythe impliquait de remonter au canon « original » de ce qu'on pensait être l'épopée homérique, et par conséquent d'être capable de critiquer et rectifier les principales éditions et exégèses des poèmes homériques qui avaient cours à l'époque augustéenne. De la même manière qu'il complète les ouvrages géographiques de ses prédécesseurs, Strabon discute à de nombreuses reprises des erreurs de graphie ou d'orthographe qui empêchaient une bonne compréhension du texte homérique, notamment en matière de géographie[181]. Il veut prouver à ses lecteurs, mais aussi à d'éventuels détracteurs, qu'il est capable, lui aussi, de revenir au texte homérique. C'est pourquoi il n'hésite pas à confronter ses idées à celles des spécialistes du texte homérique, comme par exemple Démétrios de Scepsis. Même s'il estime que ce grammairien est un « homme éclairé » et « consciencieux dans ses recherches »[182], il réfute néanmoins quelques-unes de ses hypothèses, notamment celle qui touche à la localisation de la résidence royale d'Énée. Selon Démétrios de Scepsis, le texte d'Homère prouve que le prince troyen s'était réfugié et établi à Scepsis, sa ville natale, après la chute de Troie[183]. Strabon conteste cette théorie et rappelle que les récits relatifs à la fondation de Scepsis – dont il a déjà parlé et qui mettent en scène Scamandrios le fils d'Hector et Ascagne le fils d'Énée – ne concordent pas avec les différentes traditions qui ont cours sur le sort d'Énée après la guerre de Troie. D'après certaines de ces traditions, le prince troyen se serait établi non loin du mont Olympe en Macédoine ; selon d'autres, il se serait installé à Mantinée en Arcadie ; et suivant d'autres encore il

---

[179] *Ibid.*, IV, 5, 5.

[180] Christian JACOB, « Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », pp. 32 et 45-47 ; et Alexandra TRACHSEL, « Strabo and the Homeric Commentators » pour une approche plus complète sur le sujet.

[181] Les principales erreurs que Strabon relève concernent des toponymes et des ethnonymes qu'Homère mentionnait mais dont on ne trouvait plus de traces. Entre autres, STRABON, *Géographie* I, 1, 17 ; III, 4, 4 ; VIII, 6, 7 ; VIII, 6, 16-17 ; IX, 2, 20 ; IX, 3, 8 ; X, 2, 11 ; XII, 3, 20 ; XII, 3, 22 ; XII, 3, 25 ; XIII, 1, 19 ; XIII, 4, 6 ; XIV, 5, 28.

[182] *Ibid.*, XIII, 1, 45 : ὡς ἀνδρὶ ἐμπείρῳ et φροντίσαντί τε τοσοῦτον περὶ τούτων.

[183] *Ibid.*, XIII, 1, 53. La référence à Homère concerne l'*Iliade* XX, 188-192.

se serait rendu en Italie, dans le Latium, où il aurait fondé Lavinium à la suite d'un oracle. Or, précise Strabon, Homère ne s'accorde avec aucune de ces traditions puisqu'il montre Énée demeurant à Troie et succédant à Priam[184]. Puis, Strabon poursuit la description de la ville de Scepsis et énumère les différentes personnalités célèbres qui y ont vu le jour. Il s'attarde particulièrement sur l'histoire de Nélée. Ce philosophe péripatéticien avait hérité des « bibliothèques » d'Aristote et de Théophraste[185], et les avait rapatriées dans sa ville natale :

> [Nélée] reçut la bibliothèque de Théophraste, dans laquelle était comprise aussi celle d'Aristote. Certes, Aristote transmit sa propre bibliothèque à Théophraste, auquel il laissa aussi son école. Il fut le premier, comme nous le savons, à réunir des livres et enseigna aux rois d'Égypte l'organisation d'une bibliothèque. Puis, Théophraste transmit [sa bibliothèque] à Nélée : après l'avoir emportée à Scepsis, celui-ci la légua à ses descendants, des hommes modestes, qui gardèrent les livres enfermés et entreposés sans soin. Lorsqu'ils se rendirent compte de l'intérêt des rois attalides, auxquels la cité était soumise et qui cherchaient des livres pour fournir la bibliothèque de Pergame, ils les cachèrent sous terre, dans une tranchée. Après qu'ils furent détériorés à cause de l'humidité et des mites, longtemps après, les descendants cédèrent les livres d'Aristote et de Théophraste à Apellicon de Téos en échange de beaucoup d'argent. Mais Apellicon était plus bibliophile que philosophe. C'est pourquoi, cherchant à restaurer ce qui avait été détérioré, il transcrivit le texte sur de nouvelles copies en ne le restituant pas correctement, et il publia les livres remplis d'erreurs.[186]

---

[184] *Ibid*. Pour appuyer son argument, Strabon cite un vers de l'*Iliade* (HOMÈRE, *Iliade* XX, 306). Voir également STRABON, *Géographie* XIII, 1, 52 sur les traditions relatives à la fondation de Scepsis.

[185] Sur ce que représentent ces bibliothèques, voir Jonathan BARNES, « Roman Aristotle » : l'auteur retrace l'histoire de cette découverte pas à pas, en mettant en exergue le rôle de chaque protagoniste cité par Strabon. Voir également Christian JACOB, « Fragments of a History of Ancient Libraries » et Didier PRALON, « L'entreprise du lycée à l'époque alexandrine ». Je tiens d'ailleurs à remercier les deux auteurs de m'avoir procuré les épreuves de leur article.

[186] STRABON, *Géographie* XIII, 1, 54 : διαδεδεγμένος δὲ τὴν βιβλιοθήκην τοῦ Θεοφράστου, ἐν ᾗ ἦν καὶ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους· ὁ γοῦν Ἀριστοτέλης τὴν ἑαυτοῦ Θεοφράστῳ παρέδωκεν, ᾧπερ καὶ τὴν σχολὴν ἀπέλιπε, πρῶτος ὧν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν. Θεόφραστος δὲ Νηλεῖ παρέδωκεν· ὁ δ' εἰς Σκῆψιν κομίσας τοῖς μετ' αὐτὸν παρέδωκεν, ἰδιώταις ἀνθρώποις, οἳ κατάκλειστα εἶχον τὰ βιβλία οὐδ' ἐπιμελῶς κείμενα· ἐπειδὴ δὲ ᾔσθοντο τὴν σπουδὴν τῶν Ἀτταλικῶν βασιλέων ὑφ' οἷς ἦν ἡ πόλις, ζητούντων βιβλία εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ἐν Περγάμῳ βιβλιοθήκης, κατὰ γῆς ἔκρυψαν ἐν διώρυγί τινι· ὑπὸ δὲ νοτίας καὶ σητῶν κακωθέντα ὀψέ ποτε ἀπέδοντο οἱ ἀπὸ τοῦ γένους Ἀπελλικῶντι τῷ Τηίῳ πολλῶν ἀργυρίων τά τε Ἀριστοτέλους καὶ τὰ τοῦ Θεοφράστου βιβλία· ἦν δὲ ὁ Ἀπελλικῶν φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος· διὸ καὶ ζητῶν ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων εἰς ἀντίγραφα καινὰ μετήνεγκε τὴν γραφὴν ἀναπληρῶν οὐκ εὖ, καὶ ἐξέδωκεν ἁμαρτάδων πλήρη τὰ βιβλία.

Strabon fait ensuite une digression sur le déclin de l'école aristotélicienne depuis la disparition des livres et le renouveau dont elle a bénéficié au moment où ils ont réapparu. Puis, il reprend le cours de son récit :

> Rome aussi prit grandement part à cela : Sylla, qui avait pris Athènes, saisit en effet la bibliothèque d'Apellicon juste après sa mort. Une fois qu'elle fut amenée ici [à Rome], le grammairien Tyrannion en eût la charge parce qu'il appréciait Aristote (et l'aritotélisme) et assista le bibliothécaire. Certains libraires employèrent des copistes négligents et ne comparèrent pas leur travail, ce qui précisément est arrivé pour les autres livres copiés pour la vente aussi bien ici même [à Rome] qu'à Alexandrie.[187]

D'après Didier Pralon, en privant les héritiers de Nélée des ouvrages d'Aristote et de Théophraste, et en insistant sur le déclin supposé de l'école philosophique, « Strabon se fait le propagandiste du renouveau aristotélicien attribué à Andronicos de Rhodes », qui aurait proposé une édition du corpus sur la base des textes revus par Tyrannion[188]. Strabon demeure néanmoins silencieux sur cette édition, contrairement à Plutarque qui mentionne le travail réalisé par Andronicos de Rhodes[189]. En relatant l'histoire de la bibliothèque d'Aristote, l'intention de Strabon est avant tout de montrer qu'il a eu accès aux meilleures copies des œuvres du Stagirite, à savoir celles réalisées par Tyrannion dont il a été l'élève, et qui étaient disponibles à Rome[190]. De surcroît, comme le suggère Paul Schubert dans son article « Strabon et le sort de la bibliothèque d'Aristote », cette anecdote participe à un ensemble d'allusions permettant à Strabon de mettre en doute la fiabilité de Démétrios de Scepsis[191]. Paul Schubert souligne que « l'enjeu que représente l'accès à une tradition fiable tient au fait que le philosophe [Aristote] a manifesté un

---

[187] *Ibid.* : Πολὺ δὲ εἰς τοῦτο καὶ ἡ Ῥώμη προσελάβετο· εὐθὺς γὰρ μετὰ τὴν Ἀπελλικῶντος τελευτὴν Σύλλας ἦρε τὴν Ἀπελλικῶντος βιβλιοθήκην ὁ τὰς Ἀθήνας ἑλών, δεῦρο δὲ κομισθεῖσαν Τυραννίων τε ὁ γραμματικὸς διεχειρίσατο φιλαριστοτέλης ὤν, θεραπεύσας τὸν ἐπὶ τῆς βιβλιοθήκης, καὶ βιβλιοπῶλαί τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

[188] Didier PRALON, « L'entreprise du lycée à l'époque alexandrine », p. 14. À propos d'une possible édition de Tyrannion, voir Hans B. GOTTSCHALK, « Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs », p. 315 ; Jonathan BARNES, « Roman Aristotle », pp. 28-31 ; Didier PRALON, « Les Péripatéticiens », p. 294 ; ID., « L'entreprise du lycée à l'époque alexandrine », p. 12. À la suite de Paul MORAUX (*Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I, pp. 3-31), Ilsetraut Hadot doute de la disparition temporaire des livres telle que la rapporte Strabon. *Cf.* Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 34, note 37.

[189] PLUTARQUE, *Sylla* 26.

[190] STRABON, *Géographie* XII, 3, 16.

[191] Paul SCHUBERT, « Strabon et le sort de la bibliothèque d'Aristote ».

intérêt non négligeable pour l'interprétation des textes homériques »[192]. En se référant aux textes d'Aristote que Tyrannion a pu étudier et que lui-même a pu voir, Strabon veut prouver à ses lecteurs que les sources dont il se sert pour accéder au texte homérique sont supérieures à celles de Démétrios de Scepsis qui, malgré son autochtonie, n'a pas eu directement accès à ces documents. Les textes qu'il a eu la chance d'étudier font preuve d'autorité et lui permettent de légitimer son hypothèse de départ, à savoir qu'Homère connaissait le monde, et qu'à ce titre, il pouvait être considéré comme le père de la géographie.

D'une manière générale, Strabon ne dit pas comment il a eu accès aux ouvrages qu'il cite. La majorité de la population étant illettrée dans l'Antiquité, les livres étaient chers et réservés à un cercle d'érudits, qui pouvaient se constituer leur propre bibliothèque. Il existait différents moyens d'acquérir la copie d'un livre : dans les bibliothèques royales ou princières si on connaissait le bibliothécaire, dans les bibliothèques privées, ou également auprès des marchands spécialisés, les libraires[193]. Strabon, issu d'une riche famille, a pu acquérir quelques-uns des ouvrages qu'il mentionne. Il a pu également en consulter une grande partie dans les bibliothèques lors de ses différents voyages. Il précise à plusieurs reprises qu'il a accompagné Aelius Gallus, nommé préfet d'Égypte, lors de son voyage et qu'il a séjourné à Alexandrie quelque temps[194]. Il note d'ailleurs à quel point la bibliothèque était riche d'ouvrages :

---

[192] *Ibid.*, p. 228. Sur l'intérêt qu'Aristote portait à Homère, voir en premier lieu les ouvrages du philosophe, particulièrement la *Poétique* et les *Problèmes homériques*. *Cf.* Nicholas J. RICHARDSON, « Aristotle's Reading of Homer and its Background » ; Sylvie HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*. Plutarque rapporte qu'Alexandre possédait une édition de l'*Iliade* corrigée de la main d'Aristote et conservée dans une cassette. *Cf.* PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre* 8. Strabon mentionne cette édition dite de la cassette, mais ne dit rien quant au rôle d'Aristote. À ce sujet, voir STRABON, *Géographie* XIII, 1, 27.

[193] Pour la question de la conservation des livres dans l'Antiquité, voir Gaëlle COQUEUGNIOT, *Archives et bibliothèques dans le monde grec : édifices et organisation, Ve siècle avant notre ère - IIe siècle de notre ère*, part. pp. 39-42 ; Paolo FEDELI, « Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo antico ». Sur l'acquisition par Cicéron de sa bibliothèque, *cf.* T. Keith DIX, « "Beware of Promising your Library to Anyone". Assembling a Private Library at Rome ».

[194] STRABON, *Géographie* II, 5, 12 ; XVII, 1, 29 ; XVII, 1, 46. Strabon serait arrivé en Égypte avec le préfet Aelius Gallus, probablement en 26 avant notre ère. Ce dernier fut démis de ses fonctions à l'automne 25 avant notre ère, suite à sa campagne désastreuse en Arabie, et dut rentrer à Rome. Strabon ne dit pas s'il est rentré en même temps qu'Aelius Gallus, ou s'il a continué à travailler sous son successeur, Pétronius. Benoît Laudenbach penche, à juste titre, en faveur de la seconde hypothèse notamment parce que Strabon fait l'éloge des campagnes de Pétronius (*ibid.*, XVII, 1, 54) et de sa gestion de la crue du Nil (*ibid.*, XVII, 1, 3). À ce sujet, voir Benoît LAUDENBACH, « Notice », pp. XIV-XVI.

> [Ératosthène] avait lu un grand nombre de traités qui remplissaient l'importante bibliothèque dont le même Hipparque vante la grandeur.[195]

Strabon ne dit jamais explicitement qu'il a visité la bibliothèque. Cependant au début de sa description de l'Égypte, il passe en revue les différentes théories qui ont cours sur le Nil. Il relate l'anecdote selon laquelle les ouvrages d'Eudore et d'Ariston, deux de ses contemporains, sont semblables presque en tous points[196]. Selon Luciano Canfora, Strabon a comparé les livres en question à la bibliothèque d'Alexandrie, endroit idéal pour conserver des ouvrages sur le Nil[197]. Peut-être, en effet. Il a sans doute eu accès aux ouvrages d'Ératosthène à la bibliothèque d'Alexandrie pour composer ses prolégomènes, mais rien ne permet de déduire que c'est également en ces lieux qu'il a consulté les traités d'Hipparque, de Polybe, ou de Posidonios. Certains de ces ouvrages étaient probablement disponibles dans d'autres bibliothèques.

Le modèle alexandrin de la collection de livres a en effet influencé d'autres cités, dont Rome. Diodore de Sicile, contemporain de Strabon, raconte que c'est dans la capitale de l'empire qu'il a pu se procurer tout ce dont il avait besoin pour réaliser son ouvrage historique. Il ajoute que : « La grandeur souveraine de cette ville qui étend sa puissance jusqu'aux confins du monde habité nous a offert des ressources nombreuses et aisément accessibles au cours des longs séjours que nous y avons effectués »[198]. Quant à Strabon, il vante les travaux d'embellissement de la ville que l'on doit à Auguste, mais il ne fait mention d'aucune des bibliothèques récemment construites, ni de bibliothèques privées qu'il aurait pu visiter[199]. On peut en effet aisément supposer

---

[195] STRABON, *Géographie* II, 1, 5 : ἐντετυχηκὼς ὑπομνήμασι πολλοῖς, ὧν εὐπόρει βιβλιοθήκην ἔχων τηλικαύτην ἡλίκην αὐτὸς Ἵππαρχός φησι.

[196] *Ibid.*, XVII, 1, 5. Certains chercheurs modernes avancent l'hypothèse (qui ne fait cependant pas l'unanimité) que tous les ouvrages de la bibliothèque auraient été détruits lors de l'incendie qui eut lieu en 48 avant notre ère, ce qui implique que Strabon n'aurait pas pu consulter à Alexandrie les ouvrages qu'il mentionne. À ce sujet, voir Mostafa EL-ABBADI, *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*, p. 177 ; Myrto HATZIMICHALI, « Ashes to Ashes ? The Library of Alexandria after 48 BC », part. pp. 171-172.

[197] Luciano CANFORA, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, p. 87.

[198] DIODORE, *Bibliothèque Historique* I, 4, 3 : Ἡ γὰρ ταύτης τῆς πόλεως ὑπεροχή, διατείνουσα τῇ δυνάμει πρὸς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης, ἑτοιμοτάτας καὶ πλείστας ἡμῖν ἀφορμὰς παρέσχετο παρεπιδημήσασιν ἐν αὐτῇ πλείω χρόνον. (Traduction d'Yvonne Vernière, Les Belles Lettres, 1993).

[199] STRABON, *Géographie* V, 3, 8. Strabon reste muet sur l'édification du temple d'Apollon et de la bibliothèque qu'Auguste ordonne de faire construire et choisit d'accoler à sa demeure sur le Palatin, selon le modèle des quartiers royaux de Pergame et d'Alexandrie. À ce sujet, *cf.* SUÉTONE, *Auguste* XIX, 4 ; DION CASSIUS, *Histoire romaine* LIII, 1. Voir T. Keith DIX, George W. HOUSTON, « Public Libraries in the City of Rome from the Augustean Age to the Time of Diocletian », part. p. 680 ; Ewen BOWIE, « Libraries for the Caesars », part. pp. 241-242 ; Richard NEUDECKER, « Archives, Books and Sacred Space in Rome », p. 322 ; Matthew NICHOLLS, « Roman Libraries as Public Buildings in the Cities of the Empire », part. pp. 265-267 ; David PETRAIN, « Visual Supplementation and Metonymy in the Roman

que Strabon, vu son rang, a fréquenté l'élite romaine et qu'il connaissait quelques-uns de leurs savants les plus illustres. Or, force est de constater que les sources latines sont peu nombreuses. Strabon s'en sert principalement quand il n'a pas d'autres sources à disposition, et exhorte à ne pas se fier à elles car, explique-t-il, « les auteurs parmi les Romains imitent les Grecs, mais sans aller très loin »[200].

À la lecture de ce dossier, on peut conclure que Strabon se meut dans un espace grec du savoir[201]. Même s'il reconnaît les bienfaits de l'expansion romaine dans la découverte de nouvelles contrées, la géographie n'en demeure pas moins une science grecque, comme l'illustrent principalement les auteurs dont il se réclame. La question des sources reste cependant problématique car Strabon ne mentionne pas toujours expressément les écrivains ou les ouvrages auxquels il se réfère. La tradition et les témoignages oraux recueillis lors de ses voyages ont une place importante puisqu'on relève pas moins de cinq cents occurrences des locutions φημί et φασί. On peut néanmoins déduire des auteurs qu'il cite que, pour composer sa *Géographie*, il a accumulé un nombre considérable de sources, allant des études géographiques à l'exégèse homérique, en passant par les récits historiques, les périples et les traités de philosophie et de grammaire. Plus qu'un travail de vulgarisation, l'entreprise du géographe consiste à déceler les erreurs de ses prédécesseurs et à les rectifier grâce aux connaissances nouvellement acquises[202]. Il ne vaut pas la peine de revenir sur tous les auteurs qui ont contribué à la géographie, explique Strabon, mais de se pencher sur « ceux qui, dans la plupart des cas, ont su avec justesse »[203], c'est-à-dire sur « ceux, d'une part, qui disent juste dans la plupart des cas et, d'autre part, s'abstiennent ou parlent peu sans rien dire de faux »[204]. Strabon se fie en premier lieu à sa propre

---

Public Library ». Le silence de Strabon peut s'expliquer par la volonté de mettre en avant la culture grecque. Je reviendrai sur cette question dans la partie « Suprématie des Grecs », *infra*, pp. 189-196.

[200] STRABON, *Géographie* III, 4, 19 : Οἱ δὲ τῶν Ῥωμαίων συγγραφεῖς μιμοῦνται μὲν τοὺς Ἕλληνας, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολύ. Sur le sujet, voir *infra*, « Suprématie des Grecs », pp. 189-196. Quant aux auteurs latins, se référer à la liste qu'en donne Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 374-378.

[201] François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 183 ; ID., *Évidence de l'histoire*, p. 5. Voir *infra*, « Suprématie des Grecs », pp. 189-196.

[202] En attribuant cette pratique de la « rectification » et de la « correction » (διόρθωσις et ἐπανόρθωσις) à Ératosthène, Strabon se place dans la même tradition épistémologique que son prédécesseur. *Cf.* STRABON, *Géographie* I, 4, 1. À ce sujet, voir Christian JACOB, « Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », pp. 32 et 45-47 ; ID., « La bibliothèque, la carte et le traité », p. 26.

[203] STRABON, *Géographie* I, 2, 1 : οὓς ἐν τοῖς πλείστοις κατωρθωκότας ἴσμεν.

[204] *Ibid.*, I, 3, 1 : οἳ πολλὰ μὲν εἰρήκασιν εὖ, πολλὰ δὲ καὶ παραλελοίπασιν ἢ οὐχ ἱκανῶς ἐξεῖπον, οὐδὲν δ' ἐψευσμένως. Sur la conception de mensonge, se référer à l'analyse précise qu'en fait Christian JACOB,

expérience, puis aux témoignages de ses prédécesseurs qui ont vu de leurs propres yeux le pays ou la région qu'ils décrivent, et enfin, quand la preuve par autopsie n'est plus possible, aux témoignages livresques. La tâche du géographe n'est donc pas de recopier toutes les informations, mais de sélectionner celles qui sont les plus plausibles et recevables, et qui permettent d'esquisser une représentation du monde la plus précise possible.

L'œil et l'oreille, deux précieux témoins

Pour récolter les différents témoignages, indices et sources nécessaires à l'élaboration de son ouvrage, Strabon explique qu'« [il dira] ce qu'[il a lui-même] visité sur terre et sur mer ; et pour quelles parties [il s'est] référé à des relations orales ou écrites »[205]. Il invoque les deux marqueurs d'énonciation qui guident les travaux des historiens antiques depuis Hérodote, à savoir l'œil (« j'ai vu »), témoignage direct de l'expérience, et l'oreille (« j'ai entendu »), témoignage indirect de l'expérience d'autrui[206]. On remarque que l'écrit relève de l'oreille pour Strabon, ce qui n'a rien d'étonnant puisque, dans la culture grecque, la lecture se faisait à voix haute. Elle appartenait à la tradition orale. Comme le souligne d'ailleurs Marcel Detienne : « un livre s'écoute. Il se lit plus par l'audition que par les yeux »[207].

Strabon mentionne ses voyages et précise qu'ils se sont étendus « de l'Arménie jusqu'aux parties de la Tyrrhénie qui font face à la Sardaigne, en direction de l'ouest ; du Pont-Euxin jusqu'aux bornes de l'Éthiopie, en direction du sud »[208], sans plus de précisions. Hormis quelques régions et quelques villes où il dit explicitement s'être rendu, savoir ce qu'il a réellement vu relève le plus souvent de la conjecture[209]. On sait,

---

« Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », pp. 38-41.

[205] STRABON, *Géographie* II, 5, 11 : Ἐροῦμεν δὴ τὴν μὲν ἐπελθόντες αὐτοὶ τῆς γῆς καὶ θαλάττης, περὶ ἧς δὲ πιστεύσαντες τοῖς εἰποῦσιν ἢ γράψασιν. Voir également *ibid*., VIII, 1, 1.

[206] *Cf.* François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, p. 395 ; Arnaldo MOMIGLIANO, « L'historiographie grecque », pp. 20-21.

[207] Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, p. 71.

[208] STRABON, *Géographie* II, 5, 11 : ἐπὶ δύσιν μὲν ἀπὸ τῆς Ἀρμενίας μέχρι τῶν κατὰ Σαρδόνα τόπων τῆς Τυρρηνίας, ἐπὶ μεσημβρίαν δὲ ἀπὸ τοῦ Εὐξείνου μέχρι τῶν τῆς Αἰθιοπίας ὅρων.

[209] Strabon mentionne à plusieurs reprises son expédition en Égypte jusqu'aux frontières de l'Éthiopie (II, 3, 5 ; XVII, 1, 29 ; XVII, 1, 46). On sait également qu'il a visité Hiérapolis (XIII, 4, 14), qu'il est allé en Crète (X, 4, 10), et à Rome (V, 2, 6 ; V, 3, 8 ; XII, 6, 2). Plusieurs chercheurs se sont interrogés sur les voyages de Strabon et sur leur durée. Pour un état de la question, voir en premier lieu Lawrence WADDY,

par exemple, qu'il est allé à Rome dont il vante la beauté ainsi qu'à Alexandrie, mais on ignore le nombre et la durée de ses excursions. De même, il est difficile de connaître avec exactitude les régions de la Grèce qu'il a parcourues[210]. Strabon ne donne qu'un aperçu global de ses voyages. Son but n'est pas d'en dresser une liste exhaustive, mais de prouver à ses lecteurs qu'il est le premier géographe à avoir couvert autant de distances. Il affirme ainsi son autorité en matière d'autopsie (« voir de ses propres yeux »).

La vue, et plus particulièrement l'autopsie, est perçue par les philosophes et les historiens comme un instrument de connaissance essentiel[211]. Elle s'oppose en premier lieu à l'inspiration divine des poètes. En impliquant le narrateur qui parle désormais en son nom, à la première personne (du pluriel de majesté dans le cas de Strabon), elle produit un effet de croyance[212]. Elle devient gage de vérité : le public pouvait croire celui qui racontait « avoir vu », et par conséquent savait. Cette relation entre voir et savoir se retrouve au niveau même de la langue, puisque ἰδεῖν « voir » et εἰδέναι « savoir » émanent d'une racine commune[213]. Comme l'explique François Hartog, « le grec ancien a lié voir et savoir, posant comme une évidence que pour savoir il faut voir, plutôt qu'entendre »[214]. La prééminence de la vue est donc un topique de la littérature grecque antique, dont on trouve les prémices déjà dans l'épopée homérique[215]. Elle est également au fondement de la méthode historique. Hérodote, dans ses *Histoires*, rapporte :

> Je suis allé et j'ai vu de mes yeux (αὐτόπτης) jusqu'à la ville d'Éléphantine ; de l'au-delà, je parle par ouï-dire (ἀκοή) et me suis informé en questionnant.[216]

« Did Strabo Visit Athens ? », p. 296, à propos des différentes hypothèses sur les voyages de Strabon. Voir également Germaine AUJAC, « Introduction », pp. XXXIV-XXXVI ; François LASSERRE, « Strabon devant l'Empire romain », p. 868, note 2.

[210] Lawrence WADDY, « Did Strabo Visit Athens ? ».

[211] François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, p. 396.

[212] André RIVIER, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », p. 344. Voir aussi François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, p. 395.

[213] François HARTOG, *Évidence de l'histoire*, p. 247.

[214] *Ibid.*

[215] *Cf.* François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, p. 396 ; André RIVIER, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », p. 342.

[216] HÉRODOTE, *Histoires* II, 29 : μέχρι μὲν Ἐλεφαντίνης πόλιος αὐτόπτης ἐλθών, τὸ δ' ἀπὸ τούτου ἀκοῇ ἤδη ἱστορέων. (Traduction de Philippe-Ernest Legrand, Les Belles Lettres [Classiques en poche], 2010).

Et encore :

> Jusqu'ici ce que j'ai dit provient de ma vue (ὄψις), de ma réflexion (γνώμη) et de mon enquête (ἱστορίη). À partir de maintenant, je vais dire ce que les Égyptiens racontent, comme je l'ai entendu (ἀκούω) ; il s'y ajoutera quelque chose de ce que j'ai vu (ὄψιος) par moi-même.[217]

La vue n'est donc pas le seul marqueur d'énonciation, puisqu'après la vue vient l'oreille. L'oreille de l'historien qui recueille les témoignages. Quand le sujet est trop éloigné dans l'espace ou dans le temps, la preuve par l'autopsie n'est plus possible. Elle est remplacée par l'ouïe. Thucydide critique, quant à lui, l'usage de l'ἀκοή. Il base son travail sur le seul principe d'autopsie et défend ainsi l'idée selon laquelle il n'y a d'histoire que celle du présent[218]. La question de savoir si l'œil était supérieur à l'oreille a également intéressé les philosophes. Aristote, par exemple, affirme préférer la vue aux autres sens, parce que « plus qu'aucune autre sensation, celle-là nous fait accéder à la connaissance et révèle de nombreuses différences »[219]. Et Héraclite de souligner : « Les yeux sont des témoins plus sûrs que les oreilles »[220]. Plus tard, Polybe déclarera, quant à lui, préférer les historiens qui visitent le monde (et donc qui ont vu de leur propres yeux) à ceux qui s'intruisent en bibliothèque[221].

À la suite de ses prédécesseurs, Strabon prend position dans le (vieux) débat sur la valeur de la vue et de l'ouïe dans l'historiographie grecque :

> Cependant le plus souvent, recevant par ouï-dire, les uns comme les autres nous assemblons les formes, dimensions, et autres caractéristiques naturelles, en qualité ou en quantité, de la même manière que l'intelligence met en ordre ce qui est perceptible par les sens. Car ce sont les sens qui font connaître la forme, la couleur et les dimensions d'une pomme, ainsi que

---

[217] *Ibid.*, II, 99 : Μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσά ἐστι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ [τὰ] ἤκουον· προσέσται δέ τι αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψιος. (Traduction légèrement modifiée de Philippe-Ernest Legrand, Les Belles Lettres [Classiques en poche], 2010).

[218] THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* I, 1 ; I, 21. *Cf.* François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, pp. 401-403 ; ID., *Évidence de l'histoire*, pp. 91-108.

[219] ARISTOTE, *Métaphysique* I, 980 a : οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. Αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. (Texte établi par William D. Ross, The Clarendon Press, 1958 ; pour la traduction française, voir celle proposée par Christian Rutten et Annick Stevens, Paris, Gallimard [La Pléiade], 2014).

[220] HÉRACLITE, fragment 77 (éd. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 [= Diels-Kranz 101 a]) : ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

[221] POLYBE, *Histoires* XII, 27, 4.

> l'odeur, le toucher, et la saveur, et à partir de là, l'intelligence recompose l'idée de pomme. Quand il s'agit de grandes figures, les sens nous en font voir que des parties, et l'intelligence compose l'ensemble à partir de ce qu'il a vu. Les hommes de science procèdent ainsi de telle sorte qu'ils font confiance aux sens des individus qui ont vu diverses parties de la terre au hasard de leur errance. Ils recomposent en un plan l'aspect de l'œcoumène dans son ensemble. D'ailleurs les chefs militaires font tout par eux-mêmes, mais ils ne peuvent être partout à la fois. Alors ils y parviennent le plus souvent grâce aux autres, puisqu'ils font confiance à leurs messagers et lancent leurs ordres en accord avec ce qu'ils ont ouï-dire. Celui qui estime que seuls savent ceux qui ont vu fait disparaître le critère de l'ouïe, qui est, en matière de science, bien meilleur que l'œil.[222]

L'oreille, symbole des facultés mnémoniques et intellectuelles, devient ainsi le témoin de ce que les autres ont vu[223]. En s'intéressant à une grande étendue – l'œcoumène –, le géographe travaille à partir d'informations morcelées, et c'est grâce à l'ouïe, qui au contraire de la vue n'est pas limitée, qu'il peut explorer et surtout recomposer le monde habité[224]. Strabon, en prenant part à ce débat, justifie sa méthode. Malgré tout ce qu'il a vu, et donc connaît (et il montre à quel point son expérience personnelle est supérieure à celle de ses prédécesseurs), il a été obligé de collationner les témoignages oraux et écrits dont il disposait pour avoir une vision synoptique du monde. Cependant, le travail du géographe ne s'arrête pas là : celui-ci se doit d'être sélectif et choisir quels auteurs et sources il juge dignes de retranscrire[225]. S'il est probable, comme le remarque Joëlle

---

[222] STRABON, *Géographie* II, 5, 11 : Τὸ μέντοι πλέον κἀκεῖνοι καὶ ἡμεῖς ἀκοῇ παραλαβόντες συντίθεμεν καὶ τὸ σχῆμα καὶ τὸ μέγεθος καὶ τὴν ἄλλην φύσιν, ὁποία καὶ ὁπόση, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅνπερ ἡ διάνοια ἐκ τῶν αἰσθητῶν συντίθησι τὰ νοητά. Σχῆμα γὰρ καὶ χρόαν καὶ μέγεθος μήλου καὶ ὀδμὴν καὶ ἁφὴν καὶ χυμὸν ἀπαγγέλλουσιν αἱ αἰσθήσεις, ἐκ δὲ τούτων συντίθησιν ἡ διάνοια τὴν τοῦ μήλου νόησιν· καὶ αὐτῶν δὲ τῶν μεγάλων σχημάτων τὰ μέρη μὲν αἴσθησις ὁρᾷ, τὸ δ' ὅλον ἐκ τῶν ὁραθέντων ἡ διάνοια τίθησιν. Οὕτω δὲ καὶ οἱ φιλομαθεῖς ἄνδρες, ὥσπερ αἰσθητηρίοις πιστεύσαντες τοῖς ἰδοῦσι καὶ πλανηθεῖσιν οὓς ἔτυχε τόπους, ἄλλοις κατ' ἄλλα μέρη τῆς γῆς, συντιθέασιν εἰς ἓν διάγραμμα τὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης ὄψιν. Ἐπεὶ καὶ οἱ στρατηγοὶ πάντα μὲν αὐτοὶ πράττουσιν, οὐ πανταχοῦ δὲ πάρεισιν, ἀλλὰ πλεῖστα κατορθοῦσι δι' ἑτέρων, ἀγγέλοις πιστεύοντες καὶ πρὸς τὴν ἀκοὴν διαπέμποντες οἰκείως τὰ προστάγματα. Ὁ δ' ἀξιῶν μόνους εἰδέναι τοὺς ἰδόντας ἀναιρεῖ τὸ τῆς ἀκοῆς κριτήριον, ἥτις πρὸς ἐπιστήμην ὀφθαλμοῦ πολὺ κρείττων ἐστί. L'auteur dont Strabon tait le nom à la fin de ce paragraphe peut être identifié à Xénophane, connu pour cette phrase : « pour savoir il faut avoir vu ». À ce sujet, *cf.* André RIVIER, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », p. 337.

[223] Pour l'oreille siège de la mémoire, voir Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, part. le chapitre II « Par la bouche et par l'oreille », pp. 50-86 ; Maurizio BETTINI, « Mythes de mémoire. Entre Jean-Pierre Vernant et la culture romaine », pp. 47-50 ; Catherine BAROIN, *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, pp. 60-68.

[224] Marie LAFFRANQUE, « La vue et l'ouïe. (Expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique) », p. 81.

[225] À ce sujet, *cf.* Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », p. 104. L'auteure souligne que, selon Strabon, les informations déduites du texte seul ne sont pas suffisantes pour juger de la crédibilité d'une source. C'est pourquoi, il s'attarde souvent sur la

Soler, que Strabon s'est servi des rapports officiels et récents des magistrats romains[226], il ne les mentionne pas. Comme on l'a déjà évoqué, les principales sources auxquelles il se réfère, tant dans les prolégomènes que dans le reste de la *Géographie*, sont grecques.

Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe

Suivant le modèle des traités historiques, Strabon expose dans son introduction la méthode dont il s'est servi pour composer son ouvrage :

> De plus, de la même manière que, dans un traité historique, on garde en mémoire ce qui est relatif aux hommes illustres et à leurs modes de vie, alors que ce qui est mineur et sans gloire est laissé de côté, de même ici, il faut laisser sans y faire attention ce qui est mineur et sans gloire, et abandonner, même parmi les événements illustres, les hauts faits sans gloire. En revanche il faut s'attarder sur les événements à la fois illustres (ἔνδοξοι) et importants et sur tous ceux qui sont utiles aux actions (τὸ πραγματικόν), mémorables (εὐμνημόνευτον) et agréables (ἡδύ). De même que, dans les œuvres colossales, nous ne cherchons pas l'exactitude (ἀκριβής) de chaque détail (καθ' ἕκαστον), mais que nous sommes attentifs à l'ensemble pour voir si l'allure générale (καθόλου) est correcte, de même il faudrait juger ainsi cette entreprise. Car c'est aussi une œuvre colossale que celle-ci, qui décrit de grands événements, comme ils sont, et de grands ensembles, sauf si un détail, parmi les moins importants, doit être précisé à l'homme désireux de savoir et tourné vers l'action (τὸ πραγματικόν).[227]

---

personnalité de l'auteur de la source dont il se sert ou qu'il réfute (c'est le cas de Pythéas par exemple ou d'Ératosthène).

[226] *Ibid.*, p. 103. Même si Strabon ne dit pas s'être servi de documents officiels, on peut néanmoins penser qu'il a utilisé les témoignages oraux et écrits de celui qu'il appelle son ami, à savoir le préfet Aelius Gallus, notamment pour l'Arabie. Il relate d'ailleurs l'expédition mouvementée du préfet dans ce pays. Voir entre autres STRABON, *Géographie* XVI, 4, 22-23. Sur la consultation des archives dans le monde antique, voir Gaëlle COQUEUGNIOT, *Archives et bibliothèques dans le monde grec : édifices et organisation, Ve siècle avant notre ère - IIe siècle de notre ère*, pp. 35-36.

[227] STRABON, *Géographie* I, 1, 23 : Ἔτι δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὅνπερ ἐκεῖ τὰ περὶ τοὺς ἐπιφανεῖς ἄνδρας καὶ βίους τυγχάνει μνήμης, τὰ δὲ μικρὰ καὶ ἄδοξα παραλείπεται, κἀνταῦθα δεῖ τὰ μικρὰ καὶ τὰ ἀφανῆ παραπέμπειν, ἐν δὲ τοῖς ἐνδόξοις καὶ μεγάλοις καὶ ἐν οἷς τὸ πραγματικὸν καὶ εὐμνημόνευτον καὶ ἡδὺ διατρίβειν. Καθάπερ τε καὶ ἐν τοῖς κολοσσικοῖς ἔργοις οὐ τὸ καθ' ἕκαστον ἀκριβὲς ζητοῦμεν, ἀλλὰ τοῖς καθόλου προσέχομεν μᾶλλον, εἰ καλῶς τὸ ὅλον· οὕτως κἀν τούτοις δεῖ ποιεῖσθαι τὴν κρίσιν· κολοσσουργία γάρ τις καὶ αὕτη, τὰ μεγάλα φράζουσα πῶς ἔχει καὶ τὰ ὅλα, πλὴν εἴ τι κινεῖν δύναται καὶ τῶν μικρῶν τὸν φιλειδήμονα καὶ τὸν πραγματικόν.

Strabon fait référence, dans ce passage, à un débat sur les critères artistiques, dont on trouve aussi une trace dans le traité *Sur le sublime*, longtemps attribué à Longin[228]. La question se posait de savoir si une œuvre de grande envergure avec quelques défauts était supérieure à un ouvrage plus modeste mais sans erreur, et si ces critères étaient applicables de la même manière à la statuaire et à la littérature. À ses détracteurs qui argumentaient qu'un colosse, avec quelques imperfections, n'était pas plus à estimer qu'une petite statue de facture parfaite (avec comme exemple le *Doryphore* de Polyclète), l'auteur du traité *Sur le sublime* répondait que la statuaire, au contraire de la littérature, devait être jugée selon un critère de précision et d'exactitude (τὸ ἀκριβέστατον)[229]. Strabon participe, lui aussi, à ce débat, mais son point de vue diffère puisqu'il estime que les ouvrages littéraires et artistiques peuvent être jugés selon les mêmes critères[230]. Comme un colosse, la géographie qu'il se propose de réaliser est gigantesque, puisqu'elle recouvre le monde habité. De même, l'adhésion au réalisme n'est pas primordiale, la vue d'ensemble doit être privilégiée, et les détails mineurs négligés[231]. Le géographe, précise Strabon, doit s'attarder sur les événements importants et illustres[232], et particulièrement sur ceux qui sont utiles à « l'action » (πραγματικός) et « mémorables » (εὐμνημόνευτος). La méthode choisie est donc typiquement historique, comme en témoigne le vocabulaire employé : ἐνδόξος, [εὐ]μνημόνευτος, πραγματικός[233].

En se référant aux colosses, Strabon justifie son choix de faire une description du monde habité qui se veut globale (καθόλου), au détriment de certains détails mineurs (καθ' ἕκαστον). Polybe déjà emploie l'adverbe καθόλου pour qualifier l'histoire qu'il se propose de composer. Or, ce terme renvoie à la définition de la science telle que la conçoit Aristote puisque, dit-il, « il n'y a de science (ἐπιστήμη) que ce qui relève du

---

[228] La date de rédaction du traité *Sur le sublime* est toujours sujette à controverse. Sur ce débat, *cf.* Emilio GABBA, « Political and Cultural Aspects of the Classicistic Revival in the Augustean Age », pp. 43-65 ; Sarah POTHECARY, « Kolossourgia. "A Colossal Statue of a Work" », pp. 21-24.

[229] PSEUDO-LONGIN, *Sur le sublime* XXXVI, 3. Pour la traduction française, voir Henri Lebègue, Les Belles Lettres, 1997.

[230] Voir Sarah POTHECARY, « Kolossourgia. "A Colossal Statue of a Work" », pp. 22-23. L'auteure démontre que Strabon, en citant le colosse de Phidias, et en omettant surtout d'évoquer celui réalisé par Polyclète, participe activement au débat à propos des critères artistiques qui avait cours à son époque.

[231] *Cf.* STRABON, *Géographie* I, 1, 14 ; I, 1, 16 ; I, 1, 21 ; II, 5, 5 ; IV, 1, 1 ; VI, 3, 10, VIII, 6, 10.

[232] Strabon mentionne également, lors de sa description du monde, les hommes qui ont marqué leur temps et qui ont fait la gloire de leur cité d'origine. Sur ce sujet, voir Johannes ENGELS, « Ἄνδρες ἔνδοξοι or "Men of High Reputation" ».

[233] Christiaan VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, p. 16.

général (τὸ καθόλου) »[234]. Désireux néanmoins de montrer la supériorité de la tragédie sur l'histoire, le Stagirite propose de les différencier selon que « la poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général (καθόλου), l'histoire le particulier (καθ' ἕκαστον) »[235]. Comme l'établit François Hartog, Polybe réfute la classification d'Aristote et montre, d'une part, que son ouvrage porte sur le général – et par conséquent que l'histoire sur laquelle il travaille est une science –, d'autre part, que l'histoire est supérieure à la tragédie, car elle rapporte les faits tels qu'ils se sont produits[236]. Strabon reprend à son compte le principe du καθόλου qu'il va spatialiser[237]. Non seulement, la géographie qu'il propose se veut universelle puisqu'elle touche à l'ensemble du monde habité, mais elle est également définie, et ce dès le début de son ouvrage, comme étant une ἐπιστήμη, c'est-à-dire une « science ».

Revenons à Polybe. Celui-ci distingue trois genres d'histoire : le genre généalogique, le genre qui se rapporte aux migrations, aux fondations et aux parentés et le genre pragmatique ou « politique qui concerne les actions des nations, des cités et des souverains »[238]. L'histoire pragmatique prohibe le merveilleux et l'incertain propres aux généalogies et aux récits de fondation. Elle est, selon Polybe, la seule méthode scientifique capable de décrire les faits tels qu'ils ont eu lieu[239]. Parce qu'elle propose des exemples récents, à imiter ou au contraire à éviter, elle permet d'avoir une emprise sur l'avenir[240]. C'est pourquoi, elle est particulièrement utile aux hommes politiques, aux chefs d'État et aux militaires. Strabon reprend également cette idée et la transpose à

---

[234] ARISTOTE, *Analytiques postérieurs* 87 b : ἡ δ' ἐπιστήμη τὸ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστίν. (Texte établi par William D. Ross). Au sujet du débat de l'histoire chez Aristote, voir : Carlo GINZBURG, *Rapports de force : histoire, rhétorique, preuve*, part. le chapitre « Aristote et l'histoire : une fois encore », pp. 43-56 ; Bérenger BOULAY, « Histoire et narrativité. Autour des chapitres 9 et 23 de *La Poétique* d'Aristote » ; François HARTOG, « Aristote et l'histoire : une fois encore ».

[235] ARISTOTE, *Poétique* 1451 b : Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. (Traduction de Janet Hardy, Les Belles Lettres, 1990).

[236] POLYBE, *Histoires* II, 56, 11. *Cf.* François HARTOG, *L'histoire d'Homère à Augustin : préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, pp. 140-143 ; ID., « Polybius and the First Universal History », pp. 37-39.

[237] François HARTOG, *L'histoire d'Homère à Augustin : préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, p. 141.

[238] POLYBE, *Histoires* IX, 1, 4 : ἐπισπᾶται (…) τὸν δὲ πολιτικὸν ὁ περὶ τὰς πράξεις τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων καὶ δυναστῶν.

[239] *Ibid*. À ce sujet, voir Paul PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, p. 23 ; Éric FOULON, « Polybe et l'histoire universelle », p. 53.

[240] Éric FOULON, « Polybe et l'histoire universelle », p. 54.

la géographie. Il considère que la géographie, théâtre des événements humains, a véritablement trait aux actions[241]. Il ajoute :

> Si donc la philosophie politique (ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία) s'adresse principalement à ceux qui gouvernent, et si la géographie concerne elle aussi les besoins de ceux qui gouvernent, alors ce devrait être pour elle une supériorité (πλεονέκτημα). Et cette supériorité est de l'ordre de l'action (πράξεις). Mais la pratique de la géographie comprend de manière non négligeable une part de théorie, au niveau soit de la technique, des mathématiques et de la physique, soit de l'information historique et des mythes.[242]

L'histoire est présentée comme une composante utile de la géographie[243], au même titre que les « mythes » (μῦθοι)[244], les mathématiques et la physique. Elle est de l'ordre de l'observation et de la « théorie » (θεωρία). En montrant que la géographie est supérieure à l'histoire, Strabon justifie son entreprise, à savoir écrire un traité géographique sur l'ensemble du monde connu. Il reprend le modèle d'une histoire universelle (c'est-à-dire « générale » : καθόλου) et « pragmatique » (πραγματικός, qui relève notamment du domaine politique et militaire) inauguré par Polybe[245], et l'adapte à la géographie sans oublier, comme le souligne Marcel Dubois, de « rattacher son audacieuse entreprise à la tradition dont Ératosthène était le représentant reconnu »[246].

---

[241] STRABON, *Géographie* I, 1, 16. *Cf.* Francesco PRONTERA, « La geografia di Polibio : tradizione e innovazione », part. p. 76.

[242] STRABON, *Géographie* I, 1, 18-19 : Εἴπερ οὖν ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία περὶ τοὺς ἡγεμόνας τὸ πλέον ἐστίν, ἔστι δὲ καὶ ἡ γεωγραφία περὶ τὰς ἡγεμονικὰς χρείας, ἔχοι ἄν τι πλεονέκτημα καὶ αὐτή παρὰ τοῦτο. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ πλεονέκτημα πρὸς τὰς πράξεις· 19. Ἔχει δέ τινα καὶ θεωρίαν οὐ φαύλην ἡ πραγματεία, τὴν μὲν τεχνικήν τε καὶ μαθηματικὴν καὶ φυσικήν, τὴν δὲ ἐν ἱστορίᾳ καὶ μύθοις κειμένην, οὐδὲν οὖσι πρὸς τὰς πράξεις.

[243] *Ibid.*, II, 5, 17. *Cf.* Katherine CLARKE, « Text and Image. Mapping the Roman World », part. p. 206.

[244] Le vocable « mythe » est problématique car il relève d'une catégorie forgée dans la pensée occidentale dans une perspective évolutionniste, le mythe étant souvent construit en opposition à la raison et/ou à l'histoire. Pour une définition du mythe chez Strabon, *cf. infra*, « Le mythe et son usage dans la *Géographie* », pp. 215-237.

[245] POLYBE, *Histoires* IX, 1-2 ; XII, 25. Concernant l'histoire universelle et pragmatique, voir en particulier Arnaldo MOMIGLIANO, *On Pagans, Jews, and Christians*, part. « The Origin of Universal History », pp. 31-55 ; Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 79 et 114-115 ; Johannes ENGELS, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, pp. 145-165 ; François HARTOG, *L'histoire d'Homère à Augustin : préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, part. pp. 140-144 ; ID., *Évidence de l'histoire*, pp. 45-74 ; ID., « Polybius and the First Universal History » ; Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », p. 237 ; Johannes ENGELS, « Strabo and Ancient Greek Universal Historiography », part. p. 73.

[246] Marcel DUBOIS, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, p. 267. Marcel Dubois constate également que « Strabon a demandé à Polybe plus que ses matériaux (…). Il lui a demandé son souffle généralisateur ; et par la méthode que son prédécesseur avait appliquée à

LES ENJEUX DE LA GÉOGRAPHIE

Une affaire de philosophie

Strabon débute son ouvrage par l'affirmation suivante :

> Nous avons l'habitude de penser que, s'il en est une qui relève de la pratique du philosophe, c'est la géographie, que nous avons choisi d'examiner dans le présent ouvrage.[247]

D'emblée, Strabon présente la géographie comme une affaire de philosophe et légitime son entreprise, à savoir écrire un traité entier sur le sujet. Les premiers qui se sont adonnés à cette discipline, précise-t-il, étaient avant tout des philosophes, des hommes de science ayant le goût des choses de l'esprit : Homère, Anaximandre et Hécatée de Milet. À leur suite : Démocrite, Eudoxe, Dicéarque, Éphore, Ératosthène, Polybe et Posidonios. Et Strabon d'insister : « tous des philosophes » (ἄνδρες φιλόσοφοι)[248]. Comme on l'a évoqué, la géographie à l'époque de Strabon est une science nouvelle, un savoir en construction. Elle a longtemps été considérée comme une discipline annexe, faisant partie, entre autres, de l'enseignement de la grammaire et de la littérature. Composer un texte ou une poésie impliquait en effet la connaissance d'un certain nombre de faits, par exemple savoir situer géographiquement un lieu[249]. De même, l'univers, le mouvement des planètes, la place de la Terre et de l'homme dans ce système étaient autant de thèmes qui avaient intéressé les philosophes, comme Pythagore, Parménide ou encore Aristote[250]. Pour autant, les Anciens considéraient-ils la géographie comme partie intégrante de la philosophie ? Pour tenter de répondre à cette question et comprendre quel était le statut des disciplines annexes, tournons-nous vers un témoin de ce débat, Sénèque qui répond, dans ce passage, à Posidonios :

---

l'histoire, il a transformé la géographie en un genre original qui est son bien propre (…). », citation p. 288.

[247] STRABON, *Géographie* I, 1, 1 : Τῆς τοῦ φιλοσόφου πραγματείας εἶναι νομίζομεν, εἴπερ ἄλλην τινά, καὶ τὴν γεωγραφικήν, ἣν νῦν προῃρήμεθα ἐπισκοπεῖν.

[248] *Ibid*.

[249] Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 28.

[250] ARISTOTE, *Traité du ciel* II, 293 b-294 a. Sur la contribution de la philosophie à la géographie, *cf.* Christina HORST ROSEMAN, « Reflections of Philosophy : Strabo and Geographical Sources » et Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*, pp. 69-70.

> « Mais, dit-on, l'étude de la nature, la morale, la logique sont des parties de la philosophie ; ainsi le groupe nombreux des arts libéraux[251] a également droit d'y réclamer sa place. Quand on s'occupe des questions naturelles, on s'appuie du témoignage de la géométrie : auxiliaire de la philosophie, elle est une partie de cette science. » (…) Nous sommes redevables à la géométrie de maints services ; elle est nécessaire à la philosophie, comme le mécanicien l'est au géomètre ; mais elle ne participe pas plus de la philosophie que de la géométrie les applications mécaniques.[252]

En rattachant, donc, dès les premières lignes la géographie à la philosophie, Strabon prend part au débat, et il va expliquer dans son introduction la corrélation entre ces deux disciplines :

> La multiplicité des connaissances (πολυμάθεια) par laquelle seule il est possible de mener à bien cet ouvrage ne se trouve que chez un homme qui porte son regard à la fois sur le divin et l'humain, qui constitue précisément la philosophie (φιλοσοφία) qu'on appelle la science (ἐπιστήμη). De même aussi, son utilité qui est variée et concerne, d'une part, les affaires politiques (τὰ πολιτικά) ainsi que les actions des chefs de guerre et, d'autre part, la science (ἐπιστήμη) des phénomènes célestes ainsi que des êtres vivants, plantes, fruits et autres choses que l'on peut voir dans chaque lieu, sur terre et dans la mer, renvoie au même genre d'homme, celui qui prend soin de l'art de vivre (βίος τέχνης) et du bonheur (εὐδαιμονία).[253]

Parce qu'elle implique de maîtriser tous les savoirs, la géographie est pour Strabon de l'ordre de la philosophie comme l'est l'histoire pour Polybe et Diodore de Sicile, et la

---

[251] Selon Sénèque, les arts libéraux sont ceux « qui chez les Grecs s'appellent "encycliques", chez nous "arts libéraux". En fait, les seuls arts libéraux, pour parler plus exactement, les seuls arts libres, sont ceux qui ont pour objet la vertu ». SÉNÈQUE LE JEUNE, *Lettre à Lucilius* LXXXVIII, 23 : *simile hae artes quas* ἐγκυκλίους *Graeci, nostri autem liberales uocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est.* (Traduction d'Henri Noblot, Les Belles Lettres, 1957). À l'époque romaine, les arts libéraux regroupaient (idéalement) la grammaire – et par là même la géographie et l'histoire –, la musique, la rhétorique, la dialectique, l'astronomie, la géométrie et l'arithmétique. À ce sujet, voir en particulier Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 58 et Sébastien MORLET, *Les chrétiens et la culture : conversion d'un concept (Ier - VIe siècle)*, pp. 8-9.

[252] SÉNÈQUE LE JEUNE, *Lettre à Lucilius* LXXXVIII, 24-25 : « *Quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia uindicat. Cum uentum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur ; ergo eius quam adiuuat pars est* ». *(...) Sic philosophiae necessaria est, quomodo ipsi faber, sed nec hic geometriae pars est nec illa philosophiae.* (Traduction d'Henri Noblot, Les Belles Lettres, 1957).

[253] STRABON, *Géographie* I, 1, 1 : Ἡ τε πολυμάθεια, δι' ἧς μόνης ἐφικέσθαι τοῦδε τοῦ ἔργου δυνατόν, οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν, ἢ τοῦ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπεια ἐπιβλέποντος, ὥνπερ τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην φασίν. Ὡς δ' αὕτως καὶ ἡ ὠφέλεια ποικίλη τις οὖσα, ἡ μὲν πρὸς τὰ πολιτικὰ καὶ τὰς ἡγεμονικὰς πράξεις, ἡ δὲ πρὸς ἐπιστήμην τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ θαλάττης ζῴων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα ἰδεῖν παρ' ἑκάστοις ἔστι, τὸν αὐτὸν ὑπογράφει ἄνδρα, τὸν φροντίζοντα τῆς περὶ τὸν βίον τέχνης καὶ εὐδαιμονίας.

rhétorique pour Denys d'Halicarnasse[254]. La géographie regroupe un nombre considérable de notions, sur lesquelles Strabon reviendra plus longuement, telles que la physique, les mathématiques, l'astronomie, la géométrie, la botanique, la zoologie, l'étude des phénomènes sismologiques et maritimes, sans oublier l'histoire et la mythologie qui servent principalement d'exemples[255]. La physique est par ailleurs la seule science qu'il qualifie, à l'instar des stoïciens, de « vertu » (ἀρετή)[256] car elle n'est pas de préalable, ne dépend que d'elle et contient en elle le principe et la preuve de toutes choses[257]. Elle réunit un ensemble de postulats fondamentaux que l'on ne peut pas expliquer mais que l'on doit admettre, comme la sphéricité de la Terre, du ciel et de l'univers, l'attraction des graves vers le milieu, l'immobilité de la Terre et le mouvement du ciel et des étoiles. Elle est surtout le principe des autres sciences car

> se fiant à ces notions [physiques], en tout ou en partie, les astronomes s'occupent de ce qui vient après : les mouvements, les périodes, les éclipses, les dimensions, les distances, et mille autres choses. De même, les géomètres qui mesurent la circonférence terrestre composent à partir des opinions des physiciens et astronomes, et les géographes à leur tour à partir des opinions des géomètres.[258]

Cette multiplicité de connaissances, cette polymathie (πολυμάθεια), est le propre du philosophe[259]. Or, selon la définition qu'en donne Strabon, le philosophe est celui « qui a l'habitude de considérer à la fois le divin et l'humain » et qui a « pour souci l'art de

---

[254] Pierre VESPERINI, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, p. 234, note 163.

[255] STRABON, *Géographie* I, 1, 12-19. Sur les exemples dans l'histoire, voir Arnaldo MOMIGLIANO, « Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition », pp. 84 et 88.

[256] Par exemple, PSEUDO-PLUTARQUE, *Les opinions des philosophes* I, 874 d-f ; DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VII, 132. Les ouvrages des premiers philosophes stoïciens ont disparu et ne sont connus qu'au travers des traités des stoïciens romains de l'époque impériale (Sénèque et Marc Aurèle), de leurs contradicteurs (Plutaque et Sextus Empiricus) ou de compilateurs plus tardifs (Aëtius – connu sous le nom de pseudo-Plutarque – et Diogène Laërce). Sur le sujet, voir Jean-Baptiste GOURINAT, *Le stoïcisme*, p. 4 et ID., « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire ».

[257] STRABON, *Géographie* II, 5, 2. Dans Germaine AUJAC, François LASSERRE (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[2] (livre II), p. 80, note 2, Germaine Aujac précise que la définition que donne Strabon de la physique ne se trouve nulle part ailleurs. Pour un possible emprunt à Posidonios, elle renvoie à Karl REINHARDT, *s.v.* « Posidonios », part. col. 645. Même si la physique est la science première pour Strabon, il ne reprend pas la théorie stoïcienne des principes naturels et corporels. Sur la physique dans le stoïcisme, voir Germaine AUJAC, « Sur une définition d'APETH » et Jean-Baptiste GOURINAT, « Le monde ».

[258] STRABON, *Géographie* II, 5, 2 : Τούτοις δὲ πιστεύσαντες ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν οἱ ἀστρονομικοὶ τὰ ἑξῆς πραγματεύονται, κινήσεις καὶ περιόδους καὶ ἐκλείψεις καὶ μεγέθη καὶ ἀποστάσεις καὶ ἄλλα μυρία· ὡς δ' αὕτως οἱ τὴν γῆν ὅλην ἀναμετροῦντες γεωμέτραι προστίθενται τὰς τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἀστρονομικῶν δόξας, τὰς δὲ τῶν γεωμετρῶν πάλιν οἱ γεωγράφοι.

[259] Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 40.

vivre et le bonheur »[260], c'est-à-dire un homme qui possède une connaissance holistique qu'il soit poète, historien ou mathématicien. La philosophie est pensée moins comme une discipline qu'une manière de faire et un genre de vie. Strabon, d'ailleurs, se présente à plusieurs reprises comme un philosophe, capable d'exercer sa réflexion sur les thèmes développés par ses prédécesseurs les plus illustres[261]. De plus, lorsqu'il critique Ératosthène d'avoir choisi de suivre les enseignements d'un dissident de Zénon, Strabon note que celui-ci

> est resté à mi-chemin entre celui qui voulait philosopher et celui qui, manquant de courage pour s'adonner entièrement à ce genre de vie (ὑπόσχεσις), faisait seulement semblant de s'y engager ou la considérait comme une diversion agréable ou instructive par rapport aux autres formations.[262]

La géographie, comme la philosophie, exige un homme capable grâce à son faisceau de connaissances de considérer à la fois le divin et l'humain[263]. Si l'homme paraît bel et bien être au centre de la *Géographie*, comme le prouve le goût de Strabon pour l'« ethnographie », ce qui relève du divin est plus difficilement accessible[264]. De surcroît, il propose à ses lecteurs dans son introduction, non pas un discours théologique ou cosmologique, mais un développement scientifique permettant de comprendre l'agencement du monde, et plus particulièrement de l'œcoumène. Si la géographie et la philosophie nécessitent le même genre d'homme, il existe néanmoins une différence essentielle entre ces deux disciplines puisque la recherche des causes incombe, selon Strabon, au seul philosophe[265]. La géographie, quant à elle, est de l'ordre de

---

[260] STRABON, *Géographie* X, 3, 9 (*cf. infra*, « Les cérémonies orgiaques au cœur du système de Strabon », pp. 238-265). Voir également Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 148. Selon Christian Jacob, l'art de vivre et le bonheur mentionnés par Strabon renvoient directement à l'idéologie du principat romain.

[261] Voir notamment STRABON, *Géographie* I, 2, 1 où Strabon emploie le verbe « philosopher » pour faire référence à son travail de rectification et I, 2, 8.

[262] *Ibid*., I, 2, 2 : μέσος ἦν τοῦ τε βουλομένου φιλοσοφεῖν καὶ τοῦ μὴ θαρροῦντος ἐγχειρίζειν ἑαυτὸν εἰς τὴν ὑπόσχεσιν ταύτην, ἀλλὰ μόνον μέχρι τοῦ δοκεῖν προϊόντος, ἢ καὶ παράβασίν τινα ταύτην ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν ἐγκυκλίων πεπορισμένου πρὸς διαγωγὴν ἢ καὶ παιδιάν.

[263] On retrouve ce concept chez CICÉRON, *Des devoirs* I, 153 ; II, 5 ; ID., *Tusculanes* IV, 57 ; SÉNÈQUE LE JEUNE, *Lettres* LXXXIX, 5.

[264] Dans quelques passages que je relèverai dans le chapitre « La théologie de Strabon », le géographe donne néanmoins quelques indications sur sa conception du divin. Voir *infra*, pp. 197-265.

[265] Voir STRABON, *Géographie* I, 1, 21. *Cf.* Germaine AUJAC, « Strabon et son temps », p. 112. Comme le remarque Germaine Aujac, Strabon préfère l'accumulation des faits à la recherche d'explication (à ce sujet, *cf.* STRABON, *Géographie* I, 3, 17). Voir aussi Christiaan VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, p. 24.

l'« action », de la πρᾶξις[266]. Il ne lui appartient pas de révéler le sens du monde, ni de se soucier des relations entre les dieux et les hommes[267].

Une affaire de politique

L'art de vivre dans le traité de Strabon est principalement lié au politique, qui influe sur la manière de vivre des habitants. La philosophie politique, qui recense les différentes formes de gouvernement, est un thème récurrent dans la pensée antique[268]. La première formulation d'une classification des régimes se trouve chez Hérodote. Dans son dialogue entre Otanès, Mégabyse et Darius, l'historien expose et critique les trois grandes formes de gouvernement, à savoir la monarchie, l'aristocratie et la démocratie[269]. Cette division tripartite sera reprise et discutée par la tradition postérieure, qui la nuancera toutefois en y ajoutant d'autres types de gouvernement. Par exemple Platon, dans la *République*, relève cinq formes de régimes politiques, à savoir l'aristocratie qui correspond selon le philosophe au gouvernement idéal, puis la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie qui sont le fruit de la décadence[270]. Aristote, quant à lui, reprend la classification hérodotéenne qu'il nuance en ajoutant une distinction entre le régime qui vise le bien commun et celui qui vise son propre intérêt. Il reconnaît six types de constitution : la monarchie et la tyrannie, l'aristocratie et l'oligarchie, le gouvernement constitutionnel – ce qu'il appelle πολιτεία – et la démocratie[271]. La question de savoir quel était le meilleur régime politique a également intéressé Polybe qui dénombre six formes de gouvernement : « les trois dont tout le monde parle et que nous avons énumérés plus haut [à savoir la monarchie, l'aristocratie et la démocratie], et trois autres qui présentent des rapports de nature avec les premières

---

[266] Sur ce point, voir *supra*, « Homère, archégète de la géographie », pp. 51-58.

[267] J'emprunte l'idée à Arnaldo MOMIGLIANO, « L'historiographie grecque », p. 21. L'auteur ne parle pas explicitement de la géographie, mais son argumentation peut s'appliquer au discours de Strabon.

[268] Christiaan van Paassen remarque à juste titre que la philosophie et le politique ne sont pas toujours séparés, et surtout que les deux sont intégres dans la notion de citoyenneté. *Cf.* Christiaan VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, p. 11.

[269] HÉRODOTE, *Histoires* III, 80-82.

[270] PLATON, *République* VIII, 544 c-545 a. Dans *Politique* 291 d-e, Platon distingue également cinq types de gouvernement, mais il ne mentionne pas la timocratie. Il dénombre la monarchie, l'oligarchie et la démocratie et note que les deux premières formes de gouvernement en engendrent deux autres : la tyrannie et l'artistocratie.

[271] ARISTOTE, *Politique* III, 1279 a-b.

et qui sont l'autocratie, l'oligarchie et l'ochlocratie [le pouvoir de la foule] »[272]. Tributaire de cette tradition, Strabon prête lui aussi une attention particulière au politique, car la géographie, explique-t-il,

> concerne principalement les besoins de la vie politique (αἱ πολιτικαί). Le lieu des actions est en effet composé de la terre et de la mer que nous habitons ; à petites actions, petit lieu ; à grandes actions, grand lieu, le plus grand de tous étant précisément celui que nous appelons, à proprement parler, monde habité, de telle sorte qu'il serait le lieu des plus grandes actions ; les plus grands chefs de guerre sont ceux qui peuvent commander sur la terre et sur la mer, rassemblant les peuples et les cités sous une seule et même autorité et un seul et même gouvernement politique (διοίκησις πολιτική).[273]

Dans la suite de son développement, Strabon recense les principales formes de gouvernement. Conformément au modèle hérodotéen, il en distingue trois : « la monarchie (qu'on appelle aussi la royauté), l'aristocratie et en troisième la démocratie »[274]. Il ajoute que « la loi dépend en effet de la volonté tantôt du roi, tantôt de l'élite, tantôt du peuple ; et la loi caractérise et donne forme au régime politique »[275]. Le politique appartient donc aux νόμοι, c'est-à-dire aux règles coutumières, aux « façons traditionnelles d'agir et de penser »[276]. De plus, au même titre que les « usages » (νόμιμοι) et les actions humaines, il peut servir d'exemple aux chefs d'État leur offrant un modèle à suivre, ou au contraire à éviter. Le politique est essentiel car, précise Strabon, « avec une bonne administration, même les pays où l'on vit pauvrement et les repaires de brigands se civilisent »[277]. Les pays aux climats rigoureux ou les régions montagneuses, qui offrent par nature des conditions de vie précaires, peuvent être civilisés. Le politique, selon Strabon, peut ainsi suppléer aux conditions

---

[272] POLYBE, *Histoire* VI, 4 : διὸ καὶ γένη μὲν ἓξ εἶναι ῥητέον πολιτειῶν, τρία μὲν ἃ πάντες θρυλοῦσι καὶ νῦν προείρηται, τρία δὲ τὰ τούτοις συμφυῆ, λέγω δὲ μοναρχίαν, ὀλιγαρχίαν, ὀχλοκρατίαν. (Texte édité par Theodor Büttner–Wobst, disponible sur le site du *TLG* ; traduction de Denis Roussel, Quarto Gallimard, 2005).

[273] STRABON, *Géographie* I, 1, 16 : [διότι τῆς γεωγραφίας] τὸ πλέον ἐστὶ πρὸς τὰς χρείας τὰς πολιτικάς. Χώρα γὰρ τῶν πράξεών ἐστι γῆ καὶ [ἡ] θάλαττα, ἣν οἰκοῦμεν· τῶν μὲν μικρῶν μικρά, τῶν δὲ μεγάλων μεγάλη, μεγίστη δ' ἡ σύμπασα, ἥνπερ ἰδίως καλοῦμεν οἰκουμένην, ὥστε τῶν μεγίστων πράξεων αὕτη ἂν εἴη χώρα· μέγιστοι δὲ τῶν στρατηλατῶν, ὅσοι δύνανται γῆς καὶ θαλάττης ἄρχειν, ἔθνη καὶ πόλεις συνάγοντες εἰς μίαν ἐξουσίαν καὶ διοίκησιν πολιτικήν.

[274] *Ibid.*, I, 1, 18 : τὴν μοναρχίαν, ἣν καὶ βασιλείαν καλοῦμεν, ἄλλην δὲ τὴν ἀριστοκρατίαν, τρίτην δὲ τὴν δημοκρατίαν.

[275] *Ibid.* : ἄλλος γὰρ νόμος τὸ τοῦ βασιλέως πρόσταγμα, ἄλλος δὲ τὸ τῶν ἀρίστων καὶ τὸ τοῦ δήμου. Τύπος δὲ καὶ σχῆμα πολιτείας ὁ νόμος.

[276] Jean RUDHARDT, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », citation p. 221.

[277] STRABON, *Géographie* II, 5, 26 : ἐπιμελητὰς δὲ λαβόντα ἀγαθοὺς καὶ τὰ φαύλως οἰκούμενα καὶ λῃστρικῶς ἡμεροῦται.

naturelles défavorables[278]. Il illustre son propos en prenant comme exemple les Grecs et les Romains. Les premiers, qui vivaient dans une région rocailleuse, ont su se policer de manière intelligente grâce à leur « organisation politique » (πολιτικά), aux « techniques » (τέχναι) et, de manière générale, grâce à tout ce qui constitue « l'art de vivre » (σύνεσις ἡ περὶ βίον)[279]. Même si le πολιτικόν semble être une particularité grecque, ce sont néanmoins les Romains qui « ont enseigné (διδάσκω) aux peuples les plus sauvages la vie en société (πολιτικῶς) »[280], en d'autres termes qui ont civilisé la majorité du monde habité[281]. Or, comme il l'explique dans son introduction, la philosophie politique et, plus largement, la géographie s'adressent principalement aux dirigeants et aux représentants de l'empire[282]. La question se pose alors de savoir s'il s'agissait des seuls lecteurs auxquels le traité de Strabon était dédié.

Le public visé

À plusieurs reprises, Strabon donne des indications quant aux connaissances que ses lecteurs doivent posséder. Quiconque veut lire son traité, explique-t-il, doit avoir quelques rudiments en physique et en mathématiques, et admettre notamment « que la Terre dans son ensemble est comme l'ont décrite les hommes de science »[283]. Il faut que le lecteur ait reçu une « formation scientifique » (μαθηματικῶς), et qu'il ne soit pas « sot » (ἁπλόος) ou « inculte » (ἀργός)

> au point de ne pas avoir vu de sphère avec des cercles dessus, les uns parallèles, les autres perpendiculaires à ceux-ci, d'autres obliques ; ni savoir disposer les tropiques, l'équateur et le zodiaque le long duquel le soleil

[278] Comme l'a montré Patrick Thollard, le déterminisme n'est pas systématique dans la *Géographie* puisque le « génie » d'un peuple – en l'occurrence ici le politique – peut corriger des conditions naturelles défavorables. *Cf.* Patrick THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon : étude critique des livres III et IV de la Géographie*, pp. 15-17.

[279] STRABON, *Géographie* II, 5, 26.

[280] *Ibid.* : καὶ τοὺς ἀγριωτέρους πολιτικῶς ζῆν ἐδίδαξαν.

[281] Dans la *Géographie*, Auguste et Tibère se partagent les honneurs de la conquête et de la pacification. Voir *ibid*., VI, 4, 2 et *infra*, « Le monde et la ville », pp. 185-189.

[282] *Ibid*., I, 1, 18.

[283] *Ibid*., II, 5, 1 : τὴν γῆν ἔχειν οὕτω τὴν ὅλην, ὡς οἱ μαθηματικοί φασι.

> gravite dans un mouvement de va et vient, et instruit sur la diversité des latitudes et des vents.[284]

Strabon déclare néanmoins qu'il ne doit pas exposer toutes les théories géographiques, mais adopter seulement un nombre restreint de notions, celles utiles au citoyen (ὁ πολιτικός) et au chef de guerre (ὁ στρατηλάτης)[285]. Par citoyen, il entend un homme, « qui n'est assurément pas totalement inculte, mais qui a suivi le cycle des études et reçu la formation en usage chez les hommes libres et ceux qui étudient la philosophie »[286]. Je ne me risquerai pas, dans le cadre de ce travail, à analyser les conceptions grecques et romaines de la citoyenneté, d'autant plus que cette notion s'est adaptée, au cours de l'histoire, aux différentes formes que les cités ont connues[287]. Aristote, déjà, avait conscience de la fragilité d'une définition unique puisqu'il explique que « le citoyen n'est, le plus souvent, pas le même dans une démocratie que dans une oligarchie »[288]. Si l'on revient au texte de Strabon, on constate l'importance que revêt l'éducation dans la formation du citoyen. Une fois de plus, Strabon est tributaire de la tradition puisqu'on retrouve ce thème chez Aristote. Le philosophe insiste en effet sur l'éducation des enfants qui doit être « le souci primordial du législateur, personne ne saurait le contester ; en effet, dans les cités, l'absence de ce souci tourne au préjudice des régimes politiques »[289]. Pour accomplir son devoir politique, le citoyen doit être

---

[284] *Ibid.*, I, 1, 21 : ὥστε μηδὲ σφαῖραν ἰδεῖν, μηδὲ κύκλους ἐν αὐτῇ, τοὺς μὲν παραλλήλους, τοὺς δ' ὀρθίους πρὸς τούτους, τοὺς δὲ λοξούς, μηδὲ τροπικῶν τε καὶ ἰσημερινοῦ καὶ ζωδιακοῦ θέσιν, δι' οὗ φερόμενος ὁ ἥλιος τρέπεται καὶ διδάσκει διαφορὰς κλιμάτων τε καὶ ἀνέμων.

[285] *Ibid.*

[286] *Ibid.*, I, 1, 22 : οὐχὶ τὸν παντάπασιν ἀπαίδευτον, ἀλλὰ τὸν μετασχόντα τῆς τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς φιλοσοφοῦσιν. Voir Anna Maria BIRASCHI, « Dai "Prolegomena" all'Italia : premese teoriche e tradizione », p. 127 ; Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », p. 237.

[287] Comme le note Michel Casevitz : « Les Grecs, si l'on observe leurs mots et ce qu'ils révèlent, sont parvenus à concevoir, autant que la politique, une notion adaptée aux diverses formes que la *polis* a prises au cours de l'histoire, ainsi qu'une notion globale et universelle de la citoyenneté, qui a accompagné l'élargissement de leur monde ». *Cf.* Michel CASEVITZ, « L'évolution de la citoyenneté en Grèce d'après le vocabulaire », p. 104. Sur la notion de cioyenneté, voir entre autres Claude NICOLET, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, part. pp. 31-68 ; Moses I. FINLEY, *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, part. pp. 85-109 ; Nicole LORAUX, *La cité divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes* ; Claude MOSSÉ, *Les Grecs inventent la politique* ; Vincent AZOULAY, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après ». Pour une biobliographie plus exhaustive sur le sujet, se référer à Violaine SEBILLOTTE-CUCHET, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque », pp. 208-215.

[288] ARISTOTE, *Politique* III, 1275 a : ἔστι γάρ τις ὃς ἐν δημοκρατίᾳ πολίτης ὢν ἐν ὀλιγαρχίᾳ πολλάκις οὐκ ἔστι πολίτης. (D'après le texte établi par Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, 1989).

[289] *Ibid.*, VIII, 1337 a : Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας. (Traduction légèrement modifiée de Jean Aubonnet, Les Belles Lettres, 1989).

capable, grâce à la formation qu'il a reçue, de prendre des décisions utiles pour sa cité, et de se forger son propre jugement. Quant à Strabon, en insistant à plusieurs reprises sur le terme de citoyen (et non de lecteur – ἐντυγχάνοντες – comme le fait Polybe[290]), il montre l'importance du politique dans la géographie. Il explique d'ailleurs que cette dernière est un outil indispensable au citoyen curieux qui désire s'instruire ou connaître d'autres pays, mais qu'elle répond davantage aux besoins du gouvernement étant donné qu'elle est le théâtre des événements militaires[291]. Elle est nécessaire pour quiconque veut gouverner un territoire, d'autant plus s'il s'agit de l'ensemble du monde habité, car, comme le note Strabon, il est « plus facile de prendre en mains chaque région si l'on connaît la dimension de son territoire, sa situation relative, les caractéristiques particulières de son climat et de sa nature »[292]. C'est pourquoi son ouvrage regorge de descriptions « ethnographiques » : être informé sur les « coutumes » (νόμοι) des peuples à conquérir, ainsi que leur armement, leur mode de vie, et leur gouvernement est un atout pour les chefs militaires.

Le but de la *Géographie* est de servir les dirigeants et les chefs militaires[293]. Sa fonction est de leur offrir une vision de l'œcoumène la plus utile possible afin de les guider dans leurs campagnes[294]. Il ne fait donc aucun doute que cet ouvrage était destiné à servir les intérêts d'un public cultivé, particulièrement des « gens haut placés »[295], c'est-à-dire des aristocrates habitant les cités grecques de l'empire et l'élite romaine[296]. Quant à savoir si un tel public a réellement lu l'œuvre de Strabon, rien ne nous permet de le dire avec exactitude. Mais comme le note Francesco Prontera : « *In theory nothing precludes us from thinking that a Roman governor destined to serve in Greece or Asia could have read with some profit* »[297].

Dans les prolégomènes, Strabon offre à son lecteur une présentation générale de la géographie, avant de passer à la chorographie de chaque pays. Loin de la démarche

---

[290] On trouve plus d'une quinzaine d'occurrences de ce terme chez POLYBE, *Histoires* : I, 3, 10 ; I, 4, 1 ; I, 15, 13 ; I, 35, 7 ; I, 41, 7 ; II, 40, 5 ; II, 56, 10 ; II ; 61, 3 ; III, 5, 9 ; III, 9, 3 ; III, 34, 3 ; IV, 1, 4 ; VI, 2, 3 ; X, 32, 8 ; XI, 1a, 2 ; XII, 23, 3 ; XII, 25g, 2 ; XIV, 1a, 1, contre trois chez STRABON, *Géographie* I, 1, 21 ; II, 5, 1 ; XIII, 1, 1.

[291] STRABON, *Géographie* I, 1, 18-19.

[292] *Ibid.*, I, 1, 16 : Βέλτιον γὰρ [ἂν] διαχειρίζοιεν ἕκαστα, εἰδότες τὴν χώραν ὁπόση τις καὶ πῶς κειμένη τυγχάνει καὶ τίνας διαφορὰς ἴσχουσα, τάς τ' ἐν τῷ περιέχοντι καὶ τὰς ἐν αὐτῇ.

[293] Gonzalo CRUZ ANDREOTTI, « Estrabón y la tradición geográfica », p. 57.

[294] STRABON, *Géographie* I, 1, 17.

[295] *Ibid.*, I, 1, 23 : καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς ὑπεροχαῖς.

[296] Francesco PRONTERA, « Strabo's *Geography* », p. 255.

[297] *Ibid.*

mathématique et astronomique d'un Ératosthène, d'un Hipparque ou même, plus tard, d'un Ptolémée, il propose un traité innovant du fait de son approche « polymathique », à la fois scientifique, descriptive et historique. Son dessein est d'élever la discipline qu'il étudie au rang de philosophie. C'est pourquoi, dès les premières lignes de ses prolégomènes, il qualifie Homère et les géographes qui l'ont précédé de philosophes, en particulier Ératosthène, Hipparque, Polybe et Posidonios. En procédant ainsi, il met en évidence l'autorité et la fiabilité des sources dont il s'est servi pour composer son traité, et justifie sa méthode, à savoir, quand cela est possible, l'observation directe[298]. En outre, en assimilant la géographie à la philosophie, Strabon légitime son rôle : il se positionne en philosophe, dans la lignée de ses prédécesseurs[299]. Et en tant que tel il est capable d'appréhender les différentes notions qui composent la géographie et d'exposer les principes essentiels et accessibles à ses lecteurs. Le travail du géographe consiste à sélectionner les témoignages qu'il juge dignes d'être retranscrits, et son but, insiste Strabon, est de « décrire les parties connues du monde habité, et si possible dans un second temps celles qui sont inconnues, de même que celles qui se trouvent à l'extérieur »[300]. Or, comme nous allons le voir, Strabon s'intéresse particulièrement aux confins du monde, à ces territoires merveilleux et fantasmagoriques, entre mythe et réalité, et dont certains sont encore inexplorés à son époque.

---

[298] Christina HORST ROSEMAN, « Reflections of Philosophy : Strabo and Geographical Sources », pp. 31 et 39 ; Lee E. PATTERSON, « Geographers as Mythographers : The Case of Strabo », p. 204. Voir *supra*, « L'œil et l'oreille, deux précieux témoins », pp. 68-72.

[299] Je reviendrai sur ce point dans la partie « Le mythe et son usage dans la *Géographie* », *infra*, pp. 215-237.

[300] STRABON, *Géographie* II, 5, 5 : τὰ γνώριμα μέρη τῆς οἰκουμένης εἰπεῖν, τὰ δ' ἄγνωστα ἐάν, καθάπερ καὶ τὰ ἔξω αὐτῆς. Voir également *ibid.*, II, 5, 8.

II. LES CONFINS DU MONDE

Dans les prolégomènes, Strabon esquisse une représentation sommaire de l'univers, de la sphère céleste et de la Terre, et détermine la place du monde connu au sein de ce système. Ce premier cadre mis en place, il poursuit l'exposé de son système et insiste sur l'importance des mers. L'œcoumène est entouré par l'océan, connu également sous le nom de « mer Extérieure » (ἡ ἔξω θάλασσα). Or, comme l'explique Strabon :

> Plus que tout c'est la mer qui décrit la terre et lui donne sa forme, façonnant des golfes, des étendues marines, des détroits, et de la même manière des isthmes, des presqu'îles, des promontoires.[1]

Au même titre que les fleuves et les montagnes, la mer permet de distinguer les continents, et délimite ainsi les territoires et les nations qui les habitent[2]. Elle est une frontière naturelle et, par conséquent, selon Strabon qui reprend les propos d'Éphore, « un guide » (ἡγεμονικός) pratique pour décrire la topographie d'un pays[3].

Strabon explique ensuite que le monde habité renferme de nombreux golfes. Les plus grands d'entre eux sont au nombre de quatre : la mer Caspienne, aussi appelée mer Hyrcanienne, les golfes persique et arabique, et le quatrième que l'on nomme, dit-il, « mer Intérieure (ἡ ἐντὸς θάλαττα) ou notre mer (καὶ καθ' ἡμᾶς) »[4]. La Méditerranée, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, retient particulièrement l'attention du géographe, car « elle surpasse de beaucoup [les autres golfes] par ses dimensions »[5]. Il précise qu'elle

---

[1] STRABON, *Géographie* II, 5, 17 : Πλεῖστον δ' ἡ θάλαττα γεωγραφεῖ καὶ σχηματίζει τὴν γῆν, κόλπους ἀπεργαζομένη καὶ πελάγη καὶ πορθμούς, ὁμοίως δὲ ἰσθμοὺς καὶ χερρονήσους καὶ ἄκρας.

[2] *Ibid.*, II, 1, 30.

[3] *Ibid.*, VIII, 1, 3.

[4] *Ibid.*, II, 5, 18 : ἡ ἐντὸς καὶ καθ' ἡμᾶς λεγομένη θάλαττα.

[5] *Ibid.* : ὅσπερ πολὺ τούτους ὑπερβέβληται κατὰ τὸ μέγεθος. *Cf.* Peregrine HORDEN, Nicholas PURCELL, *The Corrupting Sea : A Study of Mediterranean History* (qui s'inscrit dans le sillage des études de Fernand Braudel ; sur le sujet : Renée KOCH PIETTRE, « Fernand Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée* : une histoire à suivre »). Sur la Méditerranée, voir également Irad MALKIN, « Introduction » ; Katherine CLARKE, « Strabo's Mediterranean ».

> débute à l'occident, à partir du détroit des Stèles d'Héraclès, se prolonge vers l'est avec des largeurs variables, puis se déchire et se termine en deux golfes de pleine mer, l'un à gauche qui s'appelle précisément Pont-Euxin, l'autre formé par les mers d'Égypte, de Pamphylie et d'Issos.[6]

La mer Méditerranée prévaut sur les autres, non seulement par ses dimensions, mais également parce que son littoral est connu depuis longtemps par les voyageurs et les commerçants. De plus, de nombreuses colonies ont été établies sur son pourtour à diverses époques. Strabon note d'ailleurs que le rivage méditerranéen est peuplé de cités bien gouvernées, raison pour laquelle il décide de débuter par là son tour du monde[7]. La description des différents pays de l'œcoumène suit en effet le littoral méditerranéen, dans le sens des aiguilles d'une montre, partant des Stèles d'Héraclès pour y revenir[8]. Ainsi, Strabon commence par l'Ibérie, puis poursuit avec la Gaule, l'Italie, le nord de l'Europe, la Grèce, l'Asie Mineure, l'Inde, la Perse, la Mésopotamie, la Judée, l'Arabie, l'Égypte, et termine par la Libye.

Au contraire de la Méditerranée, dont le littoral est synonyme de civilisation, l'océan est perçu comme un lieu sauvage, et les peuples qui habitent son rivage sont le plus souvent à son image. Bien que la côte atlantique, comme Strabon le signale, ait déjà été sillonnée par des marins phéniciens et grecs[9], l'océan demeure un lieu étrange et merveilleux. C'est dans ce vaste espace océanique que Strabon et ses contemporains situent certaines des escales du périple d'Ulysse, du moins celles qui semblent trop fabuleuses, comme l'épisode de Circé ou de Calypso[10]. C'est d'ailleurs à l'époque impériale que se développe le thème de l'« exocéanisme » d'Ulysse[11]. L'océan est également le lieu où la tradition mythographique situe l'île des Bienheureux, le jardin

---

[6] STRABON, *Géographie* II, 5, 18 : τὴν μὲν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς ἑσπέρας λαμβάνουσα καὶ τοῦ κατὰ τὰς Ἡρακλείους στήλας πορθμοῦ, μηκυνομένη δ' εἰς τὸ πρὸς ἕω μέρος ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ πλάτει, μετὰ δὲ ταῦτα σχιζομένη καὶ τελευτῶσα εἰς δύο κόλπους πελαγίους, τὸν μὲν ἐν ἀριστερᾷ, ὅνπερ Εὔξεινον πόντον προσαγορεύομεν, τὸν δ' ἕτερον τὸν συγκείμενον ἔκ τε τοῦ Αἰγυπτίου πελάγους καὶ τοῦ Παμφυλίου καὶ τοῦ Ἰσσικοῦ.

[7] *Ibid.*

[8] Ce parcours est celui des périples traditionnels. On le retrouve notamment dans les relations du pseudo-Scymnos et du pseudo-Scylax. À ce sujet, voir Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, pp. 197-202 ; ID., « D'une Méditerranée de pirates et de barbares à une Méditerranée cœur de civilisation : Strabon et la construction d'un concept unifié dans le cadre romain », p. 298.

[9] STRABON, *Géographie* I, 3, 2.

[10] *Ibid.*, I, 2, 10. Strabon note qu'Homère a transporté l'épisode de Circé en plein océan.

[11] *Cf.* Duane W. ROLLER, *Through the Pillars of Herakles, Greco-Roman Exploration of Atlantic*, p. 2 ; François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse*, p. 189. Ces auteurs signalent que cet *exocéanisme* d'Ulysse se développe surtout à l'époque impériale.

des Hespérides, ou encore l'entrée de l'Hadès et la demeure de la Nuit. Strabon localise lui aussi ces lieux dans l'océan, plus précisément à l'extrême occident, dans les parages de l'Ibérie en vue de prouver, comme on l'a déjà évoqué, qu'Homère connaissait les confins occidentaux du monde[12]. De surcroît, selon les géographes grecs, l'océan est séparé de la Méditerranée par les Stèles ou les « Colonnes d'Héraclès ». Ces stèles agissent comme une porte séparant deux mondes contradictoires : la Méditerranée, espace clos et civilisé auquel s'oppose le vaste océan, symbole de l'étrangeté, de la sauvagerie et de l'inconnu.

L'ENTRÉE DANS LE MONDE

Les stèles : un marqueur géographique

Quand on dit stèle en grec, on entend une colonne, un bloc équarri ou une tablette sur laquelle sont gravés des commémorations funéraires, des souvenirs de victoires, des décrets, mais aussi les exploits des dieux, ainsi que les voyages des héros et des conquérants[13]. Elle sert également de frontière ou de borne. Dans la *Géographie*, les stèles balisent le monde habité[14]. Selon Strabon, « il s'agit d'une ancienne coutume que de dresser des bornes de ce genre »[15] aux emplacements qui font penser à un terme ou qui délimitent un territoire. Il en cite d'ailleurs un certain nombre, notamment les stèles qui surplombent le détroit de Sicile, celle sur l'isthme de Corinthe, celles que l'on nomme « autels des Philènes » (οἱ Φιλαίνων λεγόμενοι βωμοί) qui marquent la frontière entre les territoires de Carthage et de Cyrène[16], ou encore celles qualifiées d'autels (καὶ

[12] STRABON, *Géographie* III, 2, 12-13. Voir également *ibid*., I, 1, 4. *Cf. supra*, « Homère, archégète de la géographie », pp. 51-58.

[13] Voir Pierre DEVAMBEZ, « Piliers hermaïques et stèles », p. 145. La colonne est également très importante dans la culture romaine, notamment en tant que dispositif de gloire (colonnes triomphantes) ou de frontières (bornes milliaires). *Cf.* entre autres PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* XXXIV, 27.

[14] On relève 119 occurrences du terme chez Strabon, dont 64 dans l'introduction.

[15] STRABON, *Géographie* III, 5, 5 : ἔθος γὰρ παλαιὸν ὑπῆρχε τὸ τίθεσθαι τοιούτους ὅρους.

[16] *Ibid*.

στῆλαι καὶ βωμοί) et érigées par Pytholaos, Lichas, Pythangélos, Léon et Charimortos[17]. Les stèles peuvent également être édifiées aux endroits les plus reculés où se sont prétendûment rendus les héros et les conquérants. Strabon rapporte que :

> Pour marquer les limites de son expédition indienne, Alexandre éleva des autels dans les lieux les plus éloignés qu'il eût atteints vers le soleil levant des Indes, imitant Héraclès et Dionysos.[18]

Dans la tradition mythologique, Héraclès est connu pour avoir exploré les confins occidentaux et orientaux du monde habité, et pour avoir éliminé les monstres de la surface de la terre[19]. Quant à Dionysos, on raconte qu'il a parcouru les confins orientaux du monde et civilisé les peuples qui y habitaient, en leur enseignant notamment la viticulture et l'usage du vin[20]. Dans le livre XV, consacré à l'Inde, Strabon revient sur les expéditions d'Héraclès et de Dionysos. Il reproche à Mégasthène d'avoir cru qu'Alexandre avait retrouvé le mont Méros où une tradition grecque situait la naissance de Dionysos ainsi que la ville de Nysa, berceau supposé de son enfance, en prenant notamment comme prétexte l'existence de la vigne en ces lieux[21]. Strabon, d'habitude disposé à trouver une explication étymologique aux toponymes, ne s'attarde pas sur le

---

[17] *Ibid*., XVI, 4, 15. Dans la *Géographie*, ces noms cités par Strabon renvoient à des lieux célèbres pour leurs chasses à l'éléphant, situés sur le littoral africain de la mer Rouge (*cf.* Jehan DESANGES, « Le Littoral africain du Bab el-Mandeb d'après les sources grecques et latines »). Sur l'un des documents administratifs trouvés à Médinet-en-Nahas par Pierre JOUGUET et Gustave LEFEBVRE (« Papyrus de Magdôla »), on trouve le nom de Pythangélos, connu par ailleurs pour avoir été stratège sous Ptolémée Philadelphe et Évergète (*ibid*., p. 97). Il semblerait que les auteurs lui associent les noms de Pytholaos, Lichas, Léon et Charimortos (auxquels ils attribuent la fonction de stratège, préposé à la chasse aux éléphants), sur la seule base du texte de Strabon qui met en parallèle tous ces noms.

[18] STRABON, *Géographie* III, 5, 5 : Ἀλέξανδρος δὲ τῆς Ἰνδικῆς στρατείας ὅρια βωμοὺς ἔθετο ἐν τοῖς τόποις εἰς οὓς ὑστάτους ἀφίκετο τῶν πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς Ἰνδῶν, μιμούμενος τὸν Ἡρακλέα καὶ τὸν Διόνυσον.

[19] On retrouve ce thème – celui d'un Héraclès pacificateur et civilisateur qui aurait débarrassé la terre des monstres – dans la littérature antique et sur les vases mettant en scène les travaux du héros. Déjà PINDARE (*Les Isthmiques* IV, 55-57) indiquait qu'Héraclès avait pacifié la route des navigateurs, mais pour le tableau le plus complet des travaux se trouve chez DIODORE, *Bibliothèque historique* IV, 11-28 et PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque* II, 74-126. À ce sujet, *cf.* Bruno GENTILI, « Eracle "omicida giustissimo". Pisandro, Stesicoro e Pindaro », p. 304 ; Corinne BONNET, Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, Vinciane PIRENNE-DELFORGE (dirs.), *Le bestiaire d'Héraclès. IIIe rencontre héracléenne*. Concernant Héraclès, voir de manière générale Pierre CHUVIN, *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*.

[20] LUCIEN, *Dionysos* ; AELIUS ARISTIDE, *Dionysos* (XLI). Sur la conquête et le triomphe indien du dieu, voir John BOARDMAN, *The Triumph of Dionysos : Convivial Processions, from Antiquity to the Present Day*.

[21] STRABON, *Géographie* XV, 1, 7-8. Voir Claire MUCKENSTURM-POULLE, « La sauvagerie dans l'Inde de Strabon : L'œil du géographe », p. 239 ; ID., « Quelques mythes grecs sur les Indiens d'Hérodote à Strabon », p. 69. Sur l'histoire d'Alexandre, *cf.* Albert B. BOSWORTH, Elizabeth J. BAYNHAM, *Alexander the Great in Fact and Fiction* ; Paul GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J. C.)* ; Claude MOSSÉ, *Alexandre : la destinée d'un mythe*.

mont Méros ni sur la ville de Nysa, qui marquent pourtant dans la tradition grecque la double naissance de Dionysos. On racontait en effet que Dionysos né de la cuisse de Zeus avait été soustrait par ce dernier à la colère d'Héra, puis confié aux nymphes de Nysa[22]. Selon Arrien, Dionysos aurait attribué le nom de Nysa à la ville en mémoire de sa nourrice[23]. Quant au mont Méros, son nom évoque lui aussi le mythe de naissance de Dionysos, puisque μηρός signifie la « cuisse ». Derrière ce nom, on décèle aussi un souvenir du mont Meru, pivot du monde et séjour des dieux dans les mythes jaïns, hindous et bouddhiques[24]. La topographie cosmologique indienne semble interprétée en termes grecs. Sommes-nous en présence, pour reprendre les mots de Marshall Sahlins, d'un « malentendu efficace »[25] ou alors d'une volonté consciente d'interpréter en termes grecs une réalité indienne ?

Avec la conquête d'Alexandre, l'Inde acquiert davantage de réalité pour les Grecs. Les historiens au service du roi, Néarque, Onésicrite et Aristobule, ont visité la région du Pendjab. Quelques années plus tard, Mégasthène qui était historien et géographe, mais aussi diplomate demeura une dizaine d'années auprès du roi Chandragupta[26]. Les ouvrages de ces auteurs, qui aujourd'hui ne sont connus qu'à travers des citations, ont contribué à la construction du mythe d'Alexandre, dont le destin s'est retrouvé lié à celui de Dionysos, d'Héraclès et de Zeus. Alexandre le conquérant se serait rendu, à l'instar d'Héraclès et de Dionysos, aux extrémités orientales du monde connu. Les hauteurs du Caucase, que les Grecs situaient « au-dessus de la Colchide et du Pont Euxin »[27], furent longtemps considérées comme l'extrémité orientale du monde connu. La tradition y plaçait le royaume des Amazones. C'est en ces lieux également que, selon la légende, Jason et les Argonautes sont venus chercher la toison d'or. Selon Strabon, les Grecs en avaient fait le théâtre du supplice de Prométhée « parce qu'ils ne

---

[22] Sur le mont Méros, voir DIODORE, *Bibliothèque historique* II, 38, 4 ; QUINTE-CURCE, *Histoire d'Alexandre le Grand* VIII, 10, 13 ; ARRIEN, *Anabase* I, 1-2. Sur Nysa, voir ARRIEN, *Anabase* V, 1 ; PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque* III, 4, 3.

[23] ARRIEN, *Anabase* I, 1.

[24] Sur le mont Meru, *cf.* Allan DAHLQUIST, *Megasthenes and Indian Religion : A study in Motives and Types*, pp. 269-274 ; Kristi L. WILEY, *Historical Dictionary of Jainism*, p. 148 ; Jeffery D. LONG, *Historical Dictionary of Hinduism*, p. 200.

[25] Marshall SAHLINS (*Islands of History*, p. 61) parle de « *working misunderstanding* ». Voir aussi François HARTOG, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », part. pp. 1259-1261.

[26] Claire MUCKENSTURM-POULLE, « Quelques mythes grecs sur les Indiens d'Hérodote à Strabon », p. 57.

[27] STRABON, *Géographie* XI, 5, 5 : ἀπὸ τῶν ὑπερκειμένων τῆς Κολχίδος καὶ τοῦ Εὐξείνου ὀρῶν.

connaissaient pas alors de contrée plus reculée vers l'est »[28]. Or, dans le livre qu'il consacre à l'Inde, il précise que les historiens d'Alexandre

> ont en effet transposé ici [en Inde] ces récits depuis le Pont sur un prétexte insignifiant, ayant vu une grotte sacrée chez les Paropamisades : ils ont en effet déclaré que c'était la prison de Prométhée, qu'Héraclès était venu jusqu'ici pour délivrer Prométhée, et qu'il s'agissait du Caucase que les Grecs désignent comme étant la prison de Prométhée.[29]

Les compagnons d'Alexandre ont donc choisi de chercher le Caucase en Inde dans le seul but de glorifier le roi macédonien. Ces historiens connaissaient les mythes grecs relatifs à Prométhée et aux expéditions d'Héraclès et de Dionysos. Ils ont su tirer profit de cette notoriété. Strabon blâme d'ailleurs Mégasthène de ne pas avoir compris la manœuvre : la géographie mythique des confins devenait une réalité topographique, mais surtout un instrument de propagande au service d'Alexandre. Elle lui permettait de faire correspondre les bornes orientales de son empire avec celles du monde connu et de valoriser son image, le présentant comme un grand conquérant[30]. Strabon pour sa part, semble réserver ses éloges à Auguste[31].

Strabon semble douter de la venue d'Héraclès et de Dionysos en Inde, qualifiant les mythes que l'on raconte à ce sujet d'« invraisemblables (ἄπιστα) et de fictionnels (μυθώδη) »[32], d'autant plus, insiste-t-il, qu'il apparaît que les peuples

> chez lesquels devaient nécessairement passer Héraclès et Dionysos pour se rendre en Inde sont incapables de montrer, dans leur propre territoire, le moindre indice (τεκμήριον) du passage de ceux-ci.[33]

---

[28] *Ibid.* : ταῦτα γὰρ τὰ ὕστατα πρὸς ἕω ἐγνώριζον οἱ τότε.

[29] *Ibid.*, XV, 1, 8 : καὶ γὰρ ταῦτα μετενηνόχασιν ἐκ τοῦ Πόντου δεῦρο ἀπὸ μικρᾶς προφάσεως, ἰδόντες σπήλαιον ἐν τοῖς Παροπαμισάδαις ἱερόν· τοῦτο γὰρ ἀνεδείξαντο Προμηθέως δεσμωτήριον, καὶ δεῦρο ἀφιγμένον τὸν Ἡρακλέα ἐπὶ τὴν ἐλευθέρωσιν τοῦ Προμηθέως, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Καύκασον ὃν οἱ Ἕλληνες Προμηθέως δεσμωτήριον ἀπέφηναν.

[30] *Ibid.*, XV, 1, 7-8.

[31] *Ibid.*, VI, 4, 2. Voir *supra*, « Une affaire de politique », pp. 80-82.

[32] *Ibid.*, XV, 1, 7. Sur la signification des termes, je renvoie à la partie « Le mythe et son usage », *infra*, pp. 215-237.

[33] *Ibid.*, XV, 1, 9 : δι' ὧν ἐχρῆν τὴν ἐς Ἰνδοὺς ἄφιξιν γενέσθαι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ἡρακλέα, μηδὲν ἔχειν τεκμήριον δεικνύναι τῆς ἐκείνων ὁδοῦ διὰ τῆς σφετέρας γῆς.

Qu'entend Strabon par indice ? Faut-il supposer qu'il aurait éventuellement pensé à des stèles ? Il faut relever que dans le livre III, alors qu'il discute de l'emplacement des Stèles d'Héraclès, il note que :

> Les lieux peuvent prendre le nom même des bornes qu'on y érige, et surtout lorsque le temps fait disparaître celles-ci. (…) On rapporte qu'il ne subsiste aucune stèle (στήλη) ni d'Héraclès, ni de Dionysos en Inde ; et pourtant, les Macédoniens qui parlaient de ces lieux et les montraient croyaient qu'ils correspondaient à ces stèles (στῆλαι) parce qu'ils y avaient trouvé quelque trace des récits concernant soit Dionysos, soit Héraclès.[34]

Strabon demeure prudent quant à la fiabilité des auteurs dont il se sert, puisqu'il les présente comme de fieffés menteurs tombant parfois « à l'excès dans le fictionnel »[35]. De plus, dès le début de sa description de l'Inde, Strabon demande l'indulgence du lecteur car peu de Grecs, explique-t-il, ont exploré l'Inde, et ceux-là mêmes qui l'ont visitée l'ont parcourue si vite, traversant le pays sans s'arrêter à la manière des soldats, qu'ils n'en ont vue que de petites parties[36]. Quant aux marchands et aux navigateurs, dont les relations constituent une source potentielle pour un géographe, ce sont d'après Strabon des hommes sans éducation et, par conséquent, incapables de tirer profit de ce qu'ils ont vu et de donner des renseignements utiles sur la disposition des lieux[37]. De tous les écrits sur l'Inde, il estime que la source la plus fiable est « ce qui est exposé sommairement par Ératosthène dans le troisième livre de ses *Géographiques* au sujet de ce que l'on considérait être alors comme le territoire indien au moment de l'expédition d'Alexandre »[38]. Strabon, donc, doute des données alexandrines au sujet de la conquête de l'Inde. Il remet également en cause les expéditions de Dionysos et d'Héraclès en ces lieux, ainsi que celles de Sémiramis et de Sésostris, auquel il attribue par contre la

---

[34] *Ibid*., III, 5, 6 : Ἀλλὰ καὶ τοὺς τόπους εἰκός ἐστι μεταλαμβάνειν τὴν αὐτὴν προσηγορίαν, καὶ μάλιστα ἐπειδὰν ὁ χρόνος διαφθείρῃ τοὺς τεθέντας ὅρους. (…) Οὐδὲ ἐν τῇ Ἰνδικῇ στήλας φασὶν ὁραθῆναι κειμένας οὔθ' Ἡρακλέους οὔτε Διονύσου· καὶ λεγομένων μέντοι καὶ δεικνυμένων τόπων τινῶν οἱ Μακεδόνες ἐπίστευον τούτους εἶναι στήλας, ἐν οἷς τι σημεῖον εὕρισκον ἢ τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἱστορουμένων ἢ τῶν περὶ τὸν Ἡρακλέα.

[35] *Ibid.*, XV, 1, 57 : Ὑπερεκπίπτων δ΄ ἐπὶ τὸ μυθῶδες. La citation concerne plus particulièrement Mégasthène, mais la crédibilité de tous les historiens d'Alexandre est remise en cause par Strabon. *Cf. ibid.*, II, 1, 9 ; XV, 1, 28 ; XV, 1, 37. Voir Claire MUCKENSTURM-POULLE, « Quelques mythes grecs sur les Indiens d'Hérodote à Strabon », pp. 60-61.

[36] STRABON, *Géographie* XV, 1, 4.

[37] *Ibid.*, XV, 1, 6.

[38] *Ibid.*, XV, 1, 10 : τὰ ὑπὸ τοῦ Ἐρατοσθένους ἐν τῷ τρίτῳ τῶν γεωγραφικῶν ἐκτεθέντα κεφαλαιωδῶς περὶ τῆς τότε νομιζομένης Ἰνδικῆς, ἡνίκα Ἀλέξανδρος ἐπῆλθε.

conquête de l'Éthiopie[39]. Finalement, il dépeint l'Inde comme un territoire encore mal connu à son époque.

Dans la *Géographie* de Strabon, les stèles servent également d'arguments, au même titre que les reliques et les toponymes des lieux, pour prouver que Dionysos, Héraclès, Jason, Ulysse et Ménélas ont bel et bien exploré le monde habité. Ces expéditions gardent le souvenir des voyages des Anciens et signalent, selon Strabon qui s'oppose ici à Ératosthène, que ces derniers avaient réalisé, sur terre et sur mer, des trajets considérables et connaissaient une grande partie de l'œcoumène[40]. La position de Strabon est ambiguë, puisqu'il refuse le merveilleux quand il s'agit de l'Inde, mais qu'il est prêt à admettre que les voyages d'Ulysse, de Ménélas et de Jason ont bel et bien eu lieu. Cette ambiguïté s'explique si l'on considère le contexte d'énonciation. Comme on l'a vu, Strabon reprend à son compte la propagande augustéenne qui fait correspondre les limites de l'empire avec les bornes du monde connu[41]. Il recense également un grand nombre de campagnes menées par l'armée romaine[42]. Or, l'Inde ne fait pas partie des territoires nouvellement conquis par Auguste. C'est pourquoi, peut-on présumer, Strabon critique la description réalisée par les historiens d'Alexandre, davantage motivés par la gloire d'écrire les exploits du roi que par la vérité des faits. Il est probable que s'il insiste sur les qualités pacifiques des Indiens qu'il présente comme un peuple de philosophes, c'est afin d'expliquer pourquoi Auguste n'a pas jugé bon de les soumettre en priorité. D'une nature peu belliqueuse, ils ne présentaient finalement aucun danger pour l'empire. Quant aux expéditions d'Ulysse, de Ménélas et de Jason, Strabon les mentionne pour illustrer son propos selon lequel les Anciens, et parmi eux Homère, connaissaient le monde habité. Or, pour rendre compte de leurs découvertes, ces Anciens auraient ajouté des détails mythiques à leurs récits. Et Strabon précise que :

> Quiconque veut chercher les détails mythiques que les Anciens ont ajouté (προσμυθεύω) à leurs récits ne doit pas chercher si les détails ajoutés ont existé ou existent encore, mais bien plutôt découvrir la vérité (τἀληθές) sous les lieux ou les personnages agrandis par le mythe (προσμυθεύω). [43]

---

[39] *Ibid.*, XVII, 1, 5. Voir également DIODORE, *Bibliothèque historique* I, 55, 7-8.

[40] STRABON, *Géographie* I, 3, 2.

[41] Voir *supra*, « L'inventaire du monde », pp. 48-51.

[42] Strabon mentionne les campagnes menées par Jules César, Pompée, Antoine, Auguste ou encore Aelius Gallus.

[43] STRABON, *Géographie* I, 2, 19 : ὁ ζητῶν τί οἱ παλαιοὶ προσμυθεύουσιν οὐ ζητεῖ, εἰ τὰ προσμυθευόμενα ὑπῆρξεν ἢ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον οἷς προσμυθεύεται τόποις ἢ προσώποις, περὶ ἐκείνων ζητεῖ τἀληθές.

Du point de vue de Strabon, les récits des voyages des Anciens, et en particulier ceux d'Homère, cachent sous une forme mythique, des éléments historiques, des personnages ou des lieux qui existent ou ont existé[44].

En guise de conclusion, il convient de noter que les stèles parsèment l'espace de l'œcoumène. Chez Diodore, elles servent également à consigner les actes civilisateurs des dieux et des héros tels qu'Osiris, Isis et Héraclès[45]. Strabon, quant à lui, ne s'intéresse pas à cet aspect. Certes, Héraclès est très présent dans la *Géographie*, mais il n'est pas dépeint comme un civilisateur. Son statut, divin et héroïque, est comparable à celui des voyageurs humains qui ont exploré le monde habité. Dans la perspective de Strabon, les stèles sont avant tout des marqueurs, des référents utiles aux géographes et périégètes. Celles d'Héraclès en sont le plus fameux exemple.

Les Stèles d'Héraclès

On parle communément des « Colonnes d'Hercule » (*Columnae Herculis*), mais il s'agit, en grec, dans la plupart des cas, de στῆλαι (« stèles ») et non de κίονες (« colonnes, piliers »)[46]. Il est difficile de savoir exactement quand l'expression apparaît dans la littérature[47]. La plus ancienne mention remonterait à Hécatée de Milet qui, selon le témoignage d'Étienne de Byzance, localise une ville du nom de Trinchè « dans la région des Stèles (περὶ τὰς Στήλας) »[48]. Mais le premier à rattacher le nom d'Héraclès

[44] Voir *infra*, « Le mythe et son usage dans la *Géographie* », pp. 215-237.

[45] DIODORE, *Bibliothèque historique* I, 20, 1 ; I, 27, 3, I, 55, 7 ; III, 55, 3.

[46] Voir notamment PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* II, 67 et 112 ainsi que POMPONIUS MELA, *Description de la Terre* II, 6.

[47] *Cf.* Gary M. TURNQUIST, « The Pillars of Hercules Revisited » ; Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, p. 235. Selon Corinne Bonnet, l'idée de marquer le terme d'une expédition avec des stèles n'est pas spécifiquement grecque. On trouve le même procédé en Orient. Il faut relever que les Grecs connaissaient déjà la colonne d'Atlas (HOMÈRE, *Odyssée* I, 52-55 ; ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, v. 349). Une confusion entre les colonnes ou stèles de ces deux protagonistes peut s'expliquer par le mythe des travaux d'Héraclès. En effet, lors de son onzième travail, Héraclès doit se rendre au jardin des Hespérides, qui se trouve non loin du lieu où Atlas soutient le monde. Comme le jardin est gardé par un dragon, Héraclès convainc Atlas d'aller chercher les pommes et lui propose de prendre sa place pour soutenir la voûte céleste. Concernant le lien entre la colonne d'Atlas, les Stèles d'Héraclès, et la rencontre de ces deux divinités, *cf.* Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès aux portes du soir : mythe et histoire*, pp. 78-79. On retrouve également cette image d'Héraclès remplaçant Atlas sur les vases et les bas-reliefs : voir entre autres une des métopes de l'Héphaïstéion à Athènes et un lécythe à fond blanc, Ve siècle avant notre ère, conservé au Musée national archéologique d'Athènes, inv. 1132.

[48] Jacoby, *FrGrH*, 1a, 1, F, fragment 356, line 1 : Θρίγκη· πόλις περὶ τὰς Στήλας. Ἑκαταῖος Ἀσίαι. À ma connaissance, on ne trouve mention de cette ville nulle part ailleurs. C'est pourquoi, il est impossible de la localiser avec précision.

aux stèles du détroit de Gibraltar serait Pindare. Dans la troisième *Néméenne*, il recommandait à Aristoclide d'Égine, vainqueur au pancrace, de se garder d'être trop ambitieux et de ne pas se hâter « de pousser plus en avant, vers la mer inaccessible, par-delà des stèles (κιόνων) d'Héraclès, que ce héros, ce dieu, a posées, témoins illustres du terme de ses navigations »[49]. La tradition du voyage d'Héraclès aux confins occidentaux semble donc fixée à cette époque. La localisation exacte des stèles et leur forme posent néanmoins problème. Strabon, lui encore, ignore leur emplacement précis, mais à la fin du livre consacré à l'Ibérie, plus précisément dans les paragraphes relatifs aux îles, il dresse l'inventaire des différentes interprétations qu'on en a données avant lui. Il rapporte notamment la version des habitants de Gadès. Selon ces derniers, un oracle ordonna aux Tyriens d'envoyer des colons aux Stèles d'Héraclès. L'équipage, à la recherche du lieu, accosta sur la côte ibérique, à l'endroit où s'élève la ville des Saxitans (aujourd'hui Almuñécar), supposant que les contreforts des montagnes marquaient la limite du monde habité et de l'expédition d'Héraclès. Les colons offrirent un sacrifice, mais les présages tirés des offrandes ne furent pas propices. C'est pourquoi, une seconde expédition fut mandatée : l'équipage dépassa le détroit du Mont Calpé (aujourd'hui le détroit de Gibraltar) et s'arrêta sur une île consacrée à Héraclès (identifiée à l'île de Saltès située dans l'estuaire d'Huelva[50], voir la carte sur la page suivante). Une fois encore, les présages ne se montrèrent pas favorables. Les Tyriens repartirent et c'est lors de la troisième expédition que Gadès fut fondée, la ville et le sanctuaire de Cronos à l'ouest, le temple d'Héraclès à l'est. Gadeira en grec, Gadès en latin, sont les noms que l'on donnait anciennement à la ville de Cadix[51]. Cette ville est rattachée à la côte occidentale de la péninsule ibérique par un bras de terre, sur lequel passait d'ailleurs la *via Augusta*. Ce toponyme est mentionné dans nombre de récits de voyage et de traités géographiques, comme par exemple ceux du pseudo-Scylax, de Polybe, de Diodore, de Ptolémée, ou encore du côté des Romains, chez Pline l'Ancien

---

[49] PINDARE, *Néméennes* III, 21-23 : Οὐκέτι πρόσω ἀβάταν ἅλα κιόνων ὕπερ Ἡρακλέος περᾶν εὐμαρές, ἥρως θεὸς ἃς ἔθηκε ναυτιλίας ἐσχάτας μάρτυρας κλυτάς. (Traduction d'Aimé Puech, Les Belles Lettres, 1967).

[50] *Cf.* François LASSERRE, *Strabon. Géographie*, tome II (livres III-IV), p. 86, note 3 ; Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, p. 231 ; André BAZZANA, Norbert TRAUTH, « L'île de Saltés (Huelva) : la ville islamique, centre d'une métallurgie de concentration au Moyen Âge », p. 49.

[51] Corinne BONNET (*Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, pp. 207-208) retrace les différentes phases d'urbanisation du bassin de Gadès. Elle note que la ville et le sanctuaire dont parle Strabon se situait sur l'île de Cotinoussa. Voir également Corinne BONNET, Laurent BRICAULT, *Quand les dieux voyagent : cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, pp. 40-42.

et Pomponius Mela[52]. Tous les auteurs antiques s'accordent sur le fait que la ville de Gadès est une colonie phénicienne[53]. Diodore, Pline l'Ancien et Pomponius Mela la localisent à l'extrémité occidentale du continent européen, tandis que le pseudo-Scylax et Ptolémée parlent d'une île (νῆσος). Par là, il faut entendre presqu'île, promontoire[54]. Strabon, lui aussi, considère que Gadeira est située sur une « île » qui, précise-t-il, « est séparée de la Turdétanie par un étroit bras de mer »[55].

À partir de ce récit sur la fondation de Gadès, Strabon va s'interroger sur la localisation des Stèles d'Héraclès. Il relève les différentes hypothèses de ses prédécesseurs, à savoir que les stèles se confondaient avec « les promontoires du détroit »[56], ou avec les monts de Calpé et d'Abila qui se font face (respectivement le Rocher de Gibraltar et l'actuel djebel Musa ou Moussa), ou encore avec Gadès.

Ill. 8 : Carte du détroit de Gibraltar. © 1998, Interactive Ancient Mediterranean. modifiée

[52] PSEUDO-SCYLAX 111 ; POLYBE, *Histoires* XXXIV, 5 ; DIODORE, *Bibliothèque historique* V, 20 ; PTOLÉMÉE, *Géographie* II, 4 et VIII, 4 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* IV, 27 ; POMPONIUS MELA, *Description de la Terre* III, 6.

[53] Sur la fondation de Gadès, *cf.* Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, pp. 203-204. L'auteure revient sur les différentes théories et montre qu'il est difficile de confirmer que Gadès fut fondée au XIIe siècle avant notre ère.

[54] Le PSEUDO-SCYLAX qualifie Gadès d'« île » (νῆσος, paragraphe 1) ; DIODORE de « péninsule » (χερρόνησος, *Bibliothèque historique* V, 20) ; PLINE L'ANCIEN de « détroit, bras de mer » (*fretum*, *Histoire naturelle* III, 10) ; et POMPONIUS MELA d'« île » (*insula*, *Description de la terre* II, 7) et de « détroit » (*fretum*, *ibid.* III, 6).

[55] STRABON, *Géographie* III, 1, 8 : Γάδειρα, πορθμῷ στενῷ διειργομένη νῆσος ἀπὸ τῆς Τουρδητανίας.

[56] *Ibid.*, III, 5, 5 : τὰ ἄκρα τοῦ πορθμοῦ.

Strabon rapporte que :

> Certains disent que les stèles désigneraient les piliers d'airain de huit coudées [soit 3,70 m] qui se trouvent dans le sanctuaire d'Héraclès à Gadeira sur lesquels étaient gravées les dépenses relatives à la construction du temple : ceux qui viennent jusque-là au terme de leur navigation et qui sacrifient à Héraclès ont fourni l'idée qu'il s'agirait de la limite de la terre et de la mer. Cela est crédible, et Posidonios croit en ce raisonnement, tandis que l'histoire de l'oracle et des nombreuses expéditions serait une invention phénicienne.[57]

Si Strabon indique ici que la théorie de Posidonios, qui avance que les colonnes du sanctuaire de Gadeira correspondraient aux Stèles d'Héraclès, est plausible, il s'opposera par la suite à cette idée. Il insistera notamment sur le fait « qu'on érige [des stèles] dans de tels endroits qui suggère clairement une extrémité »[58] et précisera surtout que « Gadeira n'est pas érigée dans des lieux qui indiquent une extrémité »[59], contrairement aux îlots situés dans l'embouchure du chenal ou aux montagnes qui bordent le détroit. Il ajoute que les stèles servent à marquer les exploits des héros ou des premiers conquérants, et conclut que :

> Les Stèles d'Héraclès perpétuent en effet le souvenir des grands travaux de celui-ci, et non la dépense des Phéniciens.[60]

Néanmoins, Gadès se situe dans un espace habité par l'imaginaire : Phérécyde l'identifiait à l'île d'Érythie, le lieu supposé du royaume de Géryon et du dixième travail d'Héraclès[61]. Elle est située aux confins occidentaux, non loin du jardin des Hespérides où Héraclès se rendit[62].

---

[57] *Ibid.* : Οἱ δὲ τὰς ἐν τῷ Ἡρακλείῳ τῷ ἐν Γαδείροις χαλκᾶς ὀκταπήχεις, ἐν αἷς ἀναγέγραπται τὸ ἀνάλωμα τῆς κατασκευῆς τοῦ ἱεροῦ, ταύτας λέγεσθαί φασιν· ἐφ' ἃς ἐρχόμενοι οἱ τελέσαντες τὸν πλοῦν καὶ θύοντες τῷ Ἡρακλεῖ διαβοηθῆναι παρεσκεύασαν, ὡς τοῦτ' εἶναι καὶ γῆς καὶ θαλάττης τὸ πέρας. Τοῦτον δ' εἶναι πιθανώτατον καὶ Ποσειδώνιος ἡγεῖται τὸν λόγον, τὸν δὲ χρησμὸν καὶ τοὺς πολλοὺς ἀποστόλους ψεῦσμα Φοινικικόν.

[58] *Ibid.*, III, 5, 6 : ἐν τοῖς τοιούτοις ἵδρυνται τόποις, οἳ σαφῶς τὰς ἐσχατιὰς ὑπαγορεύουσι.

[59] *Ibid.* : Τὰ δὲ Γάδειρα οὐκ ἐν τοιούτοις ἵδρυται τόποις ὥστε ἀποδηλοῦν ἐσχατιάν.

[60] *Ibid.* : τὰς γὰρ Ἡρακλείους στήλας μνημεῖα εἶναι δεῖ τῆς ἐκείνου μεγαλουργίας, οὐ τῆς Φοινίκων δαπάνης.

[61] *Ibid.*, III, 5, 4.

[62] Au sujet de l'expédition d'Héraclès dans les confins occidentaux, notamment au jardin des Hespérides, voir l'article de Philippe MATTHEY, « Les pommes d'amour des Hespérides (1). Le jardin aux portes du soir ».

On se serait attendu à trouver un tel récit dans l'introduction de Strabon, puisqu'il y mentionne les Stèles d'Héraclès à de nombreuses reprises, sans jamais les localiser précisément. Or, les prolégomènes servent avant tout à donner une image « scientifique » de l'œcoumène. Strabon s'intéresse en effet principalement aux données astronomiques, physiques, mathématiques et géographiques qui permettent de comprendre l'agencement du monde. C'est pourquoi il ne fait pas état, dans son introduction, des différents mythes qui existaient sur la formation des Stèles. Au contraire, il se contente d'expliquer que :

> Là, au détroit des Stèles d'Héraclès, une déchirure s'est produite.[63]

Le physicien Straton expliquait, selon Strabon qui reprend ses propos, qu'à l'origine le Pont-Euxin et la mer Intérieure ne communiquaient pas avec l'océan. Ces étendues d'eau étaient entourées de toutes parts par des terres, jusqu'au jour où, selon Straton, les fleuves, par leur écoulement incessant, provoquèrent une brèche. S'il ne remet pas en question ce phénomène de déchirure, Strabon critique néanmoins la cause que Straton lui attribue. Selon le géographe, cette ouverture se serait produite en raison non pas des fleuves, mais des mouvements du sol[64]. Le détroit de Gibraltar aurait donc été à l'origine fermé. Même s'il est probable que Strabon connaît le mythe, que relatent notamment Diodore de Sicile, Pomponius Mela et Pline l'Ancien, selon lequel Héraclès aurait séparé une montagne en deux, à l'endroit où s'élèvent le Mont Abyla en Libye et le Mont Calpé en Europe, et aurait créé un passage entre l'océan et la mer intérieure, il lui préfère une explication géologique[65].

C'est donc dans l'espace des voyages d'Héraclès à l'extrémité du monde humain, et non dans les prolégomènes, que Strabon place la discussion sur les Stèles, à la fois lieu géographique et symbolique, agissant comme une frontière entre le monde civilisé du littoral méditerranéen, à l'origine clos, et le monde merveilleux et étrange de l'océan[66]. Elles marquent l'entrée dans l'œcoumène[67].

---

[63] STRABON, *Géographie* I, 3, 4 : ἐνταῦθα τὸν κατὰ στήλας ἐκραγῆναι πόρον. Voir également *ibid.*, I, 3, 17.

[64] *Ibid.*, I, 3, 4-7.

[65] DIODORE, *Bibliothèque historique* IV, 38 ; POMPONIUS MELA, *Description de la terre* I, 5 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 1, 4.

[66] Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, « Héraclès en Occident. Mythe et histoire », part. p. 266, note 74.

[67] Strabon n'est pas le seul à débuter son tour du monde par les Stèles d'Héraclès. Voir notamment PSEUDO-SCYLAX, 1 ; PSEUDO-SCYMNOS, 145-146 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 1, 4.

LE PROMONTOIRE SACRÉ

La limite de la terre est marquée à l'occident par la quasi-rencontre de deux continents : l'extrémité de l'Europe où séjournent les Ibères et la Maurétanie qui se situe aux confins de la Libye. Strabon justifie son choix de débuter sa chorographie par l'Europe. Ce continent présente une grande variété de formes, des régimes politiques de valeur, un territoire presque entièrement habitable, une agriculture variée et un climat de paix qu'il attribue à la politique expansionniste d'Auguste[68]. Surtout, la péninsule ibérique, contrairement à la Maurétanie, représente pour Strabon une ἐσχατιά, c'est-à-dire une « extrémité » de l'œcoumène[69].

Strabon n'a pas visité la péninsule, et il ne s'est pas rendu non plus au Promontoire sacré[70]. Il s'appuie néanmoins, comme à son habitude, sur des auteurs qui ont visité le pays, dans ce cas Artémidore et Posidonios. Il recourt à Posidonios pour l'essentiel des classifications ethniques, la description de la morphologie du pays ainsi que pour la description géographique des régions ibériques. Comme on l'a vu la question des sources est problématique dans l'œuvre de Strabon[71]. On ne sait, par conséquent, s'il emprunte à Artémidore la description de Gadès et du Promontoire sacré ainsi que l'énumération des caractéristiques cultuelles des Ibères ou s'il s'agit de citations de seconde main qui proviendraient, comme le pense François Lasserre, de l'œuvre de Posidonios[72].

À l'extrémité de la péninsule ibérique qui correspond au « point (σημεῖον, c'est-à-dire marqueur) le plus occidental non seulement de l'Europe, mais encore de toute la terre habitée »[73], se situe le « Promontoire sacré » (τὸ ἱερὸν ἀκρωτήριον), l'actuel cap Saint Vincent au Portugal. Selon Artémidore qui, d'après Strabon, affirme s'être rendu

---

[68] STRABON, *Géographie* II, 5, 26.

[69] *Ibid.*, I, 4, 5 ; XVII, 3, 10. Pour parler des confins du monde et des « extrémités » de la terre, Strabon emploie principalement le terme ἐσχατιά qui signifie « le plus extérieur ». *Cf.* Michel CASEVITZ, « Sur *eschatia*, histoire du mot », p. 20. Notons que Strabon utilise en de rares occasions les termes πεῖραρ « limite » et σημεῖον « signe ».

[70] En effet, l'Ibérie ne fait pas partie de la « liste » des pays qu'il a parcourus. À ce sujet, voir STRABON, *Géographie* II, 5, 11. Voir également *supra*, « L'œil et l'oreille : deux précieux témoins », pp. 68-72.

[71] François LASSERRE, « Notice », pp. 6-7 ; Bärbel KRAMER, « La Península Ibérica en la *Geografía* de Artemidore de Éfeso », p. 97.

[72] François LASSERRE, « Notice », p. 6. C'est également ce que pense Javier GÓMEZ ESPELOSÍN, « Estrabón y su obra », p. 36.

[73] STRABON, *Géographie* III, 1, 4 : Τοῦτο δέ ἐστι τὸ δυτικώτατον οὐ τῆς Εὐρώπης μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης σημεῖον.

sur place, cette saillie ressemble à un bateau par la position des « trois îlots, l'un occupant la place de l'éperon, les autres avec leurs mouillages relativement grands celle des oreillettes de la proue, [ce qui] ajoutent à sa forme »[74]. Hormis le périple du pseudo-Scylax datant du IVe ou IIIe siècle avant notre ère, aucun texte qui ne soit cité par Strabon ne fait mention de ce toponyme[75]. La plupart des traités antérieurs ont effectivement disparu ou ne sont connus en grande partie qu'au travers de la *Géographie*. Strabon peut par conséquent être considéré comme la principale source sur ces rites que la tradition rapportait et plaçait en ces lieux. La description qu'il en fait serait essentiellement empruntée à Artémidore. Or, il ressort d'un fragment du périple du géographe d'Éphèse que celui-ci ne considérait pas le Promontoire sacré comme le point le plus occidental de l'Ibérie. Comme le rapporte Pline l'Ancien :

> Artémidore ajoute en plus 991,50 miles, depuis Gadès, en contournant le Promontoire sacré vers le promontoire des Artabres, pointe la plus longue de la côte espagnole.[76]

Il est fort probable que Strabon a choisi de confondre le Promontoire sacré avec une extrémité du monde à la suite de Posidonios[77]. Notons toutefois qu'il ne suit pas aveuglément ses prédécesseurs, même ceux qu'il juge les plus dignes de créance. Lorsqu'une théorie lui semble invraisemblable, il la discute et la réfute. C'est ainsi notamment qu'il remet en question l'opinion de Posidonios quant à l'emplacement des Stèles d'Héraclès[78]. En reprenant à son compte la description des rites qui se pratiquaient au Promontoire sacré, on peut donc supposer que Strabon manifeste sa

---

[74] *Ibid.* : προσλαμβάνειν δὲ τῷ σχήματι νησίδια τρία, τὸ μὲν ἐμβόλου τάξιν ἔχον, τὰ δὲ ἐπωτίδων, ἐφόρμους ἔχοντα μετρίους. François Lasserre identifie les îlots à Armação pour l'éperon et à Caxão et Leixão pour les oreillettes. À ce sujet, voir François LASSERRE (éd.), *Strabon. Géographie*, tome II (livres III-IV), pp. 285-286, note 4.

[75] PSEUDO-SCYLAX, 112 : Τὸ ἕρμα ἐπὶ ἑτέραν ἄκραν τῆς Εὐρώπης τὸ καταντικρύ τῇ δὲ ἄκρᾳ ταύτῃ ὄνομα Ἱερὸν ἀκρωτήριον. L'appellation de « Promontoire sacré » perdure néanmoins dans la tradition géographique, grecque et latine, postérieure à Strabon. Voir notamment PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* II, 112 (*Sacer promunturium*) ; PTOLÉMÉE, *Géographie* II, 5, 2 (ἱερὸν ἀκρωτήριον).

[76] STIEHLE, fr. 1. On retrouve le passage chez PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* II, 242 : *Artemidorus adicit amplius a Gadibus circuiti Sacri promunturii ad promunturium Artabrum, quo longissime frons procurrat Hispaniae, DCCCCXCI.D.* (Traduction de Jean Beaujeu, Les Belles Lettres, 1950). Sur le sujet, voir Pierre MORET, « La figure de l'Ibérie d'après le papyrus d'Artémidore : entre tradition hellénistique et mise en place d'un schéma romain », p. 28, note 134, ainsi que sa proposition de restitution des données cartographiques d'Artémidore, p. 27, fig. 5.

[77] Sur Posidonios comme source de Strabon concernant l'Ibérie, voir François LASSERRE, « Notice », pp. 3, 6-7.

[78] *Cf. supra*, « L'entrée dans le monde », pp. 88-98.

volonté, éventuellement à la suite de Posidonios, de faire coïncider les coutumes qu'il décrit avec le point le plus occidental du monde habité.

Le rituel du Promontoire sacré

Rapportant le rituel qui se déroule au Promontoire sacré, Strabon explique qu'

> il ne serait pas vrai, selon lui [Artémidore], qu'on y montre un sanctuaire d'Héraclès – Éphore aurait menti à ce sujet – ni un autel, ni le sanctuaire ou l'autel d'aucun autre dieu. En revanche, on y voit dispersées de nombreuses pierres, regroupées en trois ou quatre, que ceux qui arrivent retournent, selon une coutume ancestrale, et déplacent une fois les libations offertes (σπονδοποιέομαι). Il n'est pas conforme à l'usage de sacrifier (θύω) dans ce lieu, ni de s'y rendre la nuit, les dieux, d'après ce que l'on dit, l'occupent pendant ce temps. Ceux qui viennent pour le voir doivent passer la nuit dans un village proche, puis y aller de jour, apportant avec eux de l'eau car il n'y en a pas.[79]

on y voit des pierres, regroupées en trois ou quatre dans beaucoup d'endroits

Puis il conclut en affirmant qu'

> il est possible qu'il en soit effectivement ainsi, et nous devons nous y fier. Par contre, il n'y a rien de vrai dans les propos [d'Artémidore] où il suit la majorité des auteurs et l'opinion commune. Car beaucoup d'auteurs, rapporte Posidonios, disent en effet que, le soleil est plus grand dans les régions qui bordent l'océan et qu'il plonge avec un sifflement pareil à celui que ferait la mer en l'éteignant, du fait qu'il s'enfonce dans ses eaux. … Quant à cette impression que les dimensions du soleil augmentent, sur mer, à son coucher comme à son lever, elle provient de l'exhalaison accrue due à l'humidité[80].

---

[79] STRABON, *Géographie* III, 1, 4 : Ἡρακλέους <δ' οὔ>θ' ἱερὸν ἐνταῦθα δείκνυσθαι – ψεύσασθαι δὲ τοῦτο Ἔφορον – οὔτε βωμόν, οὐτ' ἄλλου τῶν θεῶν, ἀλλὰ λίθους συγκεῖσθαι τρεῖς ἢ τέτταρας κατὰ πολλοὺς τόπους, οὓς ὑπὸ τῶν ἀφικνουμένων στρέφεσθαι κατά τι πάτριον καὶ μεταφέρεσθαι σπονδοποιησαμένων· θύειν δ' οὐκ εἶναι νόμιμον, οὐδὲ νύκτωρ ἐπιβαίνειν τοῦ τόπου, θεοὺς φασκόντων κατέχειν αὐτὸν ἐν τῷ τότε χρόνῳ, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ θέαν ἥκοντας ἐν κώμῃ πλησίον νυκτερεύειν, εἶτ' ἐπιβάλλειν ἡμέρας, ὕδωρ ἐπιφερομένους διὰ τὴν ἀνυδρίαν.

[80] *Ibid*., III, 1, 5 : Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἔχειν ἐγχωρεῖ καὶ δεῖ πιστεύειν· ἃ δὲ τοῖς πολλοῖς καὶ χυδαίοις ὁμοίως εἴρηκεν, οὐ πάνυ. Λέγειν γὰρ δή φησι Ποσειδώνιος τοὺς πολλοὺς μείζω δύνειν τὸν ἥλιον ἐν τῇ παρωκεανίτιδι [καὶ] μετὰ ψόφου παραπλησίως ὡσανεὶ σίζοντος τοῦ πελάγους κατὰ σβέσιν αὐτοῦ διὰ τὸ ἐμπίπτειν εἰς τὸν βυθόν (…). Τὴν δὲ τοῦ μεγέθους φαντασίαν αὔξεσθαι μὲν ὁμοίως κατά τε τὰς δύσεις καὶ τὰς ἀνατολὰς ἐν τοῖς πελάγεσι διὰ τὸ τὰς ἀναθυμιάσεις πλείους ἐκ τῶν ὑγρῶν ἀναφέρεσθαι.

Strabon remet en question cette théorie défendue notamment par Artémidore. Comme souvent, il préfère une explication physique, et indique que le soleil paraît plus grand à cause de l'évaporation de l'eau qui provoque une illusion d'optique. À cela s'ajoute que Posidonios, qui a visité les régions en bordure d'océan, témoigne du contraire. Il en conclut qu'Artémidore n'aurait pu observer ce phénomène qu'au Promontoire sacré, ce qui est impossible puisque, selon ses propres dires, personne ne peut s'y rendre la nuit[81].

Strabon ne semble pas remettre en question les rites qui se déroulent au Promontoire sacré, mais il n'en donne aucune explication et on ne sait pas non plus dans quelle mesure Artémidore les commentait. Il n'est pas aisé de les interpréter d'autant plus que le participe aoriste au génitif pluriel σπονδοποιησαμένων « verser une libation » pose problème, puisqu'il s'agit d'une correction d'August Meineke (1853). Or, tous les manuscrits qui nous sont parvenus donnent le terme ψευδοποιησαμένων, « tromper », difficile à comprendre dans ce passage. Gronovius conseilla de le remplacer par εὐχοποιησαμένων qui signifie « faire une prière »[82]. C'est le verbe également retenu par Adamantios Coray, l'un des traducteurs de la première édition française de la *Géographie*, réalisée sous Bonaparte (entre 1805 et 1819)[83]. Comme il n'existe aucune occurrence du participe εὐχοποιησαμένων, ni d'un verbe qui lui serait lié, les éditeurs modernes ont préféré adopter la correction proposée par Meineke, du fait notamment que les visiteurs devaient amener de l'eau et que l'eau pouvait servir aux libations. Toutefois, le verbe choisi, σπονδοποιέομαι, demeure problématique puisqu'on en recense seulement deux occurrences, l'une dans les *Deipnosophistes* d'Athénée et l'autre dans une inscription de Pergame[84].

Strabon débute sa description de l'Ibérie par ce territoire particulier, le seul où les dieux se rendent bien qu'on n'y pratique pas de sacrifices. Or, tous les peuples dans la *Géographie*, même les plus barbares, accomplissent des sacrifices. Ce rituel est un acte solennel qui réunit la communauté tout entière, quand bien même la victime que l'on offre aux dieux serait humaine[85]. Que signifie alors cette absence de sacrifice ? Elle

---

[81] Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », pp. 167-168.

[82] On trouve cette discussion dans Adamantios CORAY, Pascal-François-Joseph GOSSELIN, François-Jean-Gabriel DE LA PORTE DU THEIL, Antoine-Jean LETRONNE (éds.), *Géographie de Strabon*, tome I, 1805, pp. 385-386.

[83] *Ibid.*, p. 385 : « On y trouve seulement en plusieurs endroits trois ou quatre pierres l'une sur l'autre ; les voyageurs, chaque fois qu'ils y abordent, suivant une ancienne tradition transmise de père en fils, tournent ces pierres et leur font changer de position ; ils se bornent à leur adresser des prières ».

[84] ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* V, 179 c ; IGRom, 4.293 aII ii 25.

[85] Voir *infra*, « Le sacrifice humain », pp. 145-156.

pourrait renvoyer à un certain âge d'or qui correspondrait au règne de Cronos, à ces temps immémoriaux où les dieux et les hommes étaient encore commensaux[86]. Or, Strabon précise que les hommes n'ont pas de contact physique avec les dieux puisqu'ils ont l'interdiction de se rendre au Promontoire sacré lorsque ceux-ci occupent les lieux. On pourrait alors penser que cette absence de sacrifice manifeste un refus des dieux. Mais le rituel pratiqué au Promontoire sacré semble comprendre un culte des pierres et des libations – si l'on accepte la correction de Meineke. Or, les libations peuvent à elles seules constituer une cérémonie religieuse autonome[87]. Elles peuvent être adressées à l'ensemble des dieux et les attirent « au même titre que la fumée des sacrifices »[88]. L'autel n'est pas indispensable, des pierres ou le sol même pouvant suffire[89]. Dans la *Géographie*, le terme σπονδή, ou l'un de ses dérivés, n'est que rarement utilisé. Hormis le verbe σπονδοποιέομαι, on recense cinq occurrences relatives au champ lexical des libations : une du substantif σπονδή « libation », une du verbe σπένδω « verser une libation », deux du verbe κατασπένδω « verser comme une libation », et une du verbe ἀποσπένδω « verser du vin »[90]. Strabon ne s'intéresse pas particulièrement à ce rite ou à cette séquence rituelle, contrairement aux sacrifices qui abondent dans les descriptions ethnographiques. Mais dans ce cadre précis, la libation pourrait remplacer le sacrifice et permettre d'établir une communication avec les dieux.

On pourrait supposer que Strabon dessine les contours de ce qui serait, pour lui, une forme première de religion. Dans cet espace des confins, la libation pourrait précéder l'instauration du sacrifice[91]. Mais au vu des problèmes de vocabulaire relevés dans ce passage, il paraît difficile de conclure dans ce sens. C'est pourquoi, pour tenter de comprendre ce passage, il faut se tourner vers la seconde séquence rituelle, qui consiste en la manipulation de pierres. Ces pierres pourraient-elles être, aux yeux de

---

[86] *Cf.* Jean-Pierre VERNANT, « À la table des hommes », pp. 42-44 ; Pierre VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, en part. « Le mythe platonicien du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », pp. 363-364.

[87] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 240-245 ; Jean CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, p. 236.

[88] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, p. 245.

[89] *Ibid.*, p. 242.

[90] STRABON, *Géographie* IV, 4, 5 ; XIV, 1, 23 ; XV, 1, 54 ; XV, 3, 14 ; XVI, 4, 29. Le substantif σπονδή et le verbe σπένδω peuvent également renvoyer aux traités que l'on signe ou, plus simplement, à l'action de verser un liquide (*ibid.*, III, 4, 18 ; IX, 2, 4).

[91] Comme le note, entre autres, Francisco MARCO SIMON (« *Eschatoi andrôn* : la idealización de Celtas e Hiperbóreos en la fuentes griegas », p. 146), l'âge d'or des confins renvoie à un stade pré-sacrificiel ou pré-culinaire.

Strabon, une sorte de représentation primitive et aniconique des dieux[92], un vestige d'une ancienne dévotion, renvoyant à une forme première de religion ?

Le culte des images

Strabon mentionne des pierres que l'on retourne en arrivant et que l'on déplace. Comme en témoigne un fameux passage de Théophraste, le culte des pierres était connu des Grecs :

> [Si le superstitieux] passe devant des pierres ointes, celles qu'on trouve aux carrefours, il y verse l'huile de sa fiole, tombe à genoux et ne s'éloigne qu'après s'être prosterné.[93]

Si la vénération des pierres pouvait être perçue comme une piété personnelle proche de la superstition, ou encore comme une forme de dévotion archaïque, elle n'en demeure pas moins une pratique courante à l'époque hellénistique et romaine, comme l'attestent la pierre noire de Pessinonte, l'ὀμφαλός de Delphes, et bien d'autres exemples que Pausanias évoque dans sa *Périégèse*[94]. Celui-ci rapporte notamment que :

> Tout près de la statue [d'Hermès], se dressent des pierres équarries, une trentaine environ. Elles sont vénérées par les gens de Pharaï qui donnent à chacune le nom d'un dieu. En des temps encore plus anciens, partout en Grèce, des pierres brutes recevaient des marques d'honneur à la place des statues des dieux.[95]

---

[92] Sur l'aniconisme, se référer à Milette GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity*, part. le chap. 1 « What Is Greek Aniconism ? », pp. 17-45 et le chap. 3 « Greek Views of Aniconism : The "Primitiv" within », pp. 77-130.

[93] THÉOPHRASTE, *Caractère* XVI, 5 : Καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριὼν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν, καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι. (Traduction modifiée d'Octave Navarre, Les Belles Lettres, 1920).

[94] *Cf.* PAUSANIAS, *Périégèse* X, 24, 6. Le périégète mentionne notamment qu'on honorait à Hyette une pierre qui passait pour représenter Héraclès (IX, 24, 3), qu'à Thepsies une pierre était considérée comme l'image la plus ancienne du dieu Éros (IX, 27, 1) et qu'à Orchomène on adorait trois aérolithes dans le temple des Charites (IX, 38, 1). Voir en premier lieu Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, pp. 271-287 ; Milette GAIFMAN, « Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity » et EAD., *Aniconism in Greek Antiquity*. Je me suis basée sur leurs recherches pour aborder cette question chez Strabon.

[95] PAUSANIAS, *Périégèse* VII, 22, 4 : Ἑστήκασι δὲ ἐγγύτατα τοῦ ἀγάλματος τετράγωνοι λίθοι τριάκοντα μάλιστα ἀριθμόν· τούτους σέβουσιν οἱ Φαρεῖς, ἑκάστῳ θεοῦ τινὸς ὄνομα ἐπιλέγοντες. Τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι. (Traduction d'Yves Lafond, Les Belles Lettres, 2000).

En comparant les blocs équarris de son époque aux pierres brutes des premiers temps, Pausanias souligne la continuité des coutumes grecques dans une région fortement marquée par la présence romaine[96]. Dans son article « Pausanias and Modern Perceptions of Primordial Greeks », Milette Gaifman montre comment ce passage, plus précisément la dernière phrase, a servi de matrice à l'élaboration de théories sur l'évolution de l'art et de la religion[97]. Selon Johann Joachim Winckelmann, suivi par Johannes Overbeck, la civilisation grecque aurait connu un âge aniconique, antérieur au développement de la figuration réaliste[98]. Ce stade, que l'on imaginait être le premier, peut revêtir plusieurs formes : l'absence totale de représentation ou l'absence de représentation figurée. Ainsi, un espace vide tel qu'un trône ou un site cultuel sans rien si ce n'est un autel, ou encore une pierre tombée du ciel ou une stèle, un morceau de bois non travaillé, une inscription sur un rocher ou sur le flanc d'une montagne, un pilier dionysiaque ou hermaïque peuvent être considérés, selon certains auteurs, comme aniconiques. Mais, l'aniconisme s'inscrit dans une représentation mythique des origines, dans l'imaginaire d'un temps qui précède l'institution de la religion[99]. Dans la réalité de la pratique religieuse, le culte des pierres n'est pas une forme d'adoration primitive[100]. Les différentes manières, aniconiques, semi-figurales ou anthropomorphiques, de représenter les dieux ont de tout temps existé simultanément.

Pour savoir si la pierre peut être interprétée, dans la *Géographie*, comme une figuration des dieux, il faut aborder ce qu'il en est du discours de Strabon sur l'art religieux. A-t-on affaire à une conception évolutionniste de la représentation des dieux ? Strabon ne s'intéresse que très peu aux cultes des pierres. Il mentionne les nombreux rochers ronds, parfaitement polis, qui se dressent « comme autant d'hermes », c'est-à-dire de piliers hermaïques, entre Syène et Philae, mais ne dit rien quant aux cultes que

[96] Milette GAIFMAN, « Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity », pp. 73-79.

[97] Milette GAIFMAN, « Pausanias and Modern Perceptions of Primordial Greeks ». Voir également Françoise FRONTISI, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos ».

[98] Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, p. 132.

[99] Françoise FRONTISI, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », pp. 265-266 ; Milette GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity*, pp. 80-95 ; Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, p. 132.

[100] Joannis MYLONOPOULOS, « Divine Images *versus* Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies », p. 10.

l'on pouvait leur adresser[101]. Il évoque l'ὀμφαλός de Delphes, sans préciser qu'il s'agit d'une pierre[102]. Quant à la fameuse pierre noire de Pessinonte, il relate que :

> Les Romains ont rendu le sanctuaire célèbre en allant y chercher l'ἀφίδρυμα de la déesse conformément aux oracles de la Sibylle.[103]

Strabon emploie le terme d'ἀφίδρυμα qui fait référence, d'une manière générale, à un transfert de culte[104]. Il est cependant difficile de savoir si ce transfert correspond à la création d'une « succursale » ou au déplacement d'une ville à l'autre d'objets sacrés, comme un modèle réduit du temple, une statue du dieu ou sa copie. L'ἀφίδρυμα, d'ailleurs, en tant que tel n'est pas une copie, mais une copie (par exemple de statue) peut servir d'ἀφίδρυμα[105]. Dans le cas de Pessinonte, l'image de culte de la déesse était cette pierre noire, tombée du ciel, non travaillée et aniconique. En la qualifiant d'ἀφίδρυμα, Strabon s'intéresse moins à sa forme qu'au transfert de son culte. Il est probable que l'ambassade romaine ait emporté une autre image de culte, une réplique ou une statue plus récente, peut-être même anthropomorphe, ou un objet sacré[106].

Strabon recense un grand nombre de statues et emploie plusieurs termes pour les désigner : on relève vingt-trois occurrences du terme ξόανον (ainsi qu'une de ξοανοποιία), onze occurrences du terme κολοσσός et d'εἰκών (et parmi celles-ci, une du verbe εἰκάζειν), dix d'ἀνδριάς, une seule d'ἄγαλμα, de βρέτας et d'εἴδωλον[107]. Si le terme de βρέτας signifie « statue », le plus souvent en bois, il est difficile d'interpréter les termes d'ἄγαλμα et d'εἴδωλον. Le premier, en effet, désigne les objets consacrés, et parmi eux les statues. Quant au second, il se rapporte, dans le passage de la *Géographie*, aux grandes « images » des bas-reliefs (ἀναγλυφή) qui ornent les temples égyptiens et

---

[101] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 28 : ὥσπερ ἑρμαῖα. Sur les hermes, voir Françoise FRONTISI, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », pp. 268-275.

[102] STRABON, *Géographie* IX, 3, 6.

[103] *Ibid*., XII, 5, 3 : ἐπιφανὲς δ' ἐποίησαν Ῥωμαῖοι τὸ ἱερόν, ἀφίδρυμα ἐνθένδε τῆς θεοῦ μεταπεμψάμενοι κατὰ τοὺς τῆς Σιβύλλης χρησμούς.

[104] Strabon emploie le terme ἀφίδρυμα à plusieurs reprises, au sujet notamment d'Artémis d'Éphèse, Artémis Tauropole, Aphrodite Érycine, Asclépios Triccéen, et Sésostris. Voir en particulier les articles d'Irad MALKIN, « What is an *Aphidruma* ? » et d'Anna ANGUISSOLA, « Note on Aphidruma 1 : Statues and Their Function » et « Note on Aphidruma 2 : Strabo on the Transfert of Cults ». Corinne Bonnet souligne la relation complexe en lien avec l'identité et les questions territoriales, qui se crée lors d'un transfert de culte (ou « clonage » pour reprendre les mots de l'auteure). *Cf*. Corinne BONNET, « Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphridrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C. ».

[105] Irad MALKIN, « What Is an *Aphidruma* ? », p. 83.

[106] Anna ANGUISSOLA, « Note on Aphidruma 1 : Statues and Their Function », p. 642.

[107] Sur la figuration des dieux, se référer à Jean-Pierre VERNANT, « Figuration et image ».

dont Strabon note la similitude avec les bas-reliefs tyrrhéniens et les plus anciennes sculptures grecques. L'εἴδωλον, formé sur la même racine que le verbe « voir », relève de la sphère du visible et de l'apparence[108]. Il appartient dans l'épopée homérique au domaine du rêve, de l'apparition, et du simulacre. Au fil des siècles, son sens va évoluer : l'εἴδωλον va devenir une copie souvent trompeuse, « un faux semblant »[109], jusqu'à se confondre, dans la littérature juive puis chrétienne, à un faux-dieu. Dans la *Géographie*, l'εἴδωλον ne se situe pas dans la réalité de l'objet de culte, mais peut néanmoins renvoyer à une figuration des dieux.

Pour se référer à la représentation d'hommes ou de dieux, Strabon n'utilise pas le même vocabulaire. Pour désigner les statues ou les images mettant en scène des hommes (que ceux-ci soient des personnages mythiques tels que des fondateurs de ville, ou des personnages historiques) il emploie les termes d'εἰκών et d'ἀνδριάς (*cf.* le tableau 1, ci-dessous) :

εἰκών	
IV, 3, 2 : Ἔστι δὲ βωμὸς ἀξιόλογος ἐπιγραφὴν ἔχων τῶν ἐθνῶν ἑξήκοντα τὸν ἀριθμὸν καὶ εἰκόνες τούτων ἑκάστου.	[À Narbonne], se dresse un autel remarquable où sont inscrits les noms des soixante peuples et leurs images.
V, 3, 8 : ἐπ' ἄκρῳ μὲν οὖν εἰκών ἐστι αλκῆ τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος.	[À Rome], se dresse au sommet [du tumulus d'Auguste] une statue en cuivre de César Auguste.
IX, 1, 20 : τὰς δ' εἰκόνας αὐτοῦ πλείους ἢ τριακοσίας κατέσπασαν οἱ ἐπαναστάντες καὶ κατεχώνευσαν, ἔνιοι δὲ καὶ προστιθέασιν ὅτι καὶ εἰς ἀμίδας.	[À Athènes], les rebelles ont renversé la majorité des statues [de Démétrios de Phalère] qui étaient au nombre de trois cents et les ont fait fondre ; certaines ont été transformées en pot de chambre.
XIV, 1, 26 : ἀντὶ δὲ τούτων εἰκόνα χρυσῆν ἀνέστησεν ἡ πόλις ἐν τῷ ἱερῷ.	Pour les services rendus, la ville [d'Éphèse] fit ériger dans un temple une statue en or [d'Artémidore].
XIV, 1, 41 : Καὶ ἡ πατρὶς δ' ἱκανῶς αὐτὸν ηὔξησε πορφύραν ἐνδύσασα ἱερωμένον τοῦ σωσιπόλιδος Διός, καθάπερ καὶ ἡ γραπτὴ εἰκὼν ἐμφανίζει ἡ ἐν τῇ ἀγορᾷ.	Et la patrie le promut considérablement lui conférant l'habit pourpre de Zeus Sosipolis, comme la peinture de la statue (ou du portrait), qui est dans l'agora, le représente.
εἰκών / ἀνδριάς	
VI, 1, 9 : Ἐδείκνυτο δ' ἀνδριὰς ἐν Λοκροῖς Εὐνόμου τοῦ κιθαρῳδοῦ τέττιγα ἐπὶ τὴν κιθάραν καθήμενον ἔχων. (…) νικῆσαι	Une statue d'Eunome le citharède, ayant une cigale posée sur sa cithare, est exposée à Locre. (…) On raconte qu'Eunome gagna et

[108] Sur l'histoire du mot, *cf.* Suzanne SAÏD, « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », p. 310 ; Jean-Pierre VERNANT, « Figuration et image », pp. 228-230 ; Daniel BARBU, « Idole, idolâtre, idolâtrie », p. 35.

[109] Daniel BARBU, « Idole, idolâtre, idolâtrie », p. 36.

μέντοι τὸν Εὔνομον καὶ ἀναθεῖναι τὴν λεχθεῖσαν εἰκόνα ἐν τῇ πατρίδι.	fit présent de sa statue à sa patrie.
X, 3, 2 : Παρατίθησι δὲ τούτων μαρτύρια τὰ ἐπιγράμματα, τὸ μὲν ἐν Θέρμοις τῆς Αἰτωλίας (…) ἐγκεχαραγμένον τῇ βάσει τῆς Αἰτωλοῦ εἰκόνος (…). Τὸ δ' ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν Ἠλείων ἐπὶ τῷ Ὀξύλου ἀνδριάντι.	Il allègue pour preuve de [la fondation d'Élis par Oxylos] des inscriptions, l'une à Thermes en Étolie, qui est gravée sur la base de la statue d'Étolos (…). L'autre inscription se trouve dans l'agora des Éléens sur la statue d'Oxylos
ἀνδριάς	
XIII, 1, 30 : ἐφ' ᾗ μνῆμα καὶ ἱερὸν Αἴαντος καὶ ἀνδριάς.	Sur la plage [non loin de Rhoiteion], s'élèvent le tombeau et le sanctuaire d'Ajax ainsi qu'une statue.
XIV, 1, 14 : τό τε ὕπαιθρον ὁμοίως μεστὸν ἀνδριάντων ἐστὶ τῶν ἀρίστων· ὧν τρία Μύρωνος ἔργα κολοσσικά.	Dans l'hypaètre [de l'Héraion à Samos] sont exposées beaucoup des plus belles statues parmi lesquelles les trois œuvres colossales de Myron.
XVII, 1, 54 : ἀνέσπασαν δὲ καὶ τοὺς Καίσαρος ἀνδριάντας (…) πρεσβευσαμένης δὲ περὶ φιλίας καὶ ἀποδούσης τοὺς ἐκ Συήνης αἰχμαλώτους καὶ τοὺς ἀνδριάντας.	[Les Éthiopiens] avaient emporté les statues de César (…). [La reine Candace] dépêcha une ambassade chargée de solliciter son amitié et rendre les prisonniers faits à Syène et les statues.
ξόανον	
XIV, 1, 37 : ἔστι δὲ καὶ βιβλιοθήκη καὶ τὸ Ὁμήρειον, στοὰ τετράγωνος, ἔχουσα νεὼν Ὁμήρου καὶ ξόανον.	[À Smyrne], il y a une bibliothèque et un Homéreion, un portique carré, qui possède un temple dédié à Homère et une statue.

Tableau 1 : Vocabulaire relatif aux statues humaines.

On relève néanmoins une exception, celle d'un ξόανον qui se dressait dans le temple dédié à Homère à Smyrne[110]. Du fait de sa place dans la culture grecque, Homère a fait l'objet de cultes, comparables aux cultes des héros, dans plusieurs villes de Grèce[111]. Or, Strabon ne donne aucune précision sur ce que représentait la statue (un dieu ou Homère lui-même).

Quant aux termes d'εἰκών et d'ἀνδριάς, les occurrences restantes sont plus difficiles à interpréter car le contexte ne nous permet pas d'établir clairement si les statues représentent un dieu ou un homme, ni si elles appartiennent à la sphère divine ou humaine (*cf.* le tableau 2 à la page suivante).

[110] CICÉRON (*Plaidoyer pour Archias* IX) cite le temple mais ne mentionne aucune statue.

[111] Flore KIMMEL, « Cultes d'Homère, aspects idéologiques », part. pp. 171 et 176.

εἰκών	
VIII, 3, 30 : Ἀπομνημονεύουσι δὲ τοῦ Φειδίου, διότι πρὸς τὸν Πάναινον εἶπε πυνθανόμενον πρὸς τί παράδειγμα μέλλοι ποιήσειν τὴν εἰκόνα τοῦ Διός, ὅτι πρὸς τὴν Ὁμήρου δι' ἐπῶν ἐκτεθεῖσαν τούτων.	[Au sujet de la statue de Zeus], on rappelle la réponse mémorable de Phidias parce que celui-ci répondit à Panainos qui voulait savoir à partir de quel modèle il avait été susceptible de réaliser le portrait de Zeus : « d'après celui qu'Homère expose dans ses vers ». (*Cf. Iliade* I, 528).
IX, 3, 6 : Δείκνυται δὲ καὶ ὀμφαλός τις ἐν τῷ ναῷ τεταινιωμένος καὶ ἐπ' αὐτῷ αἱ δύο εἰκόνες τοῦ μύθου.	[À Delphes], on peut voir dans le temple un nombril, entouré de bandelettes, et surmonté de la double image dont parle le mythe.
XVI, 2, 35 : Ἔφη γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐδίδασκεν, ὡς οὐκ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον, οὐδ' οἱ Λίβυες (…).	[Moïse] disait et enseignait que les Égyptiens ne pensent pas correctement lorsqu'ils représentent le principe divin sous la forme d'animaux sauvages et domestiques, ni les Libyens d'ailleurs.
ἀνδριάς	
VIII, 6, 20 : τοῦ δὲ περὶ τὸν οἶκον τοῦτον πλούτου μαρτύριον τὸ Ὀλυμπίασιν ἀνάθημα Κυψέλου, σφυρήλατος χρυσοῦς ἀνδριὰς εὐμεγέθης.	Une preuve de la richesse de cette maison est l'offrande de Cypselos à Olympie, qui consiste en une importante statue en or martelé.
VIII, 6, 23 : Λεύκολλος δὲ κατασκευάσας τὸ τῆς Εὐτυχίας ἱερὸν καὶ στοάν τινα χρῆσιν ᾐτήσατο ὧν εἶχεν ἀνδριάντων ὁ Μόμμιος.	Après avoir fait construire le sanctuaire de la déesse Bonne fortune et un portique, Lucullus demanda à Mommios de lui prêter ses statues.
IX, 1, 15 : τοῦ δὲ ἱεροῦ τὰ μὲν στοΐδια ἔχει πίνακας θαυμαστούς, ἔργα τῶν ἐπιφανῶν τεχνιτῶν, τὸ δ' ὕπαιθρον ἀνδριάντας.	Les portiques du temple [de Zeus Sôter au Pyrée] possèdent de magnifiques tableaux, des œuvres d'artisans renommés, et l'hypaètre des statues.

Tableau 2 : Autres significations d'εἰκών et d'ἀνδριάς.

Le terme d'εἰκών apparaît au Ve siècle avant notre ère. Il est utilisé le plus fréquemment pour désigner un élément naturel ou un produit de l'activité humaine[112], une « image », voire un symbole[113]. Il peut être graphique, plastique, mais aussi verbal, et implique par sa parenté avec des mots comme ἐοικός l'idée d'un rapport étroit avec son modèle. Dans la *Géographie*, le terme se rattache de manière générale à une image, pouvant représenter un homme ou un dieu, sans lien avec un culte. Quant à ἀνδριάς, on pourrait penser, du fait de sa racine commune avec ἀνήρ « homme », qu'il désigne exclusivement une statue d'homme. Or, comme l'a montré Jean-Pierre Vernant, le

[112] Daniele GUASTINI, « Voir l'invisible. Le problème de l'εἰκών de la philosophie grecque à la théologie chrétienne ».

[113] Jean-Pierre VERNANT, « Figuration et image », p. 230.

terme peut s'appliquer à une image cultuelle, celle d'un dieu, parfois représentée en échelle réduite[114]. Comme Strabon ne donne aucune explication, il est difficile de savoir ce que ces termes signifiaient.

Pour se référer à la statue d'un dieu, le géographe procède de différentes manières : il emploie soit le nom du dieu, soit le nom du dieu et le procédé utilisé (comme le Zeus en or martelé de Phidias), soit le vocabulaire relatif à la statuaire :

ξόανον	
IV, 1, 4 : ἔν τε ταῖς ἀποίκοις πόλεσι πανταχοῦ τιμᾶν ἐν τοῖς πρώτοις ταύτην τὴν θεὸν καὶ τοῦ ξοάνου τὴν διάθεσιν τὴν αὐτὴν καὶ τἆλλα νόμιμα φυλάττειν τὰ αὐτὰ ἅπερ ἐν τῇ μητροπόλει νενόμισται.	Dans toutes les colonies [de Massalia] on honore en premier cette déesse [Artémis], et pour la disposition de la statue et pour tous les autres usages on prend soin d'observer ce qui se pratique coutumièrement dans la métropole.
IV, 1, 5 : καὶ δὴ καὶ τὸ ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν τῷ Ἀβεντίνῳ οἱ Ῥωμαῖοι τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἔχον τῷ παρὰ τοῖς Μασσαλιώταις ἀνέθεσαν.	Et voilà que les Romains ont installé la statue d'Artémis sur l'Aventin selon la même disposition que celle chez les Massaliotes.
VI, 1, 14 (x3) : Τῆς δὲ τῶν Τρώων κατοικίας τεκμήριον ποιοῦνται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Ἰλιάδος ξόανον ἱδρυμένον αὐτόθι, ὅπερ καταμῦσαι μυθεύουσιν ἀποσπωμένων τῶν ἱκετῶν ὑπὸ Ἰώνων τῶν ἑλόντων τὴν πόλιν (…). Δείκνυσθαι δὲ καὶ νῦν καταμῦον τὸ ξόανον. (…) Πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα ξόανα, ὅσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουκερίᾳ καὶ ἐν Σειρίτιδι Ἰλιὰς Ἀθηνᾶ καλεῖται ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα.	On donne pour preuve de l'établissement des Troyens [à Thurioi] l'installation d'une statue d'Athéna Troyenne au sujet de laquelle on raconte qu'elle aurait fermé les yeux, lors de la prise de la ville par les Ioniens, au moment où les suppliants furent emportés (…). Certains prétendent que la statue, encore aujourd'hui, ferme les yeux. (…) Il en faut beaucoup plus pour faire venir de Troie autant de statues dont parlent les historiens, car à Rome, à Lavinium, à Lucéria, et en Siritide, Athéna est appelée Troyenne comme si elle avait été amenée de Troie.
VII, 4, 2 : ἐν ᾗ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἧς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεώς ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον, ἔχον νεὼν τῆς δαίμονος καὶ ξόανον.	Dans la ville [de Chersonnèse], s'élève le sanctuaire de la divinité Parthénos, qui a donné son nom au cap que l'on appelle Parthénion, qui est situé à cent stades de la ville, et qui renferme un temple dédié à la divinité et une statue.
VIII, 3, 4 : ἔστι δὲ κώμη μετρία, τὸν Ἀσκληπιὸν ἔχουσα τὸν Κολώτου, θαυμαστὸν ἰδεῖν ξόανον ἐλεφάντινον.	[Cyllène] est un bourg de taille moyenne, qui possède une admirable statue en ivoire d'Asclépios due au ciseau de Colotès que l'on peut voir.

[114] *Ibid.*, p. 226.

VIII, 3, 30 (x3) : ὧν ἦν καὶ ὁ χρυσοῦς σφυρήλατος Ζεύς, ἀνάθημα Κυψέλου τοῦ Κορινθίων τυράννου. Μέγιστον δὲ τούτων ὑπῆρξε τὸ τοῦ Διὸς ξόανον, ὃ ἐποίει Φειδίας Χαρμίδου Ἀθηναῖος ἐλεφάντινον (…). Ἀνέγραψαν δέ τινες τὰ μέτρα τοῦ ξοάνου, καὶ Καλλίμαχος ἐν ἰάμβῳ τινὶ ἐξεῖπε. Πολλὰ δὲ συνέπραξε τῷ Φειδίᾳ Πάναινος ὁ ζωγράφος, ἀδελφιδοῦς ὢν αὐτοῦ καὶ συνεργολάβος, πρὸς τὴν τοῦ ξοάνου διὰ τῶν χρωμάτων κόσμησιν καὶ μάλιστα τῆς ἐσθῆτος.	[À Olympie, le temple renfermait] un Zeus en or martelé qui était une offrande de Cypsélus le tyran de Corinthe. Il possédait la plus grande des statues : une statue de Zeus que Phidias l'Athénien, fils de Charmidas, avait faite en ivoire (…). Des auteurs ont consigné les dimensions de la statue, et Callimaque les a exprimées en vers iambiques. Son cousin, le peintre Panænos, qui était en charge avec lui de ce travail, aida Phidias, par l'ornement de la statue au moyen de couleurs et principalement de drapés.
IX, 1, 17 : Ῥαμνοῦς δὲ τὸ τῆς Νεμέσεως ξόανον, ὅ τινες μὲν Διοδότου φασὶν ἔργον τινὲς δὲ Ἀγορακρίτου τοῦ Παρίου.	Rhamnus rappelle la statue de Némésis, qui serait selon certains l'œuvre de Diodote, selon d'autres d'Agoracrite de Paros.
XIII, 1, 41 (x2) : Καὶ τὰ τοιαῦτα δὲ τοῦ αὐτοῦ τίθενται τεκμήρια, οἷον ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς τὸ ξόανον νῦν μὲν ἑστηκὸς ὁρᾶται (…). Πολλὰ δὲ τῶν ἀρχαίων τῆς Ἀθηνᾶς ξοάνων καθήμενα δείκνυται, καθάπερ ἐν Φωκαίᾳ Μασσαλίᾳ Ῥώμῃ Χίῳ ἄλλαις πλείοσιν.	On donne d'autres preuves que la statue d'Athéna que l'on voit aujourd'hui [à Troie] est debout alors qu'Homère la représente assise (…). On voit beaucoup de ces anciennes statues assises d'Athéna, comme à Massalia en Phocée, à Rome, à Chios et dans de nombreux autres endroits.
XIII, 1, 48 : Ἐν δὲ τῇ Χρύσῃ ταύτῃ καὶ τὸ τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνός ἐστιν ἱερόν, καὶ τὸ σύμβολον τὸ τὴν ἐτυμότητα τοῦ ὀνόματος σῶζον, ὁ μῦς, ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου (…). Ἡρακλείδης δ' ὁ Ποντικὸς πληθύοντάς φησι τοὺς μύας περὶ τὸ ἱερὸν νομισθῆναί τε ἱεροὺς καὶ τὸ ξόανον οὕτω κατασκευασθῆναι βεβηκὸς ἐπὶ τῷ μυΐ.	Dans la dite Chrysa, se trouvent un sanctuaire d'Apollon Smintheus et le symbole qui conserve la vraie signification de son nom, un rat, sculpté aux pieds de la statue. (…) Héraclide du Pont dit que les rats qui abondaient autour du sanctuaire étaient considérés comme sacrés et que la statue est façonnée ainsi, avec un pied posé sur le rat.
XIV, 1, 20 : Ὄντων δ' ἐν τῷ τόπῳ πλειόνων ναῶν, τῶν μὲν ἀρχαίων τῶν δ' ὕστερον γενομένων, ἐν μὲν τοῖς ἀρχαίοις ἀρχαῖά ἐστι ξόανα, ἐν δὲ τοῖς ὕστερον Σκόπα ἔργα.	[À Ortygie] sont érigés un grand nombre de temples, certains sont anciens, d'autres récents ; dans les anciens, on trouve d'anciennes statues, dans les récents des œuvres de Scopas.
XIV, 2, 23 : ἐνταῦθα νεώς ἐστιν ἀρχαῖος καὶ ξόανον Διὸς Στρατίου.	[À Labraunda], se trouve un ancien temple et une statue de Zeus Stratios.
XV, 1, 9 : τὰ δ' ἀρχαῖα ξόανα οὐχ οὕτω διεσκεύασται.	Les anciennes statues [d'Héraclès] ne le représentent pas ainsi [en conquérant de l'Inde].
XV, 3, 15 : τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμάνου πομπεύει.	Omanès et Anaïtis ont des enceintes sacrées et l'on porte en procession la statue d'Omanès.
XVI, 2, 35 : Τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαρρήσειε νοῦν ἔχων ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν ; ἀλλ' ἐᾶν δεῖν πᾶσαν	Qui aurait l'audace, ayant tous ses esprits, de façonner une image d'un dieu à la ressemblance d'êtres que l'on rencontre chez

ξοανοποιίαν, τέμενος [δ’] ἀφορίσαντας καὶ σηκὸν ἀξιόλογον τιμᾶν ἕδους χωρίς.	nous ? Il convient de cesser toute fabrication de statues.
XVII, 1, 28 : Μετὰ δὲ τὰ προπύλαια ὁ νεὼς πρόναον ἔχων μέγα καὶ ἀξιόλογον, τὸν δὲ σηκὸν σύμμετρον, ξόανον δ΄ οὐδέν, ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζῴων τινός.	Après les propylées, se trouvent le temple qui a un grand et remarquable vestibule et une enceinte sacrée bien proportionnée. Il n’y a nulle statue, du moins de forme humaine, sinon celle de quelques animaux vivants privés de parole [ou de raison].
κολοσσός	
VI, 3, 1 (x2) : Ἔχει δὲ γυμνάσιόν τε κάλλιστον καὶ ἀγορὰν εὐμεγέθη, ἐν ᾗ καὶ ὁ τοῦ Διὸς ἵδρυται κολοσσὸς χαλκοῦς, μέγιστος μετὰ τὸν Ῥοδίων ; (…) ὧν ἐστι καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἐν τῷ Καπετωλίῳ χαλκοῦς κολοσσικός, Λυσίππου ἔργον, ἀνάθημα Μαξίμου Φαβίου τοῦ ἑλόντος τὴν πόλιν.	Il y a [à Tarente] un très beau gymnase et une immense place, sur laquelle on voit un colosse de Zeus, en airain, qui est plus grand que celui de Rhodes. (…) Sur le Capitole, se trouve un colosse d’Héraclès [amené de Tarente], en airain, œuvre de Lysippe que Fabius Maximus déposa en offrande en commémoration de la prise de la ville.
VII, 6, 1 : [ὅπου] ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος, ἐξ οὗ Μάρκος Λεύκολλος τὸν κολοσσὸν ἦρε καὶ ἀνέθηκεν ἐν τῷ Καπετωλίῳ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος, Καλάμιδος ἔργον.	[À Apollonie, on peut voir] un sanctuaire d’Apollon, d’où Marcus Lucullus enleva le colosse et dédicaça, sur le Capitole, la statue d’Apollon, œuvre de Calamis.
XII, 5, 2 : ὅπου ὁ τοῦ Διὸς κολοσσὸς χαλκοῦς καὶ τέμενος αὐτοῦ ἄσυλον.	[À Tavium] sont érigée un colosse en airain de Zeus ainsi que le sanctuaire du dieu.
XIV, 1, 14 : τό τε ὕπαιθρον ὁμοίως μεστὸν ἀνδριάντων ἐστὶ τῶν ἀρίστων· ὧν τρία Μύρωνος ἔργα κολοσσικὰ ἱδρυμένα ἐπὶ μιᾶς βάσεως (…).	Dans l’hypaètre [de l’Héraion à Samos] sont exposées beaucoup des plus belles statues parmi lesquelles les trois œuvres colossales de Myron.
XIV, 2, 5 : Ἄριστα δὲ ὅ τε τοῦ Ἡλίου κολοσσός.	[Le monument de Rhodes] le plus remarquable est le colosse d’Hélios [œuvre de Charès de Lindos].
XVII, 1, 31 : τό τε δὴ τοῦ Ἄπιδός ἐστιν ἱερὸν παρακείμενον τῷ Ἡφαιστείῳ καὶ αὐτὸ τὸ Ἡφαίστειον πολυτελῶς κατεσκευασμένον ναοῦ τε μεγέθει καὶ τοῖς ἄλλοις. Πρόκειται δ’ ἐν τῷ δρόμῳ καὶ μονόλιθος κολοσσός.	Le sanctuaire d’Apis est adjacent à celui d’Hépahaïstos et celui-ci, très coûteux, offre entre autres un temple de grandes dimensions. Devant la colonnade, se dresse un colosse monolithe.
XVII, 1, 46 : ἐνταῦθα δὲ δυεῖν κολοσσῶν ὄντων μονολίθων ἀλλήλων πλησίον.	Là, [au Memnonium], on entre en passant devant des colosses monolithes placés côte à côte.
ἀγάλματα	
XV, 3, 13 : Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται.	Les Perses n’élèvent à leurs dieux ni « statues », ni autels.
βρέτας	
VIII, 7, 2 : Ἐρατοσθένης δὲ καὶ αὐτὸς ἰδεῖν φησι τὸν τόπον, καὶ τοὺς πορθμέας λέγειν ὡς ἐν τῷ πόρῳ ὀρθὸς ἑστήκει Ποσειδῶν χάλκεος (…). Τοὺς γὰρ ἐκ τῆς Ἑλίκης ἐκπεσόντας Ἴωνας αἰτεῖν πέμψαντας παρὰ	Ératosthène raconte avoir vu le lieu [Hélicé, avant sa submersion] et entendu les marins dire qu’on apercevait une statue en bronze de Poséidon, qui se tenait droite au fond de l’eau dans le détroit (…). [Héraclide rapporte

τῶν Ἑλικέων μάλιστα μὲν τὸ βρέτας τοῦ Ποσειδῶνος, εἰ δὲ μή, τοῦ γε ἱεροῦ τὴν ἀφίδρυσιν·	que] les Ioniens chassés d'Hélicé avaient envoyé une ambassade demander aux Hélicéens la statue de Poséidon ou du moins un modèle réduit du sanctuaire.

Tableau 3 : Vocabulaire relatif aux statues divines.

Strabon utilise le plus souvent les termes de ξόανον et de κολοσσός, mentionnés soit avec le nom de l'artiste, soit en lien avec un temple. Il précise que les colosses sont fréquemment réalisés en airain et peuvent parfois être recouverts d'ivoire et d'or. Quant au ξόανον, Strabon ne fait aucune référence au matériau utilisé, si ce n'est que la statue peut être recouverte d'ivoire et d'or. Rien ne laisse supposer qu'elle soit de bois, ni même ancienne[115]. De plus, le ξόανον et le κολοσσός ne représentent pas forcément la divinité tutélaire du temple.

Lorsque Strabon évoque le tombeau, le sanctuaire et la statue d'Ajax, il précise que celle-ci fut envoyée en Égypte sur l'ordre d'Antoine et qu'elle fut restituée aux habitants de Rhoiteion par Auguste. Il ajoute que :

> L'un [Antoine] s'empara des plus belles offrandes (ἀναθήματα) des sanctuaires les plus fameux pour se rendre agréable à l'Égyptienne, et l'autre [Auguste] les rendit aux dieux.[116]

À plusieurs reprises, le géographe mentionne les « offrandes » (ἀναθήματα) que l'on trouve dans les temples. Parmi celles-ci, on dénombre plusieurs statues[117]. Si Strabon évoque le caractère sacré, en lien avec les sanctuaires dans lesquels elles sont déposées, il s'intéresse davantage à leurs caractéristiques artistiques. Il décrit, en effet, avec beaucoup de détails leurs ornements, et souligne la justesse de leurs proportions, la beauté de leurs lignes, et leur réalisme. Il s'attache davantage à la renommée de la statue qu'aux cultes qui lui sont liés. La seule mention d'un culte concerne le ξόανον d'Omanès, une « divinité » (δαίμων) iranienne qui accompagne, avec Anadatès, la

[115] Alice A. DONOHUE (Xoana *and the Origins of Greek Sculpture*) a montré combien il était difficile de définir ce qu'était un ξόανον, tant les sources étaient contradictoires. Voir également Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, pp. 271-287 ; Jean-Christophe VINCENT, « Le *xoanon* chez Pausanias : littératures et réalités cultuelles ».

[116] STRABON, *Géographie* XIII, 1, 30 : Τὰ γὰρ κάλλιστα ἀναθήματα ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων ἱερῶν ὁ μὲν ἦρε τῇ Αἰγυπτίᾳ χαριζόμενος, ὁ δὲ θεοῖς ἀπέδωκε

[117] *Ibid.*, VI, 3, 1 ; VIII, 3, 30 ; VIII, 6, 20 ; XIV, 2, 19.

déesse Anaïtis[118]. Strabon rapporte avoir vu, en Cappadoce, la statue portée en procession. En outre, même si certaines d'entre les statues qu'il cite ont été transportées à Rome (par exemple le colosse d'Héraclès que l'on doit à Lysippe, ou le groupe de Myron), il les évoque dans les cités qui les ont produites. Ces œuvres symbolisent la culture grecque et sont de ce fait, dans la *Géographie*, un marqueur identitaire[119].

Les statues des dieux, dans la *Géographie*, sont pour la plupart anthropomorphes, mais Strabon n'en critique pas moins cette forme. Dans le livre XVI, il raconte que Moïse

> se rendit par conséquent en ces lieux [en Judée] parce qu'il méprisait les institutions [égyptiennes] et de nombreux hommes qui honoraient (τιμῶντες) la divinité étaient partis avec lui. Car celui-ci disait et enseignait que les Égyptiens ne pensent pas correctement lorsqu'ils représentent le principe divin sous la forme d'animaux sauvages (θηρία) et domestiques (βοσκήματα), ni les Libyens d'ailleurs, et que les Grecs ne font pas mieux lorsqu'ils lui donnent figure humaine (ἀνθρωπόμορφος). Car il n'y aurait qu'un seul dieu, un seul principe qui nous enveloppe nous tous, avec la terre et la mer, et nous appelons ciel (οὐρανός), univers (κόσμος) et nature (φύσις) de tout ce qui existe. Qui aurait l'audace, ayant ses esprits, de façonner une image (εἰκών) du principe divin à la ressemblance d'êtres que l'on rencontre chez nous ? Il suffit de cesser toute fabrication de statues (ξοανοποιία), de marquer les limites d'un sanctuaire et d'un enclos remarquable, et d'y pratiquer un culte sans support (ἕδος).[120]

Refuser de représenter la divinité sous une forme anthropomorphe peut relever dans l'imaginaire grec d'une forme primitive de religion, ce qu'on imagine avoir été la

---

[118] *Ibid.*, XI, 8, 4 : τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο, Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου Περσικῶν δαιμόνων. En Cappadoce, les Perses « ont érigé le sanctuaire d'Anaïtis et des dieux qui partagent son sanctuaire, les divinités perses Omanès et Anadatès ». À partir de cet extrait, Philippe BORGEAUD (*La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, p. 26, note 31) a proposé d'identifier Omanès à Vohu Mano. Sur Omanès, voir également STRABON, *Géographie* XV, 3, 15 : Ταὐτὰ δ' ἐν τοῖς τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμάνου ἱεροῖς νενόμισται· τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμάνου πομπεύει. « Les usages [des Perses en Cappadoce] sont ceux que l'on pratique d'habitude dans les temples d'Anaïtis et Omanès, qui possèdent aussi leurs chambres sacrées et une statue représentant Omanos que l'on porte en procession ». Pierre-Olivier LEROY (*Strabon. Géographie*, t. XII, livre XV, p. 289, note 902) identifie également Omanès à Vohu Mano.

[119] Sarah POTHECARY, « Kolossourgia. "A Colossal Statue of a Work" ».

[120] STRABON, *Géographie* XVI, 2, 35 : ἀπῆρεν ἐκεῖσε ἐνθένδε δυσχεράνας τὰ καθεστῶτα, καὶ συνεξῆραν αὐτῷ πολλοὶ τιμῶντες τὸ θεῖον. Ἔφη γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐδίδασκεν, ὡς οὐκ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον, οὐδ' οἱ Λίβυες· οὐκ εὖ δὲ οὐδ' οἱ Ἕλληνες ἀνθρωπομόρφους τυποῦντες· εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν. Τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαρρήσειε νοῦν ἔχων ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν ; ἀλλ' ἐᾶν δεῖν πᾶσαν ξοανοποιίαν, τέμενος [δ'] ἀφορίσαντας καὶ σηκὸν ἀξιόλογον τιμᾶν ἕδους χωρίς.

pratique des dieux avant que les images et les statues divines ne soient inventées[121]. Ce refus peut aussi témoigner d'une violence potentielle à l'égard des dieux des autres. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Manéthon, ce prêtre égyptien qui a écrit en grec une histoire d'Égypte dans laquelle il raconte l'Exode, dépeignait pour sa part Moïse et son peuple[122]. Le refus de représenter les dieux, et par conséquent de les vénérer, s'apparente à un athéisme radical[123]. Or, le culte que pratiquent les Judéens est vu par Strabon au travers du filtre grec, et surtout stoïcien. Le principe divin (τὸ θεῖον) mis en place par Moïse renvoie au dieu cosmique et céleste, principe de toute chose, que l'on retrouve notamment dans la philosophie stoïcienne[124]. Comme le souligne Philippe Borgeaud, Strabon fait ici une exégèse personnelle et « oppose la théologie cosmique de Moïse à la fois à la thériomorphie des dieux égyptiens et à l'anthropomorphisme grec »[125]. Il convient cependant de relever que Strabon définit en ces termes la religion juive des origines, celle instaurée par Moïse[126]. Il signale en effet, à la fin de sa digression, que celle-ci a par la suite été corrompue par la superstition et la tyrannie, et que la Judée fut livrée à tous les excès jusqu'à l'arrivée de Pompée qui romanisa le territoire.

À l'époque augustéenne, le culte d'un dieu cosmique et sans image n'est plus seulement perçu comme un rejet des dieux, il peut également être considéré comme la manifestation d'un très grand respect envers les divinités. Or, ce dieu cosmique présenté par Strabon n'est pas sans rappeler celui des Perses :

> Les Perses, par conséquent, n'élèvent ni « statues » (ἀγάλματα), ni autels, mais offrent, sur un lieu élevé, des sacrifices au ciel (οὐρανός), qu'ils

---

[121] Pour ce passage de Strabon, se référer aux études de Philippe BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, pp. 137-143 et de Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, pp. 149-152.

[122] Sur Manéthon, voir notamment Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, pp. 164-170.

[123] *Ibid*., p. 150. Voir *infra*, « L'athéisme », pp. 143-145.

[124] Sur le stoïcisme et le principe d'« unicité » du dieu, voir Henk S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayaward Readings in Greek Theology*, chap. 3 « One God : Three Greek Experiments in Oneness », part. pp. 251-252.

[125] Philippe BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, p. 143. En XVII, 1, 28, Strabon critique la manière qu'ont les Égyptiens de se représenter leurs dieux. Alors qu'il décrit l'architecture des temples égyptiens, il qualifie la salle aux colonnes de barbare et précise qu'il y a « nulle statue, du moins de forme humaine, mais celle de quelques êtres vivants privés de parole [ou de raison] ». (…) ξόανον δ΄ οὐδέν, ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζῴων τινός.

[126] Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, p. 151. STRABON (*Géographie*, XVI, 2, 36) qualifie la religion juive de ἱεροποιία. Sur la signification de ce mot dans la *Géographie*, voir *infra*, « Un accès au divin », pp. 248-260.

> tiennent pour Zeus ; ils honorent aussi le soleil qu'ils nomment Mithras, la lune, Aphrodite, le feu, la terre, les vents et l'eau.[127]

Strabon emploie le substantif ἀγάλμα, difficile à traduire dans ce passage puisqu'il s'agit de la seule occurrence de ce terme dans la *Géographie*. De surcroît, lors de sa description de la Cappadoce, il mentionne que les Perses qui habitent la région portent en procession une statue (ξόανον) d'Omanès. Mais qu'entend alors Strabon par le terme d'ἀγάλμα ? S'est-il inspiré de la description d'Hérodote[128] ? Celui-ci, en effet, explique que les Perses n'élèvent à leurs dieux ni statues (ἀγάλματα), ni temples (νηοί), ni autels (βωμοί) et précise qu'ils accusent de folie ceux qui le font[129]. Dans une acception courante, l'ἀγάλμα désigne un objet plaisant que l'on offre aux dieux. Il peut, par conséquent, se rapporter aux offrandes aussi bien qu'aux image et statues divines. Le terme est récurrent dans les *Histoires* d'Hérodote puisqu'on en recense quarante-huit occurrences qui se rapportent à l'une ou l'autre des significations proposées[130]. Si Strabon s'inspire d'Hérodote quant au vocabulaire utilisé, il ne tient en revanche pas compte de sa dernière remarque. Il présente en effet les Perses comme un peuple de barbares, vouant un culte aux éléments naturels, tels que le ciel, les fleuves, le vent, la terre, et le feu[131]. De plus, le terme οὐρανός « ciel » est, dans le cas des Perses, assimilé à Zeus alors qu'il est rendu, dans le cas des Judéens, par un concept philosophique, proche de la providence stoïcienne[132].

Une comparaison contrastive entre ces deux passages permet de montrer que les Perses, dans la *Géographie*, sont assimilés à des barbares primitifs, alors que les Judéens, au contraire, ne sont jamais qualifiés ainsi. Ils sont dépeints comme étant, à

---

[127] STRABON, *Géographie* XV, 3, 13 : Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται, θύουσι δ' ἐν ὑψηλῷ τόπῳ τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία· τιμῶσι δὲ καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην, καὶ σελήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ἀνέμους καὶ ὕδωρ· Selon Pierre BRIANT (*Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, p. 260), on reconnaît Ahura-Mazda sous l'appellation de Zeus.

[128] Pour sa description des coutumes des Perses, il semblerait que Strabon se serve d'Hérodote (même si on note une différence de traitement quant à la manière de représenter les dieux) et d'une source postérieure qu'il est difficile d'identifier. *Cf.* Dominique LENFANT, *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, p. 384.

[129] HÉRODOTE, *Histoires* I, 131. Selon Pierre-Olivier Leroy, il est probable qu'à l'époque de Strabon il y eut quelques statues. À ce sujet (et pour la bibliographie qu'il propose), *cf.* Pierre-Olivier LEROY, *Strabon. Géographie*, tome XII (livre XV), pp. 277-279, note 884.

[130] Pour une analyse de l'utilisation de l'ἀγάλμα chez Hérodote, voir Milette GAIFMAN, *Aniconism in Greek Antiquity*, pp. 81-88.

[131] Ce topique de la littérature antique se retrouve dans la *Géographie* de STRABON, notamment XI, 4, 7 ; XI, 8, 6 ; XVII, 2, 3.

[132] La comparaison des coutumes sacrificielles des peuples de l'œcoumène permettra également de montrer que les Judéens ont une place particulière dans la *Géographie*. Sur le sujet, voir *infra*, « Les pratiques sacrificielles », pp. 169-183.

l'origine, une communauté de sages qui, sous la conduite d'un prêtre-philosophe, ont instauré une religion proche de sa propre conception. Strabon n'émet finalement aucune critique explicite sur les images des dieux. Mais il se sert des caractéristiques particulières de ce peuple pour exprimer son opinion. Or, cette idée était largement répandue à cette époque. Varron par exemple invoque, entre autres témoignages, l'aniconisme des Judéens pour montrer que le culte tel que le pratiquaient les anciens Romains était, à en croire Augustin qui le cite, plus « pur » (*castius*)[133].

Selon Strabon, donc, nul besoin dans l'idéal d'images ou de statues pour pratiquer correctement le culte des dieux. Néanmoins, ces images peuvent être utiles. Dans son introduction, il explique que les « peintures, les statues, les figures représentant quelques épisodes fictionnels »[134], comme les mythes, servent à éduquer les foules, les enfants et les adultes peu instruits. Il existe donc, dans la *Géographie*, différents discours sur les dieux : celui des poètes et des artistes qui n'a de valeur qu'éducative, et celui des philosophes – dont le géographe fait partie – réservé à quelques spécialistes. Comme Strabon n'élabore aucune théorie sur l'évolution de l'art religieux, il est difficile d'apparenter les pierres du Promontoire sacré à une représentation aniconique des dieux. Que signifie alors ce culte des pierres ? A-t-on affaire à une pratique phénicienne ou autochtone ?

Une influence phénicienne ?

En 1894, l'ethnologue José Leite de Vasconcellos s'est rendu au Promontoire sacré, l'actuel cap Saint Vincent au Portugal, où il a vu un « *moledro* » c'est-à-dire un monticule de petites pierres. Les autochtones racontaient que si on enlevait une pierre du monticule, elle revenait à sa place la nuit ou encore que, si on prenait une pierre et qu'on la plaçait sous l'oreiller, alors un « soldat » (*soldado* en portugais) apparaissait brièvement avant de se retransformer en pierre et de rejoindre le monticule[135]. En 1930, l'archéologue allemand Adolf Schulten s'y rendit à son tour, mais n'y trouva que des

[133] AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* VII, 5.

[134] STRABON, *Géographie* I, 2, 8 : γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη.

[135] José LEITE DE VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, pp. 205-206.

pierres éparses[136]. Il émit l'hypothèse que les pierres mentionnées par Strabon étaient comparables à des « bétyles ». Le terme de bétyle (βαίτυλος en grec) désigne les aérolithes, c'est-à-dire des pierres tombées du ciel, que l'on regardait comme sacrées et auxquelles on attribuait un caractère divin[137]. Certains dieux, notamment en Syrie, en Phénicie et en Anatolie, étaient adorés sous cette forme. On les vénérait dans des sanctuaires à ciel ouvert, sans temple ni autel[138], ce que l'on peut rapprocher du rite censé se dérouler au Promontoire sacré. C'est le cas des dieux phéniciens Melqart et Baal-Hammon, que les Grecs ont assimilé à Héraclès et Cronos.

Comme Héraclès, Melqart balise l'espace méditerranéen[139]. Les Phéniciens avaient en effet implanté des comptoirs sur la côte ibérique, amenant avec eux leurs cultes[140]. Ils avaient également colonisé l'île de Gadès, dont le nom évoque d'ailleurs une origine tyrienne, *Gadir* signifiant « enclos »[141]. À l'est de l'île était implanté un sanctuaire dédié à Héraclès, dont l'origine tyrienne, à en croire les auteurs anciens, ne faisait aucun doute[142]. À l'ouest, se trouvaient, selon Strabon, une ville et un sanctuaire dédié à Cronos, que les Phéniciens vénéraient sous le nom de Baal-Hammon et dont le culte était aussi attesté en Ibérie[143]. Dans les temples consacrés à ce dieu, notamment à Byblos et à Ougarit, on a retrouvé des bétyles mais aussi des ex-voto en pierre dont la

---

136 *Cf.* Adolf SCHULTEN, *Estrabón, Geografía de Iberia*, p. 136.

137 Le terme grec apparaît sous la plume de PHILON DE BYBLOS, *Histoires phéniciennes* (FGrHist 790 F 2, 23), cité par EUSÈBE, *Préparation évangélique* I, 10. Sur l'histoire du mot, son origine sémitique (בית אל, *byt-'l* en hébreu) et ses significations, se référer à Milette GAIFMAN, « The Aniconic Image of the Roman Near East », part. pp. 42-44.

138 Sur les bétyles au Proche-Orient, voir Jean-Marie DURAND, « Le culte des bétyles en Syrie » ; Patrick M. MICHEL, *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*.

139 Corinne BONNET, Laurent BRICAULT, *Quand les dieux voyagent : cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, p. 41.

140 Corinne BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, p. 205. De plus, des inscriptions bilingues, mentionnant à la fois Héraclès et Melqart, ont été trouvées dans la région de la Bétique, c'est-à-dire en face de l'île, sur le continent. *Cf.* à ce sujet : Denis VAN BERCHEM, « Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contributions à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », p. 82. Selon José M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (*Imagen y mito, estudios sobre religiones mediterraneas e ibericas*, p. 117), le culte de Melqart était répandu dans le bassin méditerranéen.

141 PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* IV, 12. *Cf.* Colette JOURDAIN-ANNEQUIN, « Héraclès en Occident. Mythe et histoire », p. 240.

142 *Cf.* STRABON, *Géographie* III, 5, 5 ; DIODORE, *Bibliothèque historique* V, 20 ; APPIEN, *Histoire romaine* VI, 2 ; ARRIEN, *Anabase* II, 7.

143 Mirella ROMERO RECIO, « El rito de la piedras volteadas (Estrabón, III, 1, 4) », p. 76. Selon Denis VAN BERCHEM (« Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contributions à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », p. 81, note 3), la ville et le temple dédié à Cronos seraient des constructions carthaginoises.

forme était celle d'une ancre[144]. Les Phéniciens connaissaient donc le littoral atlantique de l'Ibérie, et on peut imaginer que leurs expéditions les avaient conduits jusqu'au Promontoire sacré[145]. Peu d'études finalement ont été faites sur ce passage, mais presque toutes tendent à prouver que le rite qui se déroulait au Promontoire sacré était d'origine phénicienne[146]. Néanmoins, le débat demeure pour savoir quel dieu y était honoré, à savoir Héraclès-Melqart ou Baal-Hammon[147].

Du fait de la présence phénicienne en Ibérie depuis au moins le VIe siècle, de l'assimilation par les Grecs de Melqart à Héraclès et de la mention, par Éphore, d'un sanctuaire au Promontoire sacré dédié à Héraclès, on en a déduit que les pierres que l'on y manipulait pouvaient être apparentées à des bétyles ou en lien avec des rites de navigation[148]. Si l'interprétation phénicienne que l'on en a donnée n'est pas dénuée d'intérêt, Strabon ne l'évoque pas. Il fait allusion à la navigation phénicienne le long des côtes ibériques[149], mais à aucun moment il n'affirme que ces derniers aient accosté au Promontoire sacré. Son intérêt ne le pousse pas non plus à dépeindre les coutumes phéniciennes ou la manière qu'ils avaient de se représenter leurs dieux, ni quand il mentionne le temple d'Héraclès à Gadeira dont il ne nie pas l'origine tyrienne, ni quand il décrit la Phénicie[150].

Les différentes hypothèses évoquées à propos du rite du Promontoire sacré illustrent la complexité de celui-ci, qui provient notamment du peu d'informations que livre le texte de Strabon. Il est donc difficile de conclure avec certitude que le rite qui se déroulait en ces lieux était d'origine phénicienne.

---

[144] Dans les villes de Byblos et d'Ougarit, Baal-Hammon (dont il convient de noter que les prérogatives sont plutôt en rapport avec l'agriculture) est vénéré en compagnie du dieu maritime Baal-Safon. *Cf.* Mirella ROMERO RECIO, « El rito de la piedras volteadas (Estrabón, III, 1, 4) », p. 77.

[145] Adolf SCHULTEN (*Estrabón, Geografía de Iberia*, pp. 135-137) est à l'origine de cette idée.

[146] Manuel SALINAS DE FRIAS, « El "Hieron Akroterion" y la geografia religiosa del extreme occidente según Estrabón » ; Mirella ROMERO RECIO, « El rito de la piedras volteadas (Estrabón, III, 1, 4) ». Dernièrement, cette hypothèse a été remise en question par Marco V. GARCÍA QUINTELA : *cf.* « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico » et le chap. V « El reyezuelo, el cuervo, Lug y san Vicente », pp. 189-229 de son livre *Santuarios de la Galicia Celtica : arqueologia del paisaje y religiones comparadas en la edad de hierro*. Je reviendrai sur la théorie défendue par Marco V. GARCÍA QUINTELA dans le chapitre suivant.

[147] Manuel SALINAS DE FRIAS, « El "Hieron Akroterion" y la geografia religiosa del extreme occidente según Estrabón », p. 139.

[148] *Ibid.*, p. 140 ; Mirella ROMERO RECIO, « El rito de la piedras volteadas (Estrabón, III, 1, 4) », p. 76.

[149] STRABON, *Géographie* I, 3, 2.

[150] *Ibid.*, respectivement III, 5, 5-7 et XVI, 2, 1-33. Strabon mentionne le temple de Gadès et la source d'eau potable qui se trouve à l'intérieur de l'enceinte pour illustrer la théorie des flux défendue par Polybe. Quant à la Phénicie, il se contente d'énumérer les villes les plus importantes de la région et de relater leur histoire.

Du côté des autochtones

Les pierres du Promontoire sacré ont intrigué beaucoup de chercheurs. Déjà, au XIXe siècle, le géographe Pascal-Joseph-François Gosselin, qui travailla à la première édition et traduction française de la *Géographie* entre 1805 et 1819, pensait que ces pierres mobiles étaient semblables

> à celles que l'on trouve encore dans plusieurs contrées de l'Europe et de l'Asie. Ce sont des espèces d'obélisques, des pierres énormes posées debout, et dont l'extrémité inférieure, au lieu d'une base unie, présente une petite convexité ; de sorte que ces pierres sont toujours un peu inclinées, et que le moindre effort, le vent même, suffit pour changer leur inclinaison, en les faisant pencher tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, sans perdre leur à-plomb. Ces étranges monuments appartiennent à un peuple très ancien, dont il ne reste aucun souvenir historique.[151]

Lorsqu'il décrit le rite qui se déroule en ces lieux, Strabon, il est vrai, dit qu'il s'agit d'une « coutume ancestrale »[152]. Or, on a découvert dans le domaine de l'Algarve, non loin du Promontoire sacré (*cf.* la carte ci-dessous), un grand nombre de pierres verticales, de taille et de morphologie variables.

Ill. 9 : Carte du domaine de l'Algarve. © 1998, Interactive Ancient Mediterranean.

[151] Adamantios CORAY, Pascal-François-Joseph GOSSELIN, François-Jean-Gabriel DE LA PORTE DU THEIL, Antoine-Jean LETRONNE (éds.), *Géographie de Strabon*, tome I, 1805, p. 385, note 4.

[152] STRABON, *Géographie* III, 1, 4 : κατά τι πάτριον.

Les fouilles de ces dernières décennies ont mis au jour plus de quatre cents monolithes de forme cylindrique, conique, ou ovoïde, mesurant pour les plus petits 40 cm (donc facilement maniables), mais pouvant atteindre 3,50 m. Selon l'archéologue Marco Varela Gomes, en charge de ces fouilles, l'usage de ces pierres date du début du néolithique (V^e^ millénaire avant notre ère)[153]. À ma connaissance, le site du Promontoire sacré, lui, n'a pas été fouillé. Il est donc difficile de savoir si de tels monolithes ont été érigés en ces lieux et s'ils étaient encore visibles du temps d'Artémidore. De plus, en admettant qu'on y trouve des pierres dont on puisse dire qu'elles firent l'objet d'un rituel dès le néolithique, rien ne permet d'affirmer qu'elles étaient manipulées à l'arrivée de fidèles et de voyageurs venant d'ailleurs[154]. Les anciens géographes auraient-ils alors construit la tradition du Promontoire sacré comme une interprétation de ces vestiges préhistoriques ? La question reste ouverte.

Sans remonter aussi loin, le rite qui se déroule au Promontoire sacré trouverait, selon Marco V. García Quintela, ses racines dans la tradition celte[155]. Comme point de départ de sa théorie, le chercheur met en parallèle les mythes grecs que l'on racontait sur le soleil couchant – dont Strabon se fait l'écho – et les mythes celtes mettant en scène le dieu Lug, le « Lumineux », dont le culte est attesté dans l'ouest de l'Ibérie[156]. Il recense également toutes les sources qui traitent du Promontoire sacré, et commente le fait que ce lieu est connu des chrétiens sous le nom de cap Saint Vincent. Le diacre de Saragosse, Vincent, dont la *Légende dorée* raconte la passion, fut arrêté sur l'ordre du gouverneur Dacien et martyrisé à Valence en 304[157]. Il fut déchiré par des crochets et

---

[153] Mario Varela GOMES, « Nés à l'extrême sud-ouest de l'Europe : les menhirs de l'Algarve et l'avènement de l'idéologie mégalithique ». Comme les chercheurs ne savent comment interpréter ces pierres, ils lui octroient une fonction religieuse liée à la fertilité.

[154] Les premiers grands menhirs semblent apparaître au Portugal autour de 6'500 avant notre ère et se répandent ensuite sur toute la façade atlantique. Nous ne savons que peu de choses sur les rites qui leur étaient liés.

[155] Marco V. GARCÍA QUINTELA, *Mitología y mitos de la Hipania prerromana*, vol. III, part. chap. 8 « Ritos, mitos y lugares », pp. 158-178, ici pp. 168-169 ; ID., « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico ». Je remercie chaleureusement l'auteur, rencontré lors d'un colloque, de m'avoir transmis plusieurs de ses articles suite à une discussion sur le rite du Promontoire sacré.

[156] Antonio TOVAR, « El dios céltico Lugu en Hispania » ; Luis SAGREDO SAN EUSTAQUIO, Liborio HERNÁNDEZ GUERRA, « Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania » ; Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », pp. 155-156. L'auteur s'intéresse également à la tradition indo-européenne et au folklore portugais pour montrer que la mythologie du dieu Lug a laissé des traces dans le folklore de la péninsule et dans la tradition chrétienne.

[157] La vie du Saint est connue notamment par le biais de PRUDENCE (*Peristephanon* V) et d'AUGUSTIN (*Sermons* CCLXXIV à CCLXXVII). La passion du saint a par la suite été reprise dans *La légende dorée* de Jacques DE VORAGINES (éd. Brunet), pp. 98-102. Pour un aperçu général de l'hagiographie de Vincent, voir Louis DE LACGER, « Saint Vincent de Saragosse » ; Jacques BAUDOIN, *Grand livre des saints : culte et iconographie en Occident*, p. 490. Sur le lien entre le saint et les corbeaux, voir José LEITE DE

jeté sur un gril. Son corps, livré en pâture aux bêtes et oiseaux de proie, fut défendu par un corbeau. Il fut ensuite jeté à la mer et échoua sur un rivage avant d'être recueilli et enseveli à Valence[158]. Dès lors, on raconte que les reliques du saint furent dispersées ou, selon une autre tradition, que le corps – dans son intégralité – fut transféré dans un lieu indéterminé[159]. La tradition veut que le cadavre du saint ait été amené par bateau, sous la protection de corbeaux, dans les environs de Sagrès et mis à l'abri dans un mausolée. Or, au XIIe siècle, le géographe musulman Al-Idrīsī[160] rapporte que :

> De là [du cap d'Al-gharb] à l'église du Corbeau, 7 milles. Cette église n'a point éprouvé de changements depuis l'époque de la domination chrétienne ; elle possède des terres, les âmes pieuses ayant la coutume de lui en donner, et des présents apportés par les chrétiens qui s'y rendent en pèlerinage. Elle est située sur un promontoire qui s'avance dans la mer. Sur le faîte de l'édifice sont dix corbeaux.[161]

Le texte d'Al-Idrīsī atteste d'un édifice, connu sous le nom *kanisat al-gurab* « église du Corbeau », où des pèlerins se rendent encore à son époque. Cette église, dont on ignore à quel saint elle était vouée, se situe dans les parages du cap d'Al-gharb (cap d'Algarve), non loin du Promontoire sacré. Cependant, il faudra attendre le XIVe siècle et les *Chroniques* de Duarte Galvão pour que le lieu de sépulture du saint et l'église soient clairement localisés au cap Saint Vincent[162]. Après avoir résumé la vie et la passion de Vincent, Duarte Galvão raconte que le roi portugais Alphonse Henri Ier avait ordonné de transférer le corps du saint, depuis le cap Saint Vincent, qui était alors le repère de corbeaux, jusqu'à Lisbonne. Lorsque le bateau qui transportait le corps leva l'ancre, deux corbeaux lui firent cortège jusqu'à la capitale portugaise[163].

VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, pp. 214-215.

[158] PRUDENCE, *Peristephanon* V, 465-504.

[159] Louis DE LACGER, « Saint Vincent de Saragosse », pp. 307 et 330-334.

[160] Sur la biographie d'Al-Idrīsī, *cf.* l'article d'Annliese NEF, « Al-Idrīsī : un complément d'enquête biographique ».

[161] AL-IDRĪSĪ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (traduction de Reinhart Dozy et Michael J. Goeje, 1866), p. 218.

[162] Duarte GALVÃO, *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, chap. XX, pp. 27-28 (éd. Ferreira). Le texte est cité (dans une autre édition) par Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », p. 181.

[163] Duarte GALVÃO, *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, chap. XXX, pp. 40-43 (éd. Ferreira). *Cf.* Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », p. 181 ; et également Louis DE LACGER, « Saint Vincent de Saragosse », pp. 345-351.

Le corbeau est omniprésent dans la légende de saint Vincent. L'ethnologue José Leite de Vasconcellos – celui-là même rappelons-le qui rapporte avoir vu un monticule de pierres au cap Saint Vincent – dit se souvenir qu'on nourrissait, encore à son époque, au début du XXe siècle, deux corbeaux dans la cathédrale de Lisbonne[164]. Comme l'a montré Marco V. García Quintela, on retrouve le motif du corbeau dans de nombreux mythes antiques, grecs, latins et celtes. Dans la pensée grecque, le corbeau possède un pouvoir oraculaire[165]. Il est souvent lié à Apollon, à qui il doit sa couleur[166]. Strabon rapporte que, selon certaines sources, deux corbeaux envoyés par Zeus ont déterminé l'emplacement de l'ὀμφαλός[167]. Dans la mythologie celte, le corbeau appartient également à la sphère de la divination, comme l'illustre le mythe de fondation de Lugdunum dans lequel il est associé au dieu solaire Lug[168]. Il est aussi l'emblème du dieu gaulois Belenos le « Brillant » et son nom en gallois (*bran*) évoque le nom de la déesse Branwen « Corbeau blanc » et du dieu Bran Bendigeit « Corbeau béni », dont le *Mabinogi de Branwen* raconte l'histoire[169]. Or, pour montrer que les corbeaux sont également présents à l'extrémité occidentale du monde, dans la littérature antique, Marco V. García Quintella fait appel à un passage de la *Géographie* dans lequel Strabon, qui se réfère de nouveau à Artémidore, relate qu'il existe

> un port sur les bords de l'océan que l'on nomme à ce que l'on dit Port des Deux-Corbeaux parce qu'on y voit deux corbeaux ayant l'aile droite en partie blanche. Et donc, ceux qui ont un différend au sujet d'un quelconque objet viennent ici et, après avoir placé une planche sur un lieu élevé, ils y jettent des galettes d'orge chacun de leur côté. Les oiseaux, après s'être envolés vers les planches, soit mangent les galettes soit les éparpillent. À celui dont les galettes ont été éparpillées reviendrait la victoire.[170]

---

[164] José LEITE DE VASCONCELLOS, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, pp. 214-215.

[165] PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* XVIII, 87 ; PAUSANIAS, *Périégèse* IX, 3. Sur le corbeau, se référer à l'article de Maria PATERA, « Le corbeau : un signe dans le monde grec » et à l'entrée « Corbeau » dans le *Bestiaire des dieux* de Pierre CHAVOT, pp. 189-200.

[166] PSEUDO-HÉSIODE, fr. 60 (éd. Merkelbach-West) ; PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque* III, 10, 3 ; OVIDE, *Métamorphoses* II, 534-632 ; HYGIN, *Fable* CCII. Sur le sujet, voir Bernard SERGENT, « Celto-Hellenica VI : Hermès et Óengus », p. 202.

[167] STRABON, *Géographie* IX, 3, 6.

[168] Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », p. 156 ; Pierre CHAVOT, *Le bestiaire des dieux*, p. 198.

[169] Une traduction française du texte est disponible aux éditions Gallimard, parue en 1993, sous le titre *Les Quatre Branches du* Mabinogi (trad. Pierre-Yves Lambert), pp. 57-76. *Cf.* également Pierre CHAVOT, *Le bestiaire des dieux*, respectivement pp. 198 et 199-200.

[170] STRABON, *Géographie* IV, 4, 6 : Λιμένα γάρ τινα τῆς παρωκεανίτιδος ἱστορεῖ δύο κοράκων ἐπονομαζόμενον, φαίνεσθαι δ' ἐν τούτῳ δύο κόρακας τὴν δεξιὰν πτέρυγα παράλευκον ἔχοντας· τοὺς οὖν

Par un jeu de miroirs dont j'ai donné ici les grandes lignes, Marco V. García Quintella établit plusieurs rapprochements, notamment :

- entre les mythes grecs relatifs au soleil couchant qu'il localise au Promontoire sacré et les mythes celtes mettant en scène le dieu solaire Lug aux extrémités occidentales du monde ;
- entre l'histoire du saint et le cap Saint Vincent, connu des Grecs et des Romains sous le nom de Promontoire sacré ;
- entre les corbeaux et saint Vincent, notamment au cap ;
- entre le motif du corbeau dans les mythologies celte, grecque et l'hagiographie du saint ;
- entre les corbeaux et les confins occidentaux du monde habité dans la tradition grecque.

Marco V. García Quintella conclut que les rites que l'on pratiquait au Promontoire sacré ainsi que les mythes que l'on racontait à son propos appartiennent au folklore celte[171]. Cette théorie érudite est séduisante, car l'auteur montre que dès l'époque d'Artémidore jusqu'au XIIe siècle, le Promontoire était un lieu de pèlerinage. Mais surtout, il remet en question l'origine phénicienne du rite, établie principalement à partir du texte de Strabon. La théorie qu'il défend est néanmoins complexe car les sources sur le sujet sont peu nombreuses, de traditions et d'époques différentes, et ne sont pas des témoignages directs, excepté peut-être celui d'Al-Idrīsī, ce qui limite les possibilités d'interprétation[172].

Rien ne permet finalement d'affirmer avec certitude que le rite qui se déroulait au Promontoire sacré soit d'origine néolithique, celte ou phénicienne. Quant à Strabon, peut-on interpréter le rite qu'il cite dans le contexte plus large de sa *Géographie* ? Il convient avant tout de relever que les voyageurs grecs reconnaissent partout leurs

---

περί τινων ἀμφισβητοῦντας, ἀφικομένους δεῦρο ἐφ' ὑψηλοῦ τόπου σανίδα θέντας ἐπιβάλλειν ψαιστά, ἑκάτερον χωρίς· τοὺς δ' ὄρνεις ἐπιπτάντας τὰ μὲν ἐσθίειν τὰ δὲ σκορπίζειν· οὗ δ' ἂν σκορπισθῇ τὰ ψαιστά, ἐκεῖνον νικᾶν.

[171] Marco V. GARCÍA QUINTELA, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », p. 197. Pour compléter le dossier, il convient de relever que les pierres du Promontoire sacré que l'on tourne en arrivant, pourraient, elles aussi, faire résonnance au monde celte. Les pierres ont en effet une place importante dans la religion celte. Sur le passage de Strabon, voir aussi Daniela DUECK, « Spincing up *Geography*. Strabo's Use of Tales and Anecdotes », pp. 223-224.

[172] Al-Idrīsī ne dit pas explicitement s'être rendu au cap saint Vincent, mais juste avant la description de l'église du Corbeau, il dit que la marée dans les environs « est de grandeur médiocre et jolie » (Muhammad ibn Muhammad al-Sharīf AL-IDRĪSĪ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* [trad. de Reinhart Dozy et Michael J. Goeje, 1866], p. 217).

propres dieux. De même, ils reconnaissent les lieux de cultes indigènes qu'ils rencontrent, et les assimilent[173]. Aux yeux d'un Grec, la sacralité d'un territoire ne passe pas nécessairement par des éléments cultuels ou architecturaux. Nul besoin de temples, de sanctuaires ou d'autels[174]. Dans l'*Odyssée*, par exemple, Ulysse reconnaît le caractère sacré du bois d'Athéna, quand bien même ni autels, ni statues n'y sont érigés[175]. Dans la *Géographie*, le rite du Promontoire sacré ouvre la description de l'œcoumène. Ce territoire particulier se situe aux confins du monde, là où les dieux – qui ne sont pas clairement identifiés – viennent la nuit. Il s'agit d'un endroit vierge de toute habitation, qui n'était peuplé ni par des autochtones, ni par des colons. De plus, Strabon n'évoque pas l'époque de sa romanisation, alors même que les limites de ce territoire sont connues à son époque. Il n'emploie aucun marqueur temporel. Son discours n'est pas celui des origines, témoignant d'un âge d'or révolu et de la dégénérescence d'une religion primitive. Il décrit le Promontoire sacré comme un lieu en dehors du temps et de l'espace maîtrisé par l'homme, et lui donne la fonction d'une véritable introduction, au seuil de la géographie.

CONSTRUCTION DE L'ESPACE

À plusieurs reprises dans les prolégomènes, Strabon évoque les limites de l'œcoumène car seul le monde habité, et non la globalité de la sphère terrestre, intéresse le géographe[176]. Alors qu'il discute des frontières du monde telles que les Anciens les concevaient, il fait référence au « schéma » des confins établi par Éphore[177] :

[173] Fritz GRAF, « What Is Ancient Mediterranean Religion ? », p. 11.

[174] Jean RUDHARDT, « La perception grecque du territoire sacré », p. 177 ; Marietta HORSTER, « Religious Landscape and Sacred Ground : Relationships between Space and Cult in the Greek World », p. 436.

[175] HOMÈRE, *Odyssée* VI, 291-292.

[176] Entre autres STRABON, *Géographie* I, 1, 4-6 ; I, 1, 13 ; II, 5, 34.

[177] Dans sa *Topographie chrétienne* II, 79-80, COSMAS INDICOPLEUSTÈS cite un passage d'Éphore sur les confins du monde qui était accompagné, selon les dires de l'auteur chrétien, d'un « dessin ».

levant d'hiver		Notos		couchant d'hiver
Apéliotès	Indiens	Éthiopiens Notos TERRE Borée Scythes	Celtes	Zéphyr
levant d'été		Borée		couchant d'été

Ill. 10 a et b : schéma des confins selon Éphore (en haut) dont on trouve l'illustration dans la *Topographie chrétienne* II, 80 de Cosmas Indicopleustès ; et sa traduction d'après Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 53 (en bas).

La première fois que Strabon mentionne les frontières du monde connu, c'est dans le but de montrer qu'Homère avait su les saisir. C'est pourquoi, il revient sur le débat autour des connaissances géographiques du poète. Certains – et à leur tête, précise le géographe, Cratès de Mallos et Aristarque de Samothrace – prétendaient en effet qu'Homère ignorait l'existence de l'isthme situé entre la mer d'Égypte et le golfe arabique, et qu'il commettait une erreur en affirmant que les Éthiopiens étaient « divisés en deux, les uns vers le couchant du soleil, les autres vers le levant »[178]. Strabon objecte d'une part que l'Éthiopie, si l'on considère qu'Homère parle du territoire adossé à l'Égypte, est bel et bien divisée en deux par le Nil ; d'autre part que l'isthme situé entre la mer d'Égypte et le golfe arabique était connu depuis longtemps, ainsi qu'en témoignent les navigateurs qui ont longé la Libye du côté de l'océan[179]. Il ajoute que : « tous les navigateurs qui sont parvenus aux dernières régions les ont appelées

[178] STRABON, *Géographie* I, 2, 24 : οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος. Strabon passe très rapidement sur les questions de grammaire qui opposent Cratès et Aristarque (au sujet de ce vers), en insistant sur le fait que le sens proposé par les deux auteurs est finalement proche.

[179] *Ibid.*, I, 2, 26.

Éthiopiques, et les ont fait connaître sous ce nom »[180]. De la même manière, poursuit-il, les peuples du nord étaient désignés sous le nom unique de Scythes, comme ceux de l'ouest sous le nom de Celtes et Ibères. Il précise toutefois que certains auteurs ont, par « ignorance » (ἄγνοια), mélangé ces termes et désignés les peuples de l'ouest sous le nom de Celtibères ou Celtoscythes, « rangeant ainsi sous un seul vocable des groupements ethniques différents »[181].

Les géographes de l'antiquité ont longtemps réuni, sous le vocable de Celtes, les peuples des confins occidentaux[182]. Néanmoins, le nom d'Ibérie était connu. On le retrouve notamment chez Hérodote, mais il désigne le flanc méditerranéen de la péninsule hispanique, la côte atlantique appartenant quant à elle à la Celtique[183]. Il faut attendre Polybe pour que la conception de l'espace occidental change[184]. Si l'historien désigne sous le nom d'Ibères (Ἴβηρες) les seuls peuples de l'Ibérie qui habitent sur les rives de la Méditerranée, l'appellation d'Ibérie (Ἰβηρία) est fluctuante puisqu'elle désigne soit la partie méditerranéenne de l'Ibérie (la partie atlantique n'ayant pas encore reçue, selon Polybe, de dénomination commune), soit les territoires situés au-delà des Pyrénées, englobant toute la péninsule[185]. Strabon est témoin de cette substitution, de Celtique en Ibérie. À la fin de sa description de la Gaule, qu'il nomme également Celtique transalpine, il signale qu'

> Éphore exagère les dimensions de ce que nous appelons la Celtique de telle sorte qu'il lui attribue jusqu'à Gadeira la plus grande partie de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Ibérie.[186]

---

[180] *Ibid.* : Ἅπαντες δὲ οὗτοι τὰ τελευταῖα χωρία, ἐφ' ἃ πλέοντες ἦλθον, Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσαν καὶ ἀπήγγειλαν οὕτως.

[181] *Ibid.*, I, 2, 27 : ὑφ' ἓν ὄνομα τῶν καθ' ἕκαστα ἐθνῶν ταττομένων.

[182] Sur la « question celte » et les problèmes qu'elle suscite, se référer en premier lieu à Jean-Louis BRUNAUX, *Les Celtes. Histoire d'un mythe*. Sur l'assimilation des peuples des confins occidentaux et septentrionaux dans la pensée grecque, au moins jusqu'au IVe siècle avant notre ère, *cf.* Francisco MARCO SIMON, « *Eschatoi andrôn* : la idealización de Celtas e Hiperbóreos en la fuentes griegas » ; Stéphane VERGER, « Des Hyperboréens aux Celtes. L'Extrême-Nord occidental des Grecs à l'épreuve des contacts avec les cultures de l'Europe tempérée ».

[183] HÉRODOTE, *Histoires* II, 33. À ce sujet, voir Didier MARCOTTE, « De l'Ibérie à la Celtique : géographie et chorographie du monde occidental avant Polybe », p. 32.

[184] Il est le premier à fixer la frontière entre les Ibères et les Celtes aux Pyrénées et il sera repris par Strabon. Voir Pierre MORET, « La formation d'une toponymie et d'une ethnonymie grecques de l'Ibérie : étapes et acteurs », p. 68.

[185] Respectivement POLYBE, *Histoires* III, 37, 11 et, entre autres, I, 10, 5 ; II, 1, 5 ; III, 33, 8. Sur ce sujet, voir Pierre MORET, « La formation d'une toponymie et d'une ethnonymie grecques de l'Ibérie : étapes et acteurs », p. 68.

[186] STRABON, *Géographie* IV, 4, 6 : Ἔφορος δὲ ὑπερβάλλουσάν τε τῷ μεγέθει λέγει τὴν Κελτικήν, ὥστε ἧσπερ νῦν Ἰβηρίας καλοῦμεν ἐκείνοις τὰ πλεῖστα προσνέμειν μέχρι Γαδείρων.

Conscient de ce changement, Strabon revient à plusieurs reprises, lors de sa description de l'Ibérie, sur l'histoire du toponyme et sur l'étendue du territoire[187].

De la même manière que la description du territoire à l'extrémité occidentale du continent ouvrait la chorographie de l'Ibérie, Strabon débute son tableau de l'Inde par le territoire des Coniaci, à l'extrémité orientale du monde habité[188]. Ce territoire était connu contrairement aux limites septentrionales et méridionales, qui demeurent encore inexplorés à l'époque augustéenne[189]. C'est pourquoi, le géographe en donne une approximation : il estime que l'on peut établir comme limites de l'œcoumène, au nord le parallèle de l'île d'Ierné (c'est-à-dire l'Irlande) et au sud celui de la Cinnamômophore ou Pays de la cannelle (qui correspond au sud du Yemen).

Strabon place aux extrémités du monde habité l'Ibérie à l'ouest, la Scythie au nord, l'Inde à l'est et l'Éthiopie au sud. Malgré l'avancement des connaissances géographiques sur certaines de ces régions, rendues possibles grâce aux conquêtes des grands empires, ces pays aux confins du monde forment un territoire particulier, un espace fantasmagorique et merveilleux où les catégories peuvent se brouiller[190]. On les imaginait habités par des peuples primitifs proches de l'âge d'or, oscillant entre la plus cruelle des barbaries et une sagesse extrême. Il en est de même pour l'Ibérie. Si le pays, à l'époque de Strabon, est connu depuis près de deux siècles par les Romains, il n'en demeure pas moins une ἐσχατιά, à la fois confins du monde et terre de légende. Même après la conquête romaine, la vision mythique l'emporte sur la vision empirique : c'est le pays où l'on s'imagine que le soleil couchant est plus grand que partout ailleurs, et que des cavales sont fécondées par les vents[191].

L'Ibérie : microcosme de la Géographie

En ouvrant sa chorographie de l'Europe par l'Ibérie, Strabon reprend un usage instauré par Hécatée de Milet au début du Ve siècle avant notre ère et suivi par l'ensemble des

[187] *Ibid.*, III, 4, 19.

[188] *Ibid.*, XV, 1, 11 ; XV, 1, 14.

[189] Voir notamment *ibid.*, I, 1, 13 ; II, 5, 7.

[190] Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 52 ; François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 32.

[191] STRABON, *Géographie* III, 1, 5 ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* VIII, 67 ; VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques* II, 30-40 ; JUSTIN, *Histoire universelle* XLIV, 3. Voir Pierre MORET, « La formation d'une toponymie et d'une ethnonymie grecques de l'Ibérie : étapes et acteurs », p. 41.

géographes après lui[192]. Mais l'image qu'il construit de ce territoire, aux portes de l'œcoumène, agit comme un microcosme, à travers lequel il sera possible de percevoir non seulement les méthodes et approches élaborées par Strabon dans son introduction, mais également ses motivations[193]. Outre le Promontoire sacré situé à l'extrémité de la péninsule, qui constitue un territoire singulier, deux régions retiennent particulièrement l'attention du géographe. Il s'agit de la Turdétanie et de la Lusitanie.

La Turdétanie est constituée de plaines traversées par le fleuve Bétis. Elle jouit d'une supériorité incontestable « en regard de la terre habitée toute entière grâce à l'excellence des biens qui proviennent de la terre et de la mer »[194]. À l'instar des Grecs et des Romains, ses habitants, que Strabon qualifie d'hommes « extrêmement sages » (σοφώτατοι), connaissent leur passé. Ils ont des lois écrites, une tradition littéraire et des chroniques historiques. À des conditions naturelles favorables s'ajoute ce que Patrick Thollard appelle le « génie d'un peuple », en l'espèce la maîtrise des voies fluviales, la connaissance des différentes voies de commerce vers Rome et la capacité des habitants à exporter leur surplus agricole[195]. Les Turdétans qui-plus-est ont des mœurs civilisées et un grand sens politique. Leurs coutumes sont semblables à celles des Romains dont ils ont adopté le style de vie, au point de ne plus se souvenir de leur propre langue. Strabon dresse ici le portrait du seul peuple dont il signale à la fois l'abondance et la variété des produits, ainsi que la capacité à vivre selon un mode politique (τὸ πολιτικόν) dès avant l'arrivée des Romains[196].

La Lusitanie, au contraire, est essentiellement présentée comme une terre de sauvages, alors qu'elle bénéficie des mêmes conditions naturelles favorables que la Turdétanie. Or, pour préciser le comportement barbare des Lusitaniens, Strabon exploite un stéréotype bien connu dans la littératures antiques, grecque et romaine, à savoir celui du montagnard[197]. Il explique que, malgré la richesse potentielle du pays, en fruits, en

---

[192] FRANÇOIS LASSERRE « Notice », p. 3.

[193] J'emprunte le terme de microcosme à Marco V. GARCÍA QUINTELA (« Una dialéctica de la distancia : Estrabón sobre Iberia y la oikumene », p. 61). Cette idée a dernièrement été reprise par Benedict J. LOWE, « Strabo and Iberia », p. 69.

[194] STRABON, *Géographie* III, 1, 6 : πρὸς ἅπασαν κρινομένη τὴν οἰκουμένην ἀρετῆς χάριν καὶ τῶν ἐκ γῆς καὶ θαλάττης ἀγαθῶν. Voir aussi *ibid.*, III, 2, 4 ; III, 2, 7-8 ; III, 2, 14.

[195] *Ibid.*, III, 2, 6, avec Patrick THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, pp. 15-17.

[196] STRABON, *Géographie* III, 2,15. *Cf.* Patrick LE ROUX, *La péninsule ibérique aux époques romaines : fin du IIIe siècle av. n.è. – début du VIe siècle de n.è.*, p. 7.

[197] Les populations montagnardes sont généralement perçues de manière négative dans la pensée grecque et romaine. À ce sujet, *cf.* Delphine ACOLAT, « Le stéréotype du montagnard dans l'empire romain : déterminisme naturel et prétextes historiques ».

bétail, en or, en argent et en autres métaux de valeur, les habitants des plaines, au contact des montagnards, avaient autrefois délaissé ces moyens d'existence pour « s'adonner au brigandage et à une guerre continue entre eux ou contre leurs voisins »[198] jusqu'à ce que les Romains y mirent fin.

Tandis que Strabon ne donne aucune précision quant aux rites des Turdétans, censés être semblables à ceux des Romains, il se plaît à rapporter plusieurs coutumes lusitaniennes :

> On dit que quelques-uns des peuples qui habitent les rives du fleuve Douro vivent à la spartiate parce qu'ils ont l'habitude de s'enduire d'huile deux fois par jour dans des locaux et prennent des bains de vapeurs en mettant des pierres sur le feu, ils se baignent dans l'eau froide et font quotidiennement un seul repas qui est simple et qu'ils mangent proprement. Les Lusitaniens s'adonnent aux sacrifices mantiques (θυτικοί) et examinent les viscères sans les couper (ἐκτέμνω). Ils examinent aussi les veines du flanc et cherchent des signes (τεκμαίρομαι) en les touchant. Ils procèdent aussi à des consultations des viscères (σπλαγχνεύω) humaines sur leurs prisonniers de guerre après les avoir voilés d'une saie. Après que les viscères ont été frappées par l'haruspice, ils tirent un premier présage de la chute du corps.[199]

La manière de vivre des habitants installés sur les rives du Douro est explicitement comparée par Strabon à celle des Spartiates, bien qu'elle ne soit pas totalement identique. On remarquera qu'à la différence des Grecs et des Romains, les Lusitaniens s'adonnent à la divination sans sortir les viscères du corps, et surtout, ils offrent à leurs dieux des victimes humaines[200]. La comparaison ici est implicite, mais Strabon revient sur cet aspect, lorsqu'il décrit les coutumes des montagnards. Il note que ceux-ci « offrent à Arès un bouc, des prisonniers de guerre et des chevaux »[201] et « font des hécatombes de chaque espèce à la manière grecque »[202]. La divinité lusitanienne dont il

---

[198] STRABON, *Géographie* III, 3, 5 : ἐν λῃστηρίοις διετέλουν καὶ συνεχεῖ πολέμῳ πρός τε ἀλλήλους καὶ τοὺς ὁμόρους.

[199] *Ibid.*, III, 3, 6 : Ἐνίους δὲ τῶν προσοικούντων τῷ Δουρίῳ ποταμῷ Λακωνικῶς διάγειν φασίν, ἀλειπτηρίοις χρωμένους δὶς καὶ πυρίαις ἐκ λίθων διαπύρων, ψυχρολουτροῦντας καὶ μονοτροφοῦντας καθαρίως καὶ λιτῶς. Θυτικοὶ δ' εἰσὶ Λυσιτανοὶ τά τε σπλάγχνα ἐπιβλέπουσιν οὐκ ἐκτέμνοντες· προσεπιβλέπουσι δὲ καὶ τὰς ἐν τῇ πλευρᾷ φλέβας, καὶ ψηλαφῶντες δὲ τεκμαίρονται. Σπλαγχνεύονται δὲ καὶ δι' ἀνθρώπων αἰχμαλώτων, καλύπτοντες σάγοις· εἶθ' ὅταν πληγῇ τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τοῦ ἱεροσκόπου, μαντεύονται πρῶτον ἐκ τοῦ πτώματος.

[200] *Cf. infra*, « Le sacrifice humain », pp. 145-156.

[201] STRABON, *Géographie* III, 3, 6 : τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους.

[202] *Ibid.* : ποιοῦσι δὲ καὶ ἑκατόμβας ἑκάστου γένους Ἑλληνικῶς.

est question est assimilée à Arès, mais son nom indigène nous est inconnu[203]. Donner un nom grec à une divinité étrangère, c'est néanmoins avoir assez de caractéristiques pour pouvoir l'identifier[204]. Or cette identification se fait grâce aux victimes sacrificielles. Les dieux étrangers – scythe, thrace ou libyen – qu'on honore d'un sacrifice de prisonniers ou d'étrangers, sont en effet souvent assimilés par les auteurs grecs à Arès[205]. Notons également que la nature guerrière de ce peuple, véritable topique chez les historiens, a pu permettre aussi ce rapprochement.

Strabon mentionne d'autres éléments qui viennent préciser l'identité de ce peuple. Il rapporte que :

> Les montagnards se servent durant les deux tiers de l'année de glands de chêne qui sont séchés et hachés, puis moulus [en farine] et transformés en pain afin d'être conservé longtemps. De plus, ils boivent de la bière et le vin est rare : ils consomment vite celui qu'ils ont lors de fêtes avec les membres de leur famille. À la place de l'huile, ils utilisent du beurre. Ils mangent assis et disposent d'un siège construit le long du mur sur lequel on est placé selon son âge et son rang ; le repas se prend à la ronde. Quand ils boivent, ils se mettent à danser, évoluant en chœur au son de l'aulos et de la salpinx [de la flûte et de la trompette], mais aussi bondissant et s'accroupissant alternativement.[206]

Strabon procède en creusant des écarts avec la norme grecque, symbolisée ici par deux marqueurs de civilisation dans la pensée grecque et romaine, à savoir le vin et le pain. Les montagnards mangent certes du pain, mais celui-ci est néanmoins fait de farine de glands, ce qui les associe à un âge précédant l'instauration de l'agriculture par Déméter, à une proto-humanité qui ne connaît pas encore le grain. De plus, ils boivent de la bière, rarement du vin, et ils remplacent l'huile par le beurre ; ils mangent assis lors des festins familiaux. Bien plus qu'une opposition stricte entre le banquet grec et le festin

---

[203] Il mentionne ici seulement le nom grec du dieu, et ainsi de manière analogue à CÉSAR dans la *Guerre des Gaules*.

[204] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 224-228 ; François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, pp. 366-372 ; Fritz GRAF, *s.v.* « Interpretatio » ; Ugo CRISCUOLO, « Proclus et le nom des dieux », p. 65 ; Clifford ANDO, *The Matter of Gods. Religion and the Roman Empire*, pp. 43-58.

[205] HÉRODOTE, *Histoires* IV, 62 ; PLUTARQUE, *Parallèles de l'histoire grecque et romaine* XLVI ; AMMIEN MARCELLIN, *Histoire de Rome* XXVII, 4.

[206] STRABON, *Géographie* III, 3, 7 : Οἱ δ' ὄρειοι τὰ δύο μέρη τοῦ ἔτους δρυοβαλάνῳ χρῶνται, ξηράναντες καὶ κόψαντες, εἶτα ἀλέσαντες καὶ ἀρτοποιησάμενοι, ὥστ' ἀποτίθεσθαι εἰς χρόνον. Χρῶνται δὲ καὶ ζύθει· οἴνῳ δὲ σπανίζονται· τὸν δὲ γινόμενον ταχὺ ἀναλίσκουσι κατευωχούμενοι μετὰ τῶν συγγενῶν· ἀντ' ἐλαίου δὲ βουτύρῳ χρῶνται. Καθήμενοί τε δειπνοῦσι, περὶ τοὺς τοίχους καθέδρας οἰκοδομητὰς ἔχοντες, προκάθηνται δὲ καθ' ἡλικίαν καὶ τιμήν· περιφορητὸν δὲ τὸ δεῖπνον. Καὶ παρὰ πότον ὀρχοῦνται πρὸς αὐλὸν καὶ σάλπιγγα χορεύοντες, ἀλλὰ καὶ ἀναλλόμενοι καὶ ὀκλάζοντες.

montagnard, il convient de voir ici une variante primitive de la norme grecque. Comme les Grecs, les Lusitaniens se réunissent lors de repas communautaires, mais ils ne font pas tout à fait les bons gestes. Le vin est présent lors de ces festins, mais il est (trop) vite consommé. On y trouve également de la danse, mais elle n'est pas l'affaire de professionnels. Et surtout, ils banquètent assis et non couchés. À la fin du paragraphe, Strabon relève encore d'autres coutumes lusitaniennes telles que la précipitation des condamnés du haut des rochers que l'on retrouve dans la culture grecque, même si Strabon ne le précise pas ici, et la lapidation des parricides[207]. Il ajoute que les cérémonies de mariage sont les mêmes que celles des Grecs et qu'à l'instar des anciens Égyptiens, les Turdétans exposaient leurs malades sur la voie publique dans le but que ceux-ci obtiennent des conseils sur leurs affections. À travers ces analogies et ces déplacements, Strabon fait le portrait d'un peuple plus primitif, plus sauvage, dont les mœurs sont inséparables, comme il le suggère lui-même, de l'âpreté du sol et du climat rigoureux qu'ils subissent, tout autant que de la guerre et de leur éloignement de la civilisation. Mais, il n'oublie pas à la fin de sa notice de rappeler qu'Auguste et Tibère ont su pacifier et civiliser les Turdétans[208]. On remarquera que Strabon conclut le plus souvent les descriptions des régions de l'œcoumène en notant les bénéfices que les Romains ont apportés aux barbares. Il montre sa volonté de placer Rome au centre de la vie civilisée.

Le reste de la géographie ibérique n'est traité que de manière sommaire. Strabon se contente d'indiquer les peuples et les villes les plus importantes du littoral méditerranéen, du mont Calpé jusqu'à la chaîne des Pyrénées et de l'intérieur des terres jusqu'à la côte septentrionale. Il rappelle que seul le littoral méditerranéen et la côte qui borde la Turdétanie offrent une agriculture riche et variée, et affirme qu'on ne trouve aucune activité agricole du côté de l'océan à cause de la rigueur du climat, ni nulle part ailleurs, à cause de la mollesse de la population. Il évoque ensuite les traits culturels et sociaux des différents peuples de la Péninsule. Par exemple, les Cantabres se lavent-ils le corps et les dents avec de l'urine. Quant aux Ibères, Strabon explique qu'ils connaissent l'agriculture, mais que ce sont les femmes qui assurent les travaux des

[207] *Ibid.*, III, 3, 7. La pratique de précipiter des condamnés à mort du haut des rochers se retrouve chez les Grecs et les Romains. *Cf.* Eva CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, pp. 82-93 et 221-242. Concernant la lapidation, je préfère rester prudente. Si on la retrouve bel et bien dans l'antiquité, rien ne prouve qu'elle fût le châtiment prévu pour les parricides. À ce sujet, voir Michel GRAS, « Cité grecque et lapidation » ; Eva CANTARELLA, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, pp. 72-76.

[208] STRABON, *Géographie* III, 3, 8.

champs. Il poursuit sa description des mœurs ibériques et ajoute que certaines de ces pratiques sont communes aux Ibères, aux Celtes, aux Thraces et aux Scythes[209].

Les confins occidentaux étaient marqués, avant l'arrivée des Romains, par l'ambivalence de l'âge d'or, entre sagesse et primitivisme, sagesse et sauvagerie. Cette ambivalence est perceptible dans les coutumes des peuples rencontrés, mais aussi dans la nature de leur sol (qui peut être extrêmement fertile ou au contraire aride) et des produits qu'ils cultivent. L'entrée en matière de Strabon, l'ouverture de son grand livre du monde commence donc par la mise en place d'un dispositif contrastif qui relève les analogies et les écarts avec la norme grecque et travaille sur la comparaison non seulement entre Grecs et barbares, mais également entre les différentes populations barbares[210]. Ce dispositif est celui qui permettra dès lors de préciser les identités respectives de chaque peuple visité. Pour faire état du degré de sauvagerie ou de civilisation d'un peuple, les historiens et géographes grecs disposaient de plusieurs critères de classification ethnographiques, les uns « naturels » comme l'apparence physique, les autres culturels regroupant les us de la vie civile comme les différentes formes d'habitation, l'habillement, les lois (ou leur inexistence), les pratiques sexuelles, le mariage, les productions artistiques et littéraires, et pour finir les critères religieux tels que les sacrifices ou encore le rapport aux dieux.

Les peuples des confins entre sagesse et sauvagerie

Pour définir les caractéristiques des peuples des confins, Strabon utilise un procédé discursif, qui consiste à opposer, au sein d'un même peuple, des tribus aux mœurs sauvages à d'autres dont les pratiques reflètent une certaine forme de sagesse ou de civilisation[211]. À l'instar des Ibères dont les coutumes civilisées des Turdétans s'opposent à celles plus sauvages des Lusitaniens, Strabon va construire l'identité des autres peuples des confins sur ce modèle.

C'est le cas des Scythes, qui représentent dans leur diversité les derniers peuples rencontrés quand on monte vers le nord, une fois franchi le Borysthène. Ils s'étendent

---

[209] *Ibid.*, III, 4, 17.

[210] Concernant la place des Romains et la norme romaine, voir *infra*, « Grecs *versus* Romais », pp. 184-196.

[211] Edward DANDROW, « Ethnography and Identity in Strabo's Geography », p. 116.

sur toute la côte septentrionale de l'Europe et de l'Asie[212]. Ils sont distribués en plusieurs peuplades mais possèdent, en dépit de leurs dénominations, une certaine uniformité ethnographique. Strabon s'intéresse particulièrement à eux, car son intention première est de montrer qu'Homère mentionnait dans ses poèmes les territoires du nord de l'Europe ainsi que ses habitants. C'est pourquoi, il revient sur les théories d'Ératosthène et d'Apollodore qui refusaient d'admettre qu'Homère connaissait le littoral de la mer Noire (autrement dit le Pont-Euxin en grec ancien) et la sauvagerie des peuples qui l'habitaient[213]. Ils déduisaient du silence du poète que ce dernier ne détenait aucune information sur ces lieux et, de surcroît, qu'il avait inventé de toutes pièces l'histoire de ces hommes justes « qui traient leurs cavales, se nourrissent de laitage et sont sans ressources »[214]. Strabon rétorque qu'on savait, déjà à l'époque d'Homère, que la mer était dite « Axine », c'est-à-dire inhospitalière, du fait des violentes tempêtes qui empêchaient la navigation d'une part, et de la sauvagerie des peuples qui habitaient son rivage d'autre part. Il a néanmoins conscience que les Scythes qui symbolisent la violence et l'inhospitalité du Pont-Euxin sont contraires à ceux qu'Homère décrivait. Comme le signale Xavier Corde, les éléments qui caractérisent la sauvagerie des Scythes, dans la *Géographie*, sont indépendants de la tradition homérique. Ils sont empruntés à la légende d'Iphigénie en Tauride, et remonteraient aux *Cypria*[215]. Pour concilier ces deux traditions, l'une faisant des Scythes les plus justes d'entre tous les hommes, l'autre les décrivant comme des êtres féroces, Strabon mobilise tout son talent et imagine une solution ingénieuse[216]. Dans le but de prouver qu'Homère connaissait les Scythes, il élabore, ou emprunte à l'une de ses sources, la théorie selon laquelle la civilisation des Scythes des premiers temps aurait dégénéré[217]. Pour ce faire, il raconte que les Grecs, encore à son époque, se les représentaient comme

---

[212] *Cf.* STRABON, *Géographie* XVII, 2, 1). Sur les Scythes, voir Ellis Hovell MINNS, *Scythians and Greeks : A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus* ; Renate ROLLE, *The World of the Scythians* ; François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre.*

[213] STRABON, *Géographie* VII, 3, 6.

[214] *Ibid.* : ἱππημολγοὺς καὶ γαλακτοφάγους ἀβίους τε.

[215] Xavier CORDE, « "Scythes justes" et "Scythes féroces" : deux traditions relatives aux Scythes dans la *Géographie* de Strabon », pp. 83-84. Dans la littérature grecque classique, la Scythie était le symbole des confins du monde. C'est d'ailleurs dans ces lieux que se déroule l'intrigue du *Prométhée enchaîné* attribué à ESCHYLE.

[216] *Ibid.*, p. 84.

[217] Il est impossible de savoir si cette théorie sur la dégénérescence des Scythes est une invention de Strabon ou un emprunt.

> d'une extrême simplicité, incapables de mal faire, ayant une vie plus frugale que nous [les Grecs et/ou les Romains] et se suffisant de peu. En fait, notre genre de vie a propagé sur presque tous les peuples une corruption des mœurs, introduisant chez eux le luxe, les plaisirs, les fourberies et de nombreuses pratiques perverses. Ce fléau a frappé dans son ensemble les peuples barbares, et en particulier les nomades. Le contact avec la mer a perverti leurs mœurs, ils se sont mis à pratiquer la piraterie et à tuer des étrangers, et la rencontre avec beaucoup de peuples a fait qu'ils ont adopté leurs usages liés au luxe et au commerce, ce qui semble aboutir à un adoucissement mais qui, en fait, altère leurs mœurs et remplace la simplicité dont nous venons de parler par la diversité [des mœurs].[218]

Aux Scythes des premiers temps dont les mœurs étaient simples – comme le rapporteraient également d'après Strabon des rapports (ἐπιστολαί) perses, égyptiens, babyloniens et indiens[219] –, succèdent des Scythes féroces, tueurs d'étrangers, dont les mœurs ont été corrompues par la piraterie, le goût du luxe et l'esprit mercantile[220]. Dans ce passage, Strabon condamne moins la politique d'expansion d'Auguste, dont il est un fervent défenseur, que l'abondance de biens et, par conséquent, la mollesse qui en découle et qui peut toucher même les peuples les plus vertueux[221]. Mais surtout, il semblerait qu'il « contextualise » ce qui s'est passé après Homère, ce qui expliquerait pourquoi le poète ne parle pas des Scythes féroces. Pour étayer son propos sur la justice de certains peuples scythes, Strabon exploite les caractéristiques propres aux populations nomades, à savoir qu'ils vivent de leurs troupeaux, qu'ils ne pratiquent pas le commerce si ce n'est le troc, mais aussi qu'

---

[218] STRABON, *Géographie* VII, 3, 7 : ἁπλουστάτους (…) καὶ ἥκιστα κακεντρεχεῖς εὐτελεστέρους τε πολὺ ἡμῶν καὶ αὐταρκεστέρους· καίτοι ὅ γε καθ' ἡμᾶς βίος εἰς πάντας σχεδόν τι διατέτακε τὴν πρὸς τὸ χεῖρον μεταβολήν, τρυφὴν καὶ ἡδονὰς καὶ κακοτεχνίας καὶ πλεονεξίας μυρίας πρὸς ταῦτ' εἰσάγων. Πολὺ οὖν τῆς τοιαύτης κακίας καὶ εἰς τοὺς βαρβάρους ἐμπέπτωκε τούς τε ἄλλους καὶ τοὺς Νομάδας. Καὶ γὰρ θαλάττης ἁψάμενοι χείρους γεγόνασι, ληστεύοντες καὶ ξενοκτονοῦντες, καὶ ἐπιπλεκόμενοι πολλοῖς μεταλαμβάνουσι τῆς ἐκείνων πολυτελείας καὶ καπηλείας· ἃ δοκεῖ μὲν εἰς ἡμερότητα συντείνειν, διαφθείρει δὲ τὰ ἤθη καὶ ποικιλίαν ἀντὶ τῆς ἁπλότητος τῆς ἄρτι λεχθείσης εἰσάγει. Sur la place de la mer dans la théorie de l'évolution chez Strabon, *cf. supra*, « Le déterminisme géographique », pp. 44-48. Sur l'emploi de la première personne du pluriel (de majesté), voir *infra*, « Suprématie des Grecs », pp. 189-196, part. p. 196.

[219] *Ibid.*, VII, 3, 8.

[220] Sur la vision de la mer dans l'Antiquité (et notamment à la période de Strabon), voir Arnaldo MOMIGLIANO, « Sea-Power in Greek Thought ».

[221] STRABON, *Géographie* VI, 4, 2 : Strabon évoque la corruption et la ruine qui touchait l'Italie, avant qu'Auguste n'y mît fin. Concernant la critique de l'abondance de biens et la mollesse, voir *ibid.*, IV, 4, 2 ; V, 4, 3 ; VI, 1, 13 ; VI, 3, 4 ; X, 4, 16 ; XIV, 2, 16 ; XV, 1, 64 ; XV, 3, 22. *Cf.* Xavier CORDE, « "Scythes justes" et "Scythes féroces" : deux traditions relatives aux Scythes dans la *Géographie* de Strabon », pp. 86-87.

> ils possèdent tout en commun, excepté leurs épées et leur coupe, partageant en tout premier lieu les femmes, selon les principes platoniciens (πλατωνικῶς), et les enfants.[222]

Ces éléments renvoient, dans l'imaginaire grec, à une image du barbare qui ne connaît ni l'agriculture, ni les lois, ni la vie en cité, mais aussi à celle d'un « bon sauvage » qui vit simplement. Strabon use de ces topiques, notamment celui du partage des femmes[223] et de la promiscuité sexuelle, pour décrire les différents peuples de l'œcoumène. Il relève ailleurs, dans son livre sur l'Arabie, que les Troglodytes mènent eux aussi une vie nomade et possèdent en commun femmes et enfants[224], mais il ne fait cependant aucune allusion aux « principes platoniciens » que connaissent les Scythes. En rapprochant les coutumes des Scythes des préceptes de Platon, Strabon leur confère une aura particulièrement noble[225]. Pour renforcer son argument, il conclut son excursus en relevant les propos d'Éphore selon qui les historiens ont davantage traité de la férocité des Scythes parce qu'ils savaient combien le sensationnel frappe les esprits, mais qu'il ne faut pas oublier que si, parmi les Scythes,

> les uns sont cruels et vont jusqu'à manger des hommes (ἀνθρωποφαγέω), les autres s'abstiennent même de manger d'autres êtres vivants.[226]

Le nomadisme et les pratiques alimentaires des Scythes ne sont pas sans rappeler, comme nous allons voir, les coutumes des Éthiopiens qui constituent le dernier peuple rencontré lorsqu'on s'avance vers la limite méridionale de l'œcoumène. Pour construire son discours sur l'ambivalence des confins, Strabon va confronter les mœurs simples des Éthiopiens aux coutumes plus civilisées des Égyptiens. Il rapporte en effet que :

> [Les Éthiopiens] vivent principalement à la manière des nomades, sans ressources à cause de la pauvreté de leur territoire, de l'excessivité de leurs climats et de leur éloignement d'avec nous, tandis que pour les Égyptiens il se produit tout le contraire : ils vivent depuis les origines de manière

---

222 STRABON, *Géographie* VII, 3, 7 : κοινὰ κεκτημένους πάντα πλὴν ξίφους καὶ ποτηρίου, ἐν δὲ τοῖς πρῶτον τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινὰς καὶ τέκνα.

223 Suzanne SAÏD, « Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon », p. 142.

224 STRABON, *Géographie* XVI, 4, 17.

225 Platon a une place relativement importante dans la *Géographie*, car Strabon cite ses théories en plusieurs occasions.

226 STRABON, *Géographie* VII, 3, 9 : τοὺς μὲν γὰρ εἶναι χαλεποὺς, ὥστε καὶ ἀνθρωποφαγεῖν, τοὺς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἀπέχεσθαι.

> politisée (πολιτικῶς) et civilisée (ἡμέρως) et habitent des territoires connus, de telle sorte que leurs institutions sont gardées en mémoire et, par ailleurs, acceptées, et qu'ils sont supposés avoir remarquablement profité de la prospérité de leur territoire l'ayant bien distribué et géré.[227]

La comparaison entre Égyptiens et Éthiopiens, qui s'inscrit au début de la chorographie de l'Égypte, s'explique par le fait que Strabon se sert du Nil comme fil conducteur. Il débute en effet sa description du pays par une introduction générale sur le fleuve, sur l'origine de ses crues, ainsi que sur sa topographie en partant de Méroé (en territoire éthiopien) et en remontant jusqu'à la mer Méditerranée[228]. Il explique que le Nil ne traverse pas toute l'Éthiopie, qu'il n'y coule pas seul, ni en ligne droite, contrairement à l'Égypte. Strabon s'intéresse aux populations égyptiennes et éthiopiennes qui bordent son rivage. Il insiste d'ailleurs sur les qualités des Égyptiens, telles que leur administration du pays, leur goût pour la philosophie et les sciences, et leur bonne gestion des crues qui, dit-il, est « tellement excellente qu'elle triomphe, par le soin qu'on lui apporte, de la nature »[229]. Il rappelle néanmoins que c'est aux Romains que l'on doit une optimisation du système d'irrigation. Contrairement aux Égyptiens, qui vivent de manière civilisée et qui ont été capables de maîtriser la nature, avec cependant moins de talent que les Romains, les Éthiopiens sont présentés dans ce contexte comme des nomades, inaptes à la vie en société et incapables de gérer la nature qui les entoure[230]. S'ils pratiquent la circoncision à la manière des Égyptiens, ils n'en demeurent pas moins des sauvages qui arment leurs femmes et qui vivent de brigandage[231]. Surtout, ils vivent une existence misérable, à cause notamment de la chaleur excessive dont ils souffrent. Ce climat influe également sur le sol puisqu'ils n'ont que peu de ressources pour manger :

---

[227] *Ibid.*, XVII, 1, 3 : τὸ πλέον νομαδικῶς ζῶσι καὶ ἀπόρως διά τε τὴν λυπρότητα τῆς χώρας καὶ τὴν τῶν ἀέρων ἀσυμμετρίαν καὶ τὸν ἀφ' ἡμῶν ἐκτοπισμόν, τοῖς δ' Αἰγυπτίοις ἅπαντα τἀναντία συμβέβηκε· καὶ γὰρ πολιτικῶς καὶ ἡμέρως ἐξ ἀρχῆς ζῶσι καὶ ἐν γνωρίμοις ἵδρυνται τόποις ὥστε καὶ αἱ διατάξεις αὐτῶν μνημονεύονται καὶ ἐπαινοῦνταί γε, δοκοῦντες ἀξίως χρήσασθαι τῇ τῆς χώρας εὐδαιμονίᾳ, μερίσαντές τε εὖ καὶ ἐπιμεληθέντες.

[228] À plusieurs reprises, Strabon mentionne son expédition sur le Nil jusqu'aux frontières de l'Éthiopie, en compagnie du préfet Aelius Gallus. C'est sans doute à l'occasion de ce voyage qu'il a visité Héliopolis, Memphis, les pyramides, Arsinoé, et Thèbes, et qu'il s'est rendu jusqu'à Philae, possession conjointe des Égyptiens et des Éthiopiens. On se serait attendu à ce qu'il décrive les phénomènes d'acculturation résultant des contacts entre ces deux communautés. Rien de tel ne transparaît à la lecture du passage.

[229] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 3 : τοσοῦτον ὅσον τῇ ἐπιμελείᾳ νικᾶν τὴν φύσιν.

[230] En opérant cette comparaison, Strabon met en évidence la supériorité de l'Égypte, même s'il s'agit d'une Égypte d'un temps révolu, d'une Égypte idéalisée et en lien avec le passé des Grecs. À ce sujet, voir Jean YOYOTTE, « Préface », p. 36 ; Stéphane GOMPERTZ, « Voir l'Égypte hier et aujourd'hui », p. 230. Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, p. 150.

[231] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 1 ; XVII, 2, 3.

> Ils vivent de millet et d'orge, à partir desquels ils font aussi une boisson ; pour toute huile, ils ont du beurre et de la graisse d'animal. Ils n'ont pas non plus d'arbres avec des fruits, excepté un petit nombre de dattiers dans les jardins royaux. Quelques-uns, même, se nourrissent d'herbe, de tendres brindilles, de lotus, et de racine de roseau ; ils mangent aussi de la viande, du sang, du lait et du fromage.[232]

Ce passage signifie implicitement que les Éthiopiens, quand ils pratiquent l'agriculture, ne cultivent ni le blé, ni l'olive. Et d'ailleurs, comme les Ibères, ils remplacent l'huile par le beurre. Leurs coutumes alimentaires rappellent également celles des Scythes, qui se nourrissent des produits de leurs troupeaux tels que la viande, le lait et le fromage, à la différence que les Éthiopiens se repaissent de sang. Cet aliment n'est mentionné qu'à une seule autre reprise dans la *Géographie*, au sujet d'un autre peuple nomade : les Troglodytes d'Arabie. Strabon rapporte que :

> Les cuisiniers, qu'ils appellent impurs (ἀκάθαρτοι), ont plusieurs autres manières de préparer et cuire la viande, attendu que non seulement ils mangent la chair (κρεοφαγέω), mais aussi les os (ὀστοφαγέω) et la peau (δερματοφαγέω) qu'ils aiment mélanger avec du sang et du lait.[233]

Le sang est un ingrédient que l'on retrouve dans la cuisine grecque. On pense notamment à cet estomac farci de graisse et de sang offert à Ulysse pour avoir vaincu Iros, ou encore au brouet noir (μέλας ζωμός), qu'on estime être une sorte de bouillon de viande et de sang que mangeaient les Spartiates[234]. Il est difficile de savoir si l'analogie avec les Spartiates est volontaire ou non. Quoi qu'il en soit, Strabon se sert du régime alimentaire des Éthiopiens, qu'il compare implicitement à celui des Grecs et des Scythes, pour brosser le portrait d'un peuple plus primitif. Leur végétarisme en est un exemple puisqu'il ne s'agit ni d'un choix, ni d'une pratique religieuse, mais d'une nécessité au contraire de certains Scythes qui s'abstiennent par piété de manger de la

---

[232] *Ibid.*, XVII, 2, 2 : Ζῶσί τ' ἀπὸ κέγχρου καὶ κριθῆς, ἀφ' ὧν καὶ ποτὸν ποιοῦσιν· αὐτοῖς δ' ἔστιν ἔλαιον βούτυρον καὶ στέαρ. Οὐδ' ἀκρόδρυα ἔχουσι πλὴν φοινίκων ὀλίγων ἐν κήποις βασιλικοῖς. Ἔνιοι δὲ καὶ πόαν σιτοῦνται καὶ κλῶνας ἁπαλοὺς καὶ λωτὸν καὶ καλάμου ῥίζαν· κρέασι δὲ χρῶνται καὶ αἵματι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ.

[233] *Ibid.*, XVI, 4, 17 : εἶτ' ὀπτωμένων καὶ ἄλλως πολλαχῶς σκευαζομένων ὑπὸ τῶν μαγείρων, οὓς καλοῦσιν ἀκαθάρτους, ὥστε μὴ κρεοφαγεῖν μόνον ἀλλὰ καὶ ὀστοφαγεῖν καὶ δερματοφαγεῖν· χρῶνται δὲ καὶ τῷ αἵματι καὶ τῷ γάλακτι καταμίξαντες.

[234] HOMÈRE, *Odyssée* XVIII, 118-119 : Ἀντίνοος δ' ἄρα οἱ μεγάλην παρὰ γαστέρα θῆκεν, ἐμπλείην κνίσης τε καὶ αἵματος ; ou encore HOMÈRE, *Odyssée* XX, 26. Sur le brouet, voir Edmond SAGLIO, « Syssitia », pp. 1600-1601. Sur le sang dans l'alimentation grecque et romaine, voir Véronique MEHL, Lydie BODIOU, *L'antiquité écarlate : le sang des Anciens*.

chair animale[235]. Pour expliquer ce régime alimentaire particulier, Strabon évoque les préceptes de Pythagore que Zalmoxis aurait introduit auprès de son peuple[236].

Si les Éthiopiens partagent quelques-unes de leurs coutumes avec les Scythes, leurs caractéristiques physiques s'apparentent néanmoins à celles d'un autre peuple des confins, à savoir les Indiens. Comme le montrent abondamment les textes antiques, les similitudes entre l'Inde et l'Éthiopie, relatives à la flore, la faune, l'hydrographie, au climat et aux caractéristiques physiques des habitants, avaient contribué à leur assimilation dans la pensée géographique gréco-romaine[237]. Strabon, qui n'a visité ni l'Inde ni l'Éthiopie, et qui dépend par conséquent de ses sources, reprend à son compte cet amalgame[238]. Il note que les Indiens du nord ont le type égyptien tandis que « ceux du sud sont semblables d'apparence (de couleur de peau) aux Éthiopiens »[239], et que la couleur de la peau dépend du dessèchement de l'air dû à la chaleur du soleil. Le déterminisme géographique n'est cependant pas la seule explication à laquelle Strabon recourt puisque précise-t-il, « déjà dans le ventre, selon la prédisposition de la semence, les enfants deviennent comme leurs parents »[240].

La ressemblance entre Éthiopiens et Indiens ne s'arrête pas à cette caractéristique physique. Comme les autres peuples des confins, les Indiens oscillent entre sauvagerie, primitivisme et sagesse. Avant de s'attaquer à leurs coutumes, Strabon s'attarde sur deux peuples : les Cathéens et les Musicâniens, dont le territoire se situe pour les premiers aux alentours du fleuve Acésine, et forme pour les seconds la partie la plus méridionale de l'Inde[241]. Des Cathéens, Strabon retient le goût pour la parure qui contraste avec leur simplicité, et le fait que la future mariée doit donner son consentement. Le mariage est présenté comme un déplacement, voire une inversion, non seulement de la norme grecque, mais aussi de la norme indienne puisque, à en croire Strabon, « [les Indiens] épousent de nombreuses femmes achetées à leurs parents [et] les reçoivent en échange d'un couple de bœufs »[242]. Même s'il doute de sa vraisemblance et

---

[235] Le végétarisme par nécessité se retrouve également chez les peuples voisins du cercle arctique. Voir STRABON, *Géographie* IV, 5, 5.

[236] *Ibid.*, VII, 3, 5.

[237] Voir en particulier l'ouvrage de Pierre SCHNEIDER, *L'Éthiopie et l'Inde : interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C. – IVe siècle après J.-C.)*.

[238] STRABON, *Géographie* XV, 1, 13 ; XV, 1, 22 ; XV, 1, 25.

[239] *Ibid.*, XV, 1, 13 : οἱ μὲν μεσημβρινοὶ τοῖς Αἰθίοψίν εἰσιν ὅμοιοι κατὰ τὴν χροιάν.

[240] *Ibid.*, XV, 1, 24 : Ἐν δὲ τῇ γαστρὶ ἤδη κατὰ σπερματικὴν διάδοσιν τοιαῦτα γίνεται οἷα τὰ γεννῶντα.

[241] Respectivement *ibid.*, XV, 1, 21 et XV, 1, 30.

[242] *Ibid.*, XV, 1, 54 : Πολλὰς δὲ γαμοῦσιν ὠνητὰς παρὰ τῶν γονέων, λαμβάνουσί τε ἀντιδιδόντες ζεῦγος βοῶν.

de la cause qu'on lui attribue, Strabon rapporte également qu'une loi condamnait la femme à se brûler sur le bûcher de son mari, au prétexte qu'il est arrivé souvent que des femmes s'éprenant d'hommes plus jeunes tuent leur époux[243]. Quant aux Musicâniens, Strabon rapporte qu'ils sont les seuls parmi tous les peuples indiens à prendre leurs repas en public, à mettre en commun les produits de la chasse, à s'abstenir d'or et d'argent, à disposer de jeunes esclaves, et à se désintéresser de la science, si ce n'est de la médecine. Il note encore qu'ils ne font pas de procès, sauf en cas de meurtre ou de violence[244]. De plus, insiste Strabon, ils se comportent comme des Spartiates, à la différence qu'ils ne pratiquent pas l'art militaire sous prétexte qu'il conduit à la perversité. La longévité des Musicâniens, leurs coutumes proches de celles des Hellènes, le renoncement à l'art militaire et la quasi-absence de procès, toutes ces caractéristiques relèvent d'une sagesse supérieure. Il se pourrait que Strabon reprenne les descriptions de ses prédécesseurs pour mettre en avant, au début de sa chorographie de l'Inde comme il l'avait fait pour l'Ibérie, l'ambivalence de ce peuple.

Les philosophes indiens occupent une place particulière dans la description de Strabon et sont autant d'exemples de sagesse. Mégasthène constitue la source principale du géographe sur le sujet. Cependant, Strabon ne le suit pas aveuglément. Il remet notamment en question sa division entre philosophes des plaines qui adoreraient Héraclès et philosophes des montagnes qui voueraient un culte à Dionysos. Mégasthène veut pour preuve de l'origine indienne du culte de Dionysos, que les autochtones invoquent la présence de la vigne sauvage, du laurier, du myrte et du buis, dont pas un ne pousse selon eux au-delà de l'Euphrate[245]. Strabon réfute cette assertion et énonce au contraire que les pays au-delà de l'Euphrate, par exemple l'Arménie, la Mésopotamie, la Médie et la Perse, sont couverts de vignes et connus pour la qualité de leur vin[246]. Dans un second temps, Strabon s'intéresse aux Brahmanes (Βραχμᾶνες). Il rapporte, toujours d'après Mégasthène, qu'ils vivent en marge de la cité et qu'ils habitent les bois. Ils se nourrissent de manière frugale s'abstenant de manger de la chair animale, ce qui renvoie aux comportements des Scythes justes qui s'abstenaient par piété de manger de

[243] *Ibid.*, XV, 1, 30. Pour un aperçu du rite hindou de la crémation des veuves, le « sati » ou le « suttisme », de son histoire et de son actualité, voir Catherine WEINBERGER-THOMAS, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde.*

[244] STRABON, *Géographie* XV, 1, 34.

[245] *Ibid.*, XV, 1, 58.

[246] *Ibid.*

la chair animale, et peut également se référer aux préceptes des Pythagoriciens[247]. De plus, ils n'ont aucun commerce charnel et passent leur temps à écouter de doctes discussions. Leur sujet de prédilection est la mort qu'ils conçoivent comme étant la naissance à la vie réelle et heureuse. De plus, leurs conceptions géographiques sur le monde s'accordent avec celles des érudits grecs de leur temps puisqu'ils pensent notamment que le monde a un commencement et une fin, que la Terre est au centre de l'univers, et que le dieu qui a créé le monde peut circuler partout[248]. Leur seul tort est d'avoir, selon Mégasthène, mêlé le mythe à leurs doctrines, mais n'est-ce pas, ajoute-t-il, ce qu'a fait Platon quand il parle de l'immortalité de l'âme ou du jugement des Enfers[249]. Strabon mentionne encore d'autres philosophes, les Garmanes (Γαρμᾶνας[250]). Les plus réputés d'entre eux, les « Habitants-des-bois » (Ὑλόβιοι), correspondent régulièrement avec le roi et lui servent d'intermédiaires auprès de la divinité. Ils vivent, comme leur nom l'indique, dans les forêts ; leurs habits sont faits d'écorce d'arbre ; ils refusent l'agriculture ainsi que l'alimentation carnée et cuite, et ne se nourrissent que de feuilles et de fruits sauvages. Quelques-uns sont également accompagnés de femmes qui, comme eux, ont renoncé aux plaisirs de l'amour[251]. Même si ces caractéristiques paraissent plus primitives que celles des Brahmanes, Strabon montre qu'elles ne sont pas innées. Au contraire, elles résultent d'un choix. Comme le suggère Claire Muckensturm-Poulle, ce retour à l'état de nature ne transforme pas pour autant ces philosophes en sauvages. Fondamentalement, ils restent des sages qui ont préféré, comme certains philosophes grecs, se retirer de la vie de la cité[252]. Strabon oppose à ces

---

[247] Sur le régime alimentaire chez les Pythagoriciens, voir Marcel DETIENNE, « La cuisine de Pythagore », et les études de Constantinos MACRIS, notamment son article « Pythagoras ». Un autre peuple, non loin des confins septentrionaux, les Gètes suivent également les préceptes pythagoriciens. Dans leur cas, le côté sauvage se retrouve dans le fait que les femmes, par superstition, poussent les hommes à offrir trop de sacrifices. À ce sujet, voir STRABON, *Géographie* VII, 3, 4.

[248] *Ibid.*, XV, 1, 59.

[249] *Ibid.*

[250] Strabon utilise l'accusatif pluriel Γαρμᾶνας. Or, il est le seul à utiliser cette dénomination. PORPHYRE (*De l'abstinence* IV, 17) et CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Les Stromates* I, 15, 71) utilisent le terme de Σαρμᾶναι.

[251] STRABON, *Géographie* XV, 1, 60.

[252] Claire MUCKENSTURM-POULLE, « La sauvagerie dans l'Inde de Strabon : L'œil du géographe », p. 242. En guise de conclusion, STRABON (*Géographie* XV, 1, 70-71) rapporte que d'autres historiens, sans toutefois préciser lesquels, ont opposé aux Brahmanes les Pramnes qui se divisent en trois catégories : les montagnards, les gymnètes et les politiques. Strabon mentionne des philosophes qui vont nus (γυμνοὶ : *ibid.*, XV, 1, 63) mais on ne trouve pas le terme de gymnosophiste dans la *Géographie*. Voir Guillaume DUCŒUR, « Histoire d'une catégorie antique : le Gymnosophiste indien dans la littérature d'expression grecque », pp. 479-484. La confusion de Strabon peut s'expliquer par ces témoignages contradictoires qui l'empêchent d'établir une typologie précise des philosophes indiens. Par souci d'objectivité, les sources sur le sujet étant lacunaires et discordantes, il décide de toutes les mentionner.

philosophes dotés d'une extrême sagesse une catégorie d'individus qui n'ont presque plus traits humains tels que des hommes mesurant trois et cinq spithames (respectivement 65 cm et 1,10 m), dont certains ont à la place du nez deux orifices ; mais aussi des Énotocoetes, des hommes sauvages (ἄγριοι ἄνθρωποι), reconnaissables à leurs longues oreilles et à leur pied inversé ; des hommes, aux mœurs douces (Strabon les qualifie d'ἡμέροι), qui n'ont pas de bouche et sont par conséquent contraints de se nourrir uniquement du fumet des viandes cuites – ce qui les rapprocheraient des dieux – ainsi que du parfum des fruits ; des Ocypodes capables de distancer les chevaux les plus rapides ; et encore des Monommates qui n'avaient qu'un œil et des Amysctères qui mangeaient cru[253]. Pour décrire ce territoire encore méconnu à l'époque augustéenne, Strabon reprend à son compte les clichés qui existaient sur les populations indiennes. Il se base sur les ouvrages de Néarque, Aristobule, Onésicrite et Mégasthène, qui s'étaient rendus sur place. S'il critique la fiabilité de ses prédécesseurs, mettant en avant qu'ils étaient plus enclins à l'étonnement et au merveilleux qu'à la réalité, il décide néanmoins de consigner leurs informations. De plus, il se comporte comme eux, sollicitant lui aussi le « merveilleux » (θαῦμα) et le « fictionnel » (μυθῶδες)[254] pour décrire les habitudes des Indiens, et les présenter comme les plus sages d'entre les hommes, mais également d'en donner une image repoussante, au seuil de l'humanité, comme en témoignent les caractéristiques physiques de certains d'entre eux.

LES PEUPLES DES CONFINS ET LEUR RAPPORT AU DIVIN

Cette ambivalence chez les peuples des confins, entre sagesse et sauvagerie, se retrouve au niveau des pratiques religieuses[255]. Pour construire cette ambivalence, Strabon est tributaire de la tradition, mais il n'en introduit pas moins des données originales, notamment sur l'athéisme de certains peuples.

[253] *Cf.* Rudolf WITTKOWER, « Marvels of the East. A Study in the History of Monsters ».

[254] STRABON, *Géographie* XV, 1, 57.

[255] Le terme ἄγριος « sauvage » se rapporte plus précisément aux peuples des confins. Sur ce sujet, voir *infra*, « Le triangle grec, romain, barbare », pp. 157-160, part. le tableau 5 aux pages 157-158.

L'athéisme

Alors qu'il décrit les coutumes religieuses des Ibères, Strabon rapporte que :

> Certains affirment que les Callaïques sont athées (ἄθεοι), tandis que les Celtibères et leurs voisins du nord [célèbrent ou sacrifient à] un dieu sans nom (ἀνώνυμος), devant leurs portes, la nuit lors de la pleine lune, et ils dansent avec toute leur maisonnée et participent à une célébration nocturne.[256]

Strabon est le seul auteur (dont nous disposons) qui mentionne ces coutumes particulières des Callaïques et des Celtibères ; à savoir l'athéisme d'un côté, l'adoration d'un dieu sans nom de l'autre[257]. Or l'athéisme, du point de vue des Grecs, relève en premier lieu des hommes qui ont publiquement renié les dieux de la cité, ou douté de leur existence, ou qui refusent leur anthropomorphisme[258]. Il s'attache parfois aussi à l'image d'un peuple menaçant, agressif à l'égard des dieux des autres[259]. Mais il renvoie également à une humanité primitive, qui ignorait encore l'existence des dieux, et dont les barbares fournissent autant de « traces ». Ce serait donc encore une fois le caractère primitif et sauvage de certains Ibères que viendrait marquer l'athéisme des Callaïques. Quant aux Celtibères, le fait de ne pas nommer les dieux renvoie dans l'imaginaire grec à une sagesse primitive, notamment celle des Pélasges dont Hérodote rapporte qu'ils offraient des sacrifices en invoquant les dieux sans désigner aucun d'entre eux par un

---

[256] STRABON, *Géographie* III, 4, 16 : Ἔνιοι δὲ τοὺς Καλλαϊκοὺς ἀθέους φασί, τοὺς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοὺς προσβόρρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ <θύειν> ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν.

[257] Si DIODORE (*Bibliothèque historique* V, 33) mentionne bel et bien cette coutume ibère qui consiste à se laver le corps avec de l'urine, il ne dit rien quant aux pratiques particulières des Callaïques (dont il ne mentionne même pas le nom) et des Celtibères. Afin de voir si d'autres auteurs mentionnaient ces peuples et leurs coutumes, j'ai effectué une recherche croisée, dans le TLG, des termes (et de leurs dérivés) « Καλλαϊκοί » et « ἄθεος » ainsi que des termes « Κελτίβηρες » et « ἀνώνυμος θεός ». Cette recherche n'a rien donné.

[258] *Cf.* Philippe BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, p. 36 ; Jan N. BREMMER, « Atheism in Antiquity », p. 11 ; Philippe BORGEAUD, « Religions de Grèce et de Rome : entre pensée de l'incertitude et respect des règles », p. 112. Il est difficile de donner un sens univoque au terme ἄθεος comme en témoignent les derniers ouvrages parus sur le sujet : Stephan BULLIVANT, *The Oxford Handbook of Atheism* ; Tim WHITMARSH, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World* ; ainsi que le chapitre conclusif de Marek WINIARCZYK, *Diagoras of Melos : A Contribution to the History of Ancient Atheism*, pp. 127-131.

[259] *Cf.* Francisco MARCO SIMÓN, « Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula » ; ID., « Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View », pp. 291-292.

qualificatif ou par un nom personnel[260]. Dans cette perspective, l'opposition entre des Callaïques athées et des Celtibères adorant un dieu anonyme permettrait de dessiner un contraste très fort entre une certaine sauvagerie qui consiste à nier l'existence des dieux et une forme de sagesse.

Il existe, dans la *Géographie*, un autre peuple qui est qualifié d'« athée » (ἄθεος). Il s'agit des Éthiopiens au sujet desquels Strabon relate qu'

> ils ont l'habitude d'honorer un dieu immortel (ἀθάνατος) – qui est la cause (αἴτιος) de tout – et en un dieu mortel, sans nom (ἀνώνυμος) et non manifeste (σαφής) (…). Certains parmi ceux qui vivent près de la zone torride sont même considérés comme des athées (ἄθεοι) parce que, dit-on, ils haïssent (ἐχθαίρω) le soleil et l'insultent quand ils le voient se lever sous prétexte qu'il les brûle et les attaque, au point qu'ils trouvent refuge dans des marécages.[261]

Ce rapprochement entre des Éthiopiens adorant un dieu sans nom et d'autres qui passent pour des athées n'est pas sans rappeler le dispositif mis en place pour définir, aux portes de l'occident, les pratiques des deux tribus ibères. Strabon utilise le même procédé, à ceci près que la sagesse et la sauvagerie qui caractérisent les peuplades éthiopiennes semblent poussées à leur paroxysme. En effet, d'un côté, certains des Éthiopiens adorent, comme les Celtibères, un dieu sans nom, mais semblent encore plus sages puisqu'ils vénèrent également un dieu immortel, principe de toutes choses, qui rappelle le dieu des stoïciens. De l'autre, les Éthiopiens qui vivent plus au sud sont athées, comme les Callaïques. Seulement, pour accentuer leur violence, Strabon précise cette fois en quoi consiste leur athéisme : ils sont agressifs envers un principe divin puisqu'ils haïssent et insultent le soleil. Si l'on compare ces deux textes, force est de constater qu'il y a une gradation à la fois de la sagesse et de la sauvagerie des Éthiopiens qu'il est possible d'expliquer si l'on prend en compte le but de la *Géographie*. Comme on l'a déjà évoqué, l'un des objectifs de Strabon est de décrire l'œcoumène afin d'aider les

---

[260] HÉRODOTE, *Histoires* II, 52. Au sujet de la signification d'ὀνόματα, voir Claude CALAME, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? », p. 268. Même si le contexte est différent, il se pourrait que les dieux sans nom renvoient également dans l'imaginaire grec aux Cabires dont les noms étaient tenus secret. Sur le sujet, *cf.* Paolo SCARPI, « Des Grands dieux aux dieux sans nom : autour de l'altérité des dieux de Samothrace ».

[261] STRABON, *Géographie* XVII, 2, 3 : Θεὸν δὲ νομίζουσι τὸν μὲν ἀθάνατον – τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἴτιον τῶν πάντων – τὸν δὲ θνητὸν ἀνώνυμόν τινα καὶ οὐ σαφῆ (…). Τῶν δὲ πρὸς τῇ διακεκαυμένῃ τινὲς καὶ ἄθεοι νομίζονται, οὕς γε καὶ τὸν ἥλιόν φασιν ἐχθαίρειν καὶ κακῶς λέγειν ἐπειδὰν προσίδωσιν ἀνίσχοντα, ὡς καίοντα καὶ πολεμοῦντα αὐτοῖς, καταφεύγειν τε εἰς τὰ ἕλη.

dignitaires romains dans leurs conquêtes[262]. Dans son introduction, il relève que seules les parties connues du monde habité doivent être décrites et qu'il n'y a aucun avantage à connaître les peuples éloignés[263]. Dans cette perspective, il ne sert à rien de conquérir en premier lieu des territoires de peuples extrêmement sages (à l'instar de certaines tribus indiennes et éthiopiennes), parce qu'ils ne seront à l'origine d'aucun trouble. De même, les Romains ne pouvaient tirer profit de peuples aussi sauvages que certains des Scythes, des Éthiopiens ou des Indiens.

Le sacrifice humain

Pour définir ces peuples, Strabon s'intéresse à leurs pratiques alimentaires et sacrificielles. En reprenant comme point de départ l'exemple ibère, on constate que les Lusitaniens offrent à leurs dieux des sacrifices (ils sont θυτικοί). Ces sacrifices peuvent être humains, avec comme victimes des prisonniers sur lesquels ils procèdent à des consultations de viscères (σπλαγχνεύω). Or, ce traitement est également pratiqué par les Cimbres qui habitent aux confins de la Germanie septentrionale. Leurs prêtresses armées d'un glaive allaient à la rencontre des prisonniers qu'on ramenait du champ de bataille. Après les avoir couronnés, elles les conduisaient vers un cratère de bronze, au-dessus duquel elles les égorgeaient.

> De la manière dont le sang jaillissait dans le bassin, elles tiraient des présages. D'autres ouvraient le corps, examinaient les viscères (σπλαγχνεύω) et annonçaient la victoire pour leur camp.[264]

Pour définir l'acte pratiqué par les Lusitaniens et les Cimbres, Strabon emploie le verbe σπλαγχνεύω. Ce terme peut se comprendre comme « manger des viscères » ou « faire

---

[262] Voir *supra*, « Une affaire de politique », pp. 80-82 et « Le public visé », pp. 82-85.

[263] STRABON, *Géographie* II, 5, 8. Notons que les Ibères occupent une place particulière parce que leur territoire est sous domination romaine à l'époque de Strabon. Celui-ci souligne en une autre occasion, lors de sa description des Bretons, qu'il n'y a aucun avantage à soumettre les peuples éloignés. En IV, 5, 2-3. Strabon ajoute comme argument que le montant du tribut que l'on pourrait tirer des Bretons n'excéderait probablement pas les frais d'entretien des troupes mises en faction pour éviter d'éventuelles insurrections. En XVII, 1, 53, Strabon rapporte que les Éthiopiens s'étaient révoltés contre le pouvoir romain. Après plusieurs soulèvements, Auguste avait finalement décidé de les exonérer des taxes auxquelles ils avaient été assujettis.

[264] *Ibid.*, VII, 2, 3 : ἐκ δὲ τοῦ προχεομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα μαντείαν τινὰ ἐποιοῦντο, ἄλλαι δὲ διασχίσασαι ἐσπλάγχνευον ἀναφθεγγόμεναι νίκην τοῖς οἰκείοις.

des prédictions à partir des viscères ». Or, c'est le deuxième sens que retient à juste titre François Lasserre, notamment en raison du fait que les viscères ne sont pas « séparés » du reste du corps lors des sacrifices lusitaniens. Si Strabon n'utilise ici aucun substantif ou verbe relatif au sacrifice, le contexte est néanmoins sacrificiel : la victime est couronnée avant d'être égorgée au-dessus d'un bassin.

La catégorie de « sacrifice humain » est complexe[265]. En outre, sa définition même pose problème : doit-on inclure dans cette catégorie les exécutions capitales et les rites d'expiation ou doit-on circonscrire le sacrifice humain aux mises à mort que l'on offre à une puissance supranaturelle (divine ou héroïque)[266] ? La question se pose également de savoir si la victime humaine est consommée par les dieux (sous la forme de fumée) ou par les hommes ? Cette catégorie nourrie de fantasmes, que l'on projette parfois sur l'autre, est souvent éludée quand elle touche à notre culture. Ce fut le cas pour les Grecs que l'on pensait incapables, au nom d'une certaine idée de la civilisation d'exécuter de telles pratiques, et cela l'est encore pour les Gaulois et les Celtes. Quelques archéologues français ne sont pas convaincus que ces peuples aient pratiqué des sacrifices humains. Ils estiment que les marques retrouvées sur les ossements pourraient avoir été administrées par des bourreaux lors d'exécutions capitales[267]. Le motif du sacrifice humain constitue néanmoins une catégorie discursive qui permet de penser l'autre. C'est le cas chez César, Diodore et Tacite qui font de ces décapitations, trophées et sacrifices humains un topique ethnographique propre aux Celtes alors même qu'aucun de ces auteurs n'a vu ce genre de pratiques[268].

Du côté des Grecs et des Romains, on constate que les sources fourmillent de récits qui mettent en scène des mises à mort ritualisées (auxquelles sont parfois associés des actes anthropophages) qui renvoient à des temps anciens, voire mythiques. On pense à des mythes tels que ceux de Cronos / Saturne, Tantale, Thyeste, Lycaon ; ou qui

---

[265] Sur le sacrifice humain, voir notamment Walter BURKERT, *Homo necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne* ; Dennis D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece* ; Pierre BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* ; Stella GEORGEOUDI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques » ; Agnès A. NAGY, *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité* ; Pierre BONNECHERE, Renaud GAGNÉ (éds.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations / Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations* ; Agnès A. NAGY, Francesca PRESCENDI (dirs.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons* ; Stella GEORGEOUDI, « Le sacrifice humain dans tous ses états ».

[266] Stella GEORGEOUDI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », p. 64.

[267] Voir notamment Christian GOUDINEAU, « Panorama : "les Gaulois n'étaient pas des barbares" », p. 72 ; ID., « Les Gaulois ont-ils représenté leurs dieux ? Le problème de la statuaire protohistorique », p. 197 ; Jean-Louis BRUNAUX, *Les Gaulois*, pp. 181-182.

[268] CÉSAR, *Guerre des Gaules* VI, 16-18 ; DIODORE, *Bibliothèque historique* V, 29-32 ; TACITE, *Annales* XIV, 30.

caractérisent des peuples considérés comme barbares par les Grecs, à savoir les Scythes, les Taures, les Cimbres, les Celtes, ou encore les Gaulois. Dans le discours grec, le « sacrifice humain » est relégué à un temps révolu ou rejeté du côté de l'altérité. Se pose alors la question de la réalité ? Les sacrifices humains tiennent une grande place dans les mythes et les réflexions que les Grecs et Romains portaient sur leur religion. Même si les preuves archéologiques sont peu nombreuses (et contestées par certains chercheurs), il convient, par principe de précaution, de laisser le débat ouvert[269].

Le 10 août 2016, le Ministère de la Culture de la Grèce annonce qu'une équipe de chercheurs américains et grecs a découvert au Mont Lycée les ossements, vieux de 3'000 ans, d'un adolescent.

Ill. 11 : Exhumation d'un corps humain au Mont Lycée. © Hellenic Ministry of Culture, Education and Religious Affairs.

Du fait que le Mont Lycée est associé dans la littérature antique au sacrifice humain (au travers du mythe de Lycaon), que les ossements ont été trouvés à proximité d'un autel sacrificiel, et que le squelette semble avoir été soumis à un rituel spécifique puisque le corps a été déposé entre deux lignes de pierres et le haut de son crâne sectionné, le débat autour du sacrifice humain s'est ravivé[270]. Certains chercheurs estiment que le lieu où a été retrouvé le squelette et le traitement subi corroborent l'existence de sacrifices

[269] Madeleine JOST « Les sacrifices humains ont-ils existé ? », p. 14 ; Stella GEORGEOUDI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », p. 63.

[270] Voir notamment *The Guardian*, *s.v.* « Skeletal remains "confirm ancient Greeks engaged in human sacrifice" », paru le du 10 août 2016. *Cf.* : [https://www.theguardian.com/science/2016/aug/10/skeletal-remains-confirm-ancient-greeks-engaged-in-human-sacrifice] (consulté le 20 décembre 2017).

humains, tandis que d'autres trouvent prématuré d'arriver à une telle conclusion à partir d'un seul exemple, d'autant plus qu'à ce jour seulement 10% du site a été exploré[271].

Pour désigner ce type de pratique, les auteurs anciens emploient généralement la même terminologie que celle utilisée pour les sacrifices animaux : les termes appartiennent au champ lexical du σφάγιον et de la θυσία [272]. Mais revenons à la *Géographie*. Strabon ne remet pas en question l'existence des sacrifices humains. Il mentionne d'ailleurs quelques cas d'immolations d'êtres humains qui font explicitement référence à des sacrifices (*cf.* le tableau ci-dessous).

Lusitanie	
III, 3, 7 : τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους· ποιοῦσι δὲ καὶ ἑκατόμβας ἑκάστου γένους Ἑλληνικῶς.	[Les Lusitaniens] sacrifient à Arès un bouc, des prisonniers de guerre et des chevaux. Ils font des hécatombes de chaque espèce à la manière grecque.
Gaule	
IV, 4, 5 : Ἄνθρωπον γὰρ κατεσπεισμένον παίσαντες εἰς νῶτον μαχαίρᾳ ἐμαντεύοντο ἐκ τοῦ σφαδασμοῦ. Ἔθυον δὲ οὐκ ἄνευ δρυϊδῶν. Καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἴδη λέγεται· καὶ γὰρ κατετόξευόν τινας καὶ ἀνεσταύρουν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων, ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους, ὡλοκαύτουν.	Après avoir frappé dans le dos un homme qu'ils avaient consacré, ils prédisaient l'avenir à partir de ses convulsions. Ils ne sacrifiaient jamais sans druide. On mentionne d'autres formes de sacrifices humains : ils abattaient à coup de flèches certaines victimes, ou les crucifiaient dans les temples, ou après avoir construit un colosse de paille et de bois et jeté dedans des bestiaux, des animaux sauvages de tout genre et des hommes, ils le brûlaient entièrement.
Scythie	
VII, 3, 6 : Ἄπλουν γὰρ εἶναι τότε τὴν θάλατταν ταύτην καὶ καλεῖσθαι Ἄξενον διὰ τὸ δυσχείμερον καὶ τὴν ἀγριότητα τῶν περιοικούντων ἐθνῶν καὶ μάλιστα τῶν Σκυθικῶν, ξενοθυτούντων καὶ σαρκοφαγούντων καὶ τοῖς κρανίοις ἐκπώμασι χρωμένων.	La mer n'était à l'époque [d'Homère] pas navigable et on l'appelle Axine [inhospitalière] à cause des tempêtes et de la cruauté des peuples riverains, en particulier les Scythes qui sacrifient des étrangers, mangent leur chair et se servent de leurs crânes comme de coupes.

[271] Pierre Bonnechere et Jan N. Bremmer évitent de tirer des conclusions de ce seul exemple alors que l'archéologue David Gilman Romano, qui a participé aux fouilles, pense qu'il s'agit des restes d'un sacrifice humain. Sur ce sujet, voir les articles : « Les Grecs adeptes du sacrifice humain » paru dans *Sciences et Avenir* (disponible en ligne : [https://www.sciencesetavenir.fr/archeo-paleo/anthropologie/une-sepulture-decouverte-dans-un-sanctuaire-dedie-a-zeus-relance-le-debat-sur-la-pratique-du-sacrifice-humain-chez-les-grecs-dans-l-antiquite_107262], consulté le 19 janvier 2018) ; « Did the Ancient Greeks Engage in Human Sacrifice ? », disponible en ligne : [https://www.smithsonianmag.com] (consulté le 19 janvier 2018) ; et « A view from the Birth Place of Zeus », paru dans la revue *Archeology* (janvier-février 2018), disponible en ligne à partir du site : [http://lykaionexcavation.org] (consulté le 25 janvier 2018).

[272] Agnès A. NAGY, Francesca PRESCENDI, « Introduction », p. 8.

VII, 3, 7 : μηδὲ τῆς περὶ τοὺς ξένους ὠμότητος αὐτῶν, καταθυόντων καὶ σαρκοφαγούντων καὶ τοῖς κρανίοις ἐκπώμασι χρωμένων.	[Homère n'a rien dit] de leur cruauté envers les étrangers qu'ils abattent lors des sacrifices, et dont ils mangent la chair et se servent des crânes comme de coupes.
Albanie	
XI, 4, 7 : ὃς δ' ἂν αὐτῶν ἐπὶ πλέον κατάσχετος γενόμενος πλανᾶται κατὰ τὰς ὕλας μόνος, τοῦτον συλλαβὼν ὁ ἱερεὺς ἁλύσει δήσας ἱερᾷ τρέφει πολυτελῶς τὸν ἐνιαυτὸν ἐκεῖνον, ἔπειτα προαχθεὶς εἰς τὴν θυσίαν τῆς θεοῦ, σὺν ἄλλοις ἱερείοις θύεται μυρισθείς. Τῆς δὲ θυσίας ὁ τρόπος οὗτος·ἔχων τις ἱερὰν λόγχην ᾗπέρ ἐστι νόμος ἀνθρωποθυτεῖν, παρελθὼν ἐκ τοῦ πλήθους παίει διὰ τῆς πλευρᾶς εἰς τὴν καρδίαν, οὐκ ἄπειρος τοιούτου· πεσόντος δὲ σημειοῦνται μαντεῖά τινα ἐκ τοῦ πτώματος καὶ εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνουσι.	Si l'un [des hiérodules] sous l'emprise d'une possession plus complète commence à errer seul dans les bois, le prêtre, après l'avoir capturé et attaché avec une chaîne sacrée, le nourrit richement durant l'année. Puis, après l'avoir conduit au sacrifice en l'honneur de la déesse, on l'immole avec les autres victimes qui ont été ointes. Le sacrifice se déroule de la sorte : le porteur de la lance sacrée que la coutume réserve aux sacrifices humains sort de la foule et frappe la victime par le côté jusqu'au cœur, après avoir appris à le faire. Quand l'homme tombe, on tire de sa chute des présages qu'on proclame en public.
Grèce	
X, 2, 9 : Ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶνἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν αἰ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἅλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν τῶν ὅρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα.	Il était d'usage chez les Leucadiens, chaque année, lors d'un sacrifice à Apollon, de précipiter depuis le poste d'observatoire [de Leucade] un des coupables en guise de victime apotropaïque. On lui attachait des plumes d'oiseaux de toutes sortes et des oiseaux qui, déployant leurs ailes, pouvaient soulager sa chute tandis qu'en bas, disposés en cercle, beaucoup étaient prêts à le recevoir dans des barques, et si possible le secourir et l'emmener hors des frontières.

Tableau 4 : Cas d'immolations d'êtres humains.

On constate que Strabon emploie exclusivement des mots appartenant au champ lexical de la θυσία, en l'occurrence :

- θύω « sacrifier » et καταθύω « abattre lors d'un sacrifice », auquel il adjoint parfois, pour préciser la nature du sacrifice, les vocables « homme » (ἄνθρωπος), « prisonnier » (αἰχμάλωτος), ou « étranger » (ξένος) ;
- ainsi que ἀνθρωποθυτέω et ἀνθρωποθυσία qui font référence aux « sacrifices humains » ;
- et ξενοθυτέω qui signifie « sacrifier un étranger ».

Les termes relatifs au σφάγιον – peu usités dans la *Géographie* – n'appartiennent généralement pas à la sphère religieuse, et se rapportent, pour la plupart, à des

assassinats. Deux occurrences sur les quatorze que l'on dénombre se réfère explicitement à un sacrifice, mais il s'agit d'un sacrifice animal[273].

Strabon ne s'intéresse pas aux mythes étiologiques ou « évolutionnistes », qui relèguent le sacrifice humain aux premiers temps d'une humanité tâtonnante. Dans la *Géographie*, le sacrifice humain est présenté sans théorisation.

On s'interrogera en premier lieu sur la place qu'occupe, dans le discours de Strabon, le rituel pratiqué au promontoire de Leucade. Selon Ménandre, la poétesse Sappho, lasse d'un amour impossible, aurait été la première à s'élancer du haut du rocher mettant ainsi un terme à ses souffrances. Le texte de Strabon, qui conserve le fragment de Ménandre, est l'une des rares sources sur le rituel qui se déroulait en ces lieux. Rien, cependant, n'indique que le géographe l'ait vu de ses propres yeux[274]. C'est pourquoi, dans cette perspective, nous ne chercherons pas à mettre en évidence l'historicité de cette pratique, mais tenterons de l'appréhender dans le discours de Strabon. Celui-ci rapporte que l'élément essentiel du rite consiste en la précipitation – subie ou volontaire – d'un condamné du haut d'un rocher et son expulsion hors de la ville[275]. Ces gestes se déroulent lors d'une θυσία célébrée annuellement en l'honneur d'Apollon[276]. Mais, pour autant, Strabon considère-t-il le condamné comme une victime humaine que l'on offre en sacrifice aux dieux ? Pour tenter de répondre à cette question, il faut comparer cet extrait avec les autres mentions de sacrifices humains que l'on relève dans la *Géographie*. On remarquera que Strabon n'utilise pas le verbe ἀνθρωποθυτέω ou ξενοθυτέω pour qualifier le sort du condamné. Il est vrai qu'il n'emploie pas non plus ces verbes lorsqu'il décrit le sacrifice des Lusitaniens. Mais, dans ce cas, les prisonniers sont manifestement assimilés aux victimes sacrificielles que l'on offre à Arès, et elles le sont au même titre que les animaux qui les

[273] STRABON, *Géographie* V, 4, 12 : καὶ τὸν ταῦρον ἐσφαγίασαν τῷ Ἄρει et XV, 3, 14 : βόθρον ὀρύξαντες εἰς τοῦτον σφαγιάζονται. En *ibid.*, XI, 11, 8, Strabon rapporte que les Derbices égorgeaient leurs vieillards, mais rien n'indique qu'il s'agisse d'un sacrifice.

[274] Selon Dennis D. HUGHES (*Human Sacrifice in Ancient Greece*, p. 160), la source de Strabon serait Démétrios de Scepsis.

[275] Le rituel de Leucade est souvent étudié dans le cadre des φαρμακοί. À ce sujet, voir notamment Dennis D. HUGHES *Human Sacrifice in Ancient Greece*, pp. 160-162 et Pierre BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, part. le chapitre « Retour sur quelques cas de sacrifice humain », pp. 279-308.

[276] À cela s'ajoute que Strabon emploie le verbe ῥίπτειν « précipiter, jeter » dont Renée KOCH PIETTRE, (« Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », pp. 81-82) a montré qu'il pouvait faire référence à un contexte sacrificiel.

accompagnent[277]. Rien, donc, ne permet d'affirmer que Strabon considérait le rituel de Leucade comme un sacrifice humain.

Dans le cas des Gaulois, la *Géographie* constitue une source précieuse, puisque Strabon décrit des cas de « sacrifices humains ». Pour sa chorographie du pays, il se base sur le témoignage de Posidonios qui s'était rendu en Gaule. Après avoir décrit la géographie du pays, il s'intéresse aux coutumes des habitants, dont certaines signalent leur barbarie. Par exemple, l'usage qu'ils partagent avec leurs voisins du nord, qui consiste à arracher les têtes de leurs ennemis sur le champ de bataille et à les rapporter chez eux pour les clouer devant leurs portes[278]. Il énumère ensuite les pratiques sacrificielles et divinatoires des Gaulois, à savoir le fait de frapper un homme consacré et de prédire l'avenir à partir de ses convulsions, de transpercer des hommes de flèches, de les crucifier dans les temples ou encore de brûler un énorme colosse de paille dans lequel étaient enfermés des animaux de toutes sortes et des hommes. On trouve cette image du mannequin géant, rempli d'hommes et auquel on met le feu, dans la *Guerre des Gaules* de Jules César[279], qui s'inspire lui aussi de Posidonios. On ne sait pourtant si Posidonios a vu les sacrifices qu'il décrit ou s'il les tient d'une source ancienne[280]. De nombreux ossements humains ont été découverts lors des fouilles de sites gaulois, soit entassés les uns sur les autres dans une fosse comme à Ribemont-sur-Ancre, soit enterrés individuellement dans une position « assise » comme par exemple à Acy-Romance ou encore à Genève[281]. Dans le cas du sanctuaire d'Acy-Romance, dix-neuf squelettes en position assise ont été excavés non loin de bâtiments que la plupart des archéologues identifient comme étant des temples[282].

---

[277] STRABON, *Géographie* III, 3, 7 (*cf.* le tableau 4). Se référer également à la construction de la phrase puisque le terme « prisonniers » est inséré au milieu de l'énumération des victimes sacrificielles.

[278] *Ibid.*, IV, 4, 5. Strabon précise que Posidonios s'était accoutumé à supporter ce spectacle.

[279] CÉSAR, *Guerre des Gaules* VI, 16. Voir Gilbert KAENEL, « Gaulois et sacrifices humains : des textes antiques aux observations archéologiques », pp. 111-113. Il est possible que le frontispice du *Léviathan* de Hobbes ait inspiré l'imagerie du mannequin en osier (*Wicker man*) qui connut une grande notoriété aux XVIIIe et XIXe siècles. Sur le sujet, *cf.* Horst BREDEKAMP, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes : le Léviathan, archétype de l'État moderne*, pp. 133-134.

[280] Jean-Louis BRUNAUX *et al.*, « Ribemont-sur Ancre (somme). Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses », p. 207.

[281] *Ibid.*

[282] Bernard LAMBOT, Patrice MÉNIEL, « Le centre communautaire et cultuel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional », p. 84.

Ill. 12 a et b : Squelettes d'homme enterrés en position assise à Acy-Romance (tombe 3306 ; à gauche) et à Genève (à droite ; ©Musée d'Art et d'Histoire).

Strabon n'a vu aucun des sacrifices humains qu'il mentionne. En insérant, dans sa description des Gaulois, l'affirmation selon laquelle

> les Romains leur firent abandonner cette coutume [qui consistait à clouer les têtes de prisonniers à leurs portes] ainsi que leurs pratiques sacrificielles et divinatoires, contraires (ὑπεναντίοι) à nos usages (παρ' ἡμῖν).[283]

Strabon creuse l'écart entre les mœurs gauloises – dont le « sacrifice humain » (ἀνθρωποθυσία) fait partie – et celles des Grecs et des Romains (comme le montre l'usage du pronom à la première personne du pluriel)[284]. Mais en rappelant que les Romains ont réussi à leur faire abandonner leurs coutumes les plus barbares, il veut montrer d'une part que les Romains ont su civiliser les barbares et, d'autre part, que les habitants de la Gaule ne sont plus des sauvages et peuvent dès lors être intégrés à l'empire romain. De plus, comme leurs voisins des confins occidentaux et septentrionaux, les Gaulois possèdent une forme de sagesse[285]. La conception que leurs druides ont du monde est en effet proche de celle des stoïciens. Les druides, que Strabon

[283] STRABON, *Géographie* IV, 4, 5 : Καὶ τούτων δ' ἔπαυσαν αὐτοὺς Ῥωμαῖοι καὶ τῶν κατὰ τὰς θυσίας καὶ μαντείας ὑπεναντίων τοῖς παρ' ἡμῖν νομίμοις.

[284] Par contre, Strabon ne souffle mot de la mesure qu'aurait prise Auguste, si l'on en croit Suétone, interdisant aux citoyens romains de pratiquer les rites des druides. *Cf.* SUÉTONE, *Vie de Claude* XXV, 13. À ce sujet, voir Monique CLAVEL-LÉVÊQUE, « Les Gaules et les Gaulois : pour une analyse du fonctionnement de la *Géographie* de Strabon », p. 90 ; Agnès A. NAGY, Francesca PRESCENDI, « Introduction », p. 12.

[285] Arnaldo MOMIGLIANO, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, particulièrement le chapitre consacré aux Gaulois, pp. 63-85.

qualifie de philosophes et d'hommes « extrêmement justes » (δικαιότατοι)[286], disent à l'instar d'autres peuples barbares que « les âmes et le monde sont incorruptibles, mais [qu']un jour le feu et l'eau prévaudront »[287]. L'importance du feu et la conception cyclique du temps permettant le renouveau du monde font tacitement écho, car Strabon ne le mentionne pas, à la doctrine des stoïciens[288].

Le sacrifice humain se retrouve chez d'autres peuples. Ainsi, les « Albanoi » que Strabon localise au nord-ouest de la mer Caspienne (en actuelle Russie), non loin des confins septentrionaux du monde habité, ont recours à ce genre de pratique.

Ill. 13 : La localisation de l'Albanie d'après Strabon.

Strabon rapporte que si l'un des hiérodules se trouve sous l'emprise d'un transport divin plus complet (πλέον) et qu'il erre dans les bois, le prêtre peut le capturer et, après l'avoir nourri durant l'année en cours, le conduire au sacrifice en l'honneur de la Lune. En insistant sur la forme de la possession – qualifiée de plus complète (sous-entendu que les possessions des autres esclaves) –, Strabon semble indiquer que la déesse choisit la victime qu'elle souhaite recevoir en sacrifice[289]. L'esclave est alors sacrifié avec d'autres victimes dont on ne sait si elles sont humaines ou animales. Les sacrifices humains des « Albanoi », comme ceux d'ailleurs des Cimbres, des Gaulois et des Lusitaniens, sont pratiqués dans un contexte divinatoire[290]. La chute de l'homme, le jaillissement de son sang lors de l'égorgement, ou les convulsions de son corps lors de la mise à mort sont autant de présages. Quant à la victime humaine, même si Strabon rapporte qu'elle était nourrie richement (faut-il comprendre qu'elle était engraissée ?),

[286] STRABON, *Géographie* IV, 4, 4.

[287] *Ibid.* : Ἀφθάρτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι καὶ [οἱ] ἄλλοι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον, ἐπικρατήσειν δέ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ.

[288] Notamment DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes* VII, 156. Sur le sujet, *cf.* Jean-Baptiste GOURINAT, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne ».

[289] Francesca PRESCENDI, *Rois éphémères. Enquête sur le sacrifice humain*, p. 136.

[290] Même si Strabon ne le mentionne pas, notons qu'en Grèce, le sacrifice humain peut être associé à Apollon (en particulier l'Apollon de Delphes). Sur le sujet, voir Stella GEORGOUDI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », pp. 69-70.

rien ne permet cependant d'affirmer qu'elle servait de nourriture aux hommes, ni même aux dieux.

Plusieurs peuples dans la *Géographie* sont qualifiés d'anthropophages. C'est le cas notamment des habitants des confins septentrionaux du monde, sur l'île d'Ierné, qui mangent le corps de leurs pères. Strabon emploie également un deuxième terme pour les qualifier. Cependant, les manuscrits ne s'accordent pas entre eux. On trouve parfois le terme de πολυφάγοι qui désigne « ceux qui mangent excessivement » ou l'hapax ποηφάγοι que l'on pourrait traduire par « herbivore »[291]. Dans les deux cas, le régime alimentaire des habitants d'Ierné est perçu comme opposé à celui des Grecs. Strabon relate aussi que les hommes s'accouplent à n'importe quelle femme et pratiquent même l'inceste. Il précise toutefois que sa source ne mérite pas créance – il s'agit sûrement de Pythéas –, sauf en ce qui concerne l'anthropophagie. Pour preuve, il rappelle que les Scythes s'y adonnent, mais aussi qu'« en cas de nécessité, lors de sièges, les Celtes, les Ibères et maints autres peuples ont été contraints de le faire »[292]. L'anthropophagie par nécessité est un topique de la littérature antique dont Strabon se fait également le témoin[293]. Le géographe rapporte également que les habitants du Caucase – qui rappelons-le fut longtemps considéré comme la limite orientale du monde connu[294] –, plus particulièrement les Derbices, égorgeaient (σφάζω) les hommes qui avaient dépassé les soixante-dix ans. Il ajoute que leur chair était consommée (ἀναλίσκω) par leurs proches parents[295]. Rien n'indique cependant que le contexte dans lequel cette coutume se déroule est sacrificiel. Il existe néanmoins un peuple, dans la *Géographie*, qui semble lier anthropophagie et sacrifice humain. Il s'agit des Scythes qui « sacrifient des étrangers » (ξενοθυτέω) dont la chair constitue leur repas et leurs crânes servent de

---

[291] STRABON, *Géographie* IV, 5, 4 (c'est notamment le terme que retient François Lasserre).

[292] *Ibid.* : καὶ ἐν ἀνάγκαις πολιορκητικαῖς καὶ Κελτοὶ καὶ Ἴβηρες καὶ ἄλλοι πλείους ποιῆσαι τοῦτο.

[293] Voir notamment VALÈRE MAXIME, *Faits et paroles mémorables* VII, 6 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *La Guerre des Juifs*, VI, 199-219. Sur le sujet, se rapporter à l'ouvrage d'Agnès A. NAGY, *Qui a peur du cannibale ?: Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, part. pp. 153-155 et 202-203.

[294] *Cf. supra*, « L'entrée dans le monde », pp. 88-98.

[295] STRABON, *Géographie* XI, 11, 8. Strabon précise que les femmes sont, quant à elles, enterrées. Du côté des Romains, OVIDE (*Fastes* V, 621-662) rapporte qu'il existait une ancienne fête, les *Argei*, lors de laquelle les vieillards de plus de soixante ans étaient précipités du haut d'un pont. Sur le sujet, voir Francesca PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, pp. 171-175. Voir également l'article dans lequel Georges Dumézil met en parallèle – plus qu'il ne compare – des exemples de liquidation de vieillards (allant de l'Antiquité au XIXe siècle et touchant différentes aires géographiques) : Georges DUMÉZIL, « Quelques cas anciens de "liquidation des vieillards" : histoire et survivance ».

coupes[296]. L'anthropophagie et le sacrifice humain apparaissent comme les marqueurs d'une certaine barbarie, et caractérisent plus particulièrement les peuples des confins : les Ibères, les Celtes, les Scythes, les Albanoi et les habitants du Caucase. Il est d'ailleurs notoire que Strabon ne souffle mot des sacrifices humains que les Romains auraient pratiqués. Si l'on en croit les témoignages de Pline l'Ancien et de Plutarque, un couple de grecs et un couple de gaulois étaient enterrés au forum Boarium, lors de périodes de crise, notamment en 226, 216 et 113 avant notre ère[297].

L'étude de l'ensemble de ce dossier nous a permis de montrer que, si les frontières des confins ont reculé, Strabon n'apporte pas d'innovation majeure. Tributaire du discours de ses prédécesseurs, l'image qu'il donne des peuples des confins oscille entre sagesse, primitivisme et sauvagerie. Ils sont à la fois proches et aux antipodes de la culture gréco-romaine. Strabon insiste sur l'ambivalence qui les caractérise, sans pour autant en donner une vision univoque. En comparant leurs coutumes, on constate qu'il existe différents degrés de sauvagerie et de sagesse. Ainsi, les Ibères font des sacrifices humains, alors que certains des Scythes vont jusqu'à manger leurs ennemis ; certaines tribus éthiopiennes pratiquent le végétarisme par nécessité (n'ayant aucune autre source de nourriture, ils mangent l'herbe qu'il trouve dans la nature), tandis que certains Scythes et les philosophes indiens s'abstiennent par piété de manger de la chair animale. Par la manière dont on le pratique ou encore le choix de la victime, le sacrifice peut être perçu comme la remise en question d'un système. Sacrifier et manger de la chair humaine ou refuser de manger de la viande, c'est refuser le sacrifice sanglant qui est au cœur de la vie religieuse. Or, dans la *Géographie*, seuls les peuples des confins pratiquent les sacrifices humains et végétariens alors même que ces préceptes étaient connus des Grecs, notamment au travers du pythagorisme et du cynisme.

Le déterminisme géographique, à savoir la vie sous des climats extrêmes, aux marges du monde habité, sur le littoral océanique, ainsi que les us et coutumes des

---

[296] STRABON, *Géographie* VII, 3, 6 (*cf. supra*, tableau 4). Voir Xavier CORDE, « "Scythes justes" et "Scythes féroces" : deux traditions relatives aux Scythes dans la *Géographie* de Strabon », pp. 83-84.

[297] PLUTARQUE, *Vie de Marcellus* III, 6-7 ; ID., *Questions romaines* LXXXIII ; PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* XXVIII, 3, 12 et XXX, 3, 12. *Cf.* Christiano GROTTANELLI, « Ideologie del sacrificio umano » ; John Scheid, « Les inhumés d'Acy-Romance vus de Rome. Quelques réflexions sur la comparaison », p. 148 ; Francesca PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, pp. 238-241 ; EAD., « Le sacrifice humain : une affaire des autres ! À propos du martyre de saint Dasius », pp. 345-347 ; EAD., « Retour sur les "idéologies du sacrifice humain" ». Grâce à une analyse du vocabulaire, Francesca Prescendi montre qu'il s'agit, selon les Anciens, d'un sacrifice et que la culpabilité des couples grecs et gaulois ne joue aucun rôle puisque leur mise à mort n'est pas précédée d'un procès. Elle note également que les Romains étaient critiques sur cette pratique.

peuples analogues ou inverses à celles des Grecs et des Romains, le mode de gouvernement, la génétique, l'éloignement ou au contraire le contact avec des populations civilisées sont autant de critères dont Strabon use pour définir l'identité des différents peuples des confins. La vie religieuse faisant partie de la vie civile, leur rapport au divin, la manière dont ils abordent leurs dieux et leur offrent des sacrifices sont également des éléments de comparaison utiles au géographe pour brosser le portrait de ces peuples qui habitent les extrémités du monde, mais aussi, comme nous allons le voir, celui des autres peuples de l'œcoumène. À la fois grec, et proche de l'élite romaine, issu d'une région proche des confins barbares, Strabon est lui-même un être complexe et cela a peut-être influencé sa vision du monde. C'est pourquoi, afin de comprendre au mieux les normes, plus ou moins implicites, auxquelles il est soumis, il nous faut interroger la manière dont il présente les peuples de l'œcoumène et construit cette représentation.

III. LE TRIANGLE GREC, ROMAIN, BARBARE

Pour qualifier le comportement des peuples des confins, Strabon emploie les termes ἄγριος « sauvage », mais surtout celui de βάρβαρος « barbare » (*cf.* tableau ci-dessous). Si le premier désigne presque exclusivement les habitants des extrémités du monde, le second quant à lui se rapporte à l'ensemble des peuples de l'œcoumène.

Peuples	Barbares (βάρβαροι)	Sauvages (ἄγριοι)
Ibérie	III, 2, 9 (Ibères) ; III, 4, 17 (ornement des femmes ibères).	III, 3, 8 (à cause de l'éloignement ; Strabon emploie également le terme ἀνήμερον dont on a seulement deux occurrences) ; III, 4, 18 (mœurs des Cantabres).
Littoral océanique	I, 2, 32 (populations de la côte océanique).	
Gaule / Celtique	I, 1, 17 (Celtes) ; IV, 4, 3 (inversion des rôles) ; IV, 4, 5 (têtes accrochées aux portes ou conservées dans de l'huile) ; IV, 5, 3 (Gaulois) ; VII, 3, 8 (Celtes).	
Bretagne	IV, 5, 2 (les mœurs des Bretons sont plus barbares que celles des Gaulois).	II, 5, 8.
Ierné		IV, 5, 4 (les habitants sont encore plus sauvages que les Bretons).
Alpes	IV, 6, 4 (Lygiens de la montagne) ; IV, 6, 12.	
Italie	V, 1, 10 (vallée du Padus) ; V, 3, 12 (rituel qui se déroule à Némi) ; VI, 1, 2 et 10 (la Grande Grèce) ; VI, 1, 5 (peuples de la région de Témèse) ; VI, 3, 2 et 3 (les autochtones à Tarente).	
Corse	V, 2, 7.	V, 2, 7 (les Corses habitant les montagnes sont plus sauvages que des bêtes).
Sicile	VI, 2, 2 (Sicile) ; VI, 2, 4 (Syracuse) ; VI, 2, 6 (villes fondées par des barbares).	
Germanie et les pays voisins	I, 1, 17 (comparaison avec les Celtes) ; VII, 5, 1 (Illyrie) ; VII, 5, 5 (se passer de monnaie est un usage barbare) ;	VII, 1, 2 (les mœurs des Germains sont plus sauvages que celles des Celtes) ; VII, 5, 7 (Dardaniens) ; VII, 5, 10 (Illyriens).

	IX, 2, 25 (Thraces), IX, 4, 12 (au-delà du Pinde).	
Scythie	VII, 3, 7 ; VII, 3, 14 (roi gète) ; VII, 3, 17 (Roxolans) ; VII, 4, 5 (Chersonèse), XVII, 3, 24.	VII, 3, 6 ; VII, 3, 7.
Grèce	À l'origine, la Grèce était peuplée de barbares : VII, 7, 1 ; VII, 7, 2 (Lélèges) ; VII, 7, 10 (Pélasges) ; IX, 2, 3 (Béotie).	
Le nord de l'Asie	X, 3, 13 (Phrygie) ; XI, 2, 10 (Méotide) ; XI, 2, 18 et 19 (Colchide) ; XI, 7, 2 (Hyrcanie) ; XI, 8, 1 et également XVII, 3, 24 (Bactriane) ; XI, 9, 2 (Parthes) ; XI, 11, 6 (Sogdiane) ; XI, 11, 8 (Caucase) ; XI, 13, 10 (Médie).	Aux confins du monde : XI, 2, 16 (Caucase) et XI, 4, 1 (Albanoi). Différents pays et peuples asiatiques : XI, 2, 4 (ceux des bords du Tanaïs) ; XI, 2, 13 (les Zygoi) ; XI, 8, 7 (les Massagètes) ; XI, 12, 1 (les pays à l'est des Pyles Caspiennes).
La région pontique	XII, 3, 18 (Pont) ; XII, 3, 29 (Sindicè) ; XII, 3, 31 ; XII, 4, 4 (Bithynie).	XII, 3, 11 (les populations des montagnes Heptacomètes).
La région de Troie	I, 3, 2 (les Troyens se sont livrés, à l'instar des Grecs, à la piraterie après la guerre de Troie) ; IV, 1, 7 ; XII, 8, 4 ; XIII, 1, 1.	
Inde	II, 5, 32 ; XVII, 3, 24.	XV, 1, 57 (la tribu des « sauvages »).
Perse	IX, 2, 9 (le général Mégabate) ; IX, 4, 16 ; X, 1, 10 ; XV, 2, 5 ainsi que XV, 2, 7 et XV, 2, 10 (Ariané) ; XV, 3, 23 (les Perses sont les plus célèbres des barbares).	
Assyrie, Mésopotamie	XVI, 1, 18 ; XVI, 2, 20.	
Judée	XVI, 2, 38 (après avoir décrit les coutumes des Judéens, Strabon précise que se réunir en cité est commun aux Grecs et aux barbares).	
Arabie	XVI, 4, 24 ; XVII, 3, 24.	XVI, 4, 10 (Cynamolges).
Égypte	XVII, 1, 19 (la xénélasie que pratiquent les Égyptiens est commune à beaucoup de peuples barbares) ; XVII, 1, 28 (style barbare des temples) ; XVII, 1, 29 (prêtres barbares).	
Éthiopie	XVII, 2, 3 (divinité barbare) ; XVII, 3, 24.	
Libye	XVII, 1, 13 (Marmarides) ; XVII, 3, 2 ; XVII, 3, 7 ; XVII, 3, 21 et XVII, 3, 22 (Cyrène).	

Tableau 5 : Les peuples barbares et sauvages de l'œcoumène.

On constate que sont qualifiés d'ἄγριοι, c'est-à-dire de « sauvages », les peuples des confins, quelques peuples insulaires, mais aussi ceux qui habitent le nord de l'Asie et les montagnes de la région pontique. Concernant les peuples insulaires, on remarque qu'ils sont localisés soit dans l'océan (île d'Ierné), soit dans la Méditerranée (Corse). Comme nous l'avons précédemment observé, reprenant à son compte les propos de Platon, Strabon considère la fondation de villes sur le littoral méditerranéen (du continent ou des îles) comme le stade ultime de la civilisation, obtenu après une lente transformation des coutumes sociales et politiques[1]. Or, dans ce contexte, l'exemple corse montre que la localisation dans la Méditerranée n'est pas synonyme de civilisation. De plus, Strabon rapporte qu'il arrive souvent que :

> Les généraux romains attaquent [les habitants de l'île] et, après avoir fait tomber leurs défenses, saisissent un grand nombre d'entre eux.[2]

Même si la Corse est sous domination romaine à l'époque augustéenne, elle connaît parfois des troubles, obligeant l'armée romaine à s'y rendre. C'est également le cas en Germanie et en Arabie. En les qualifiant de « sauvages », Strabon pointe les peuples qui, à son époque, ne sont pas totalement soumis et montre la volonté civilisatrice et conquérante de l'empereur. Il en est de même pour les peuples du nord de l'Asie et des montagnes du Pont, à la différence qu'il ne loue pas les qualités guerrières d'Auguste mais celles de Mithridate, l'ancien dirigeant de sa contrée d'origine[3].

Pour désigner les peuples de l'œcoumène, Strabon emploie fréquemment la dénomination de βάρβαρος « barbare ». Dans la pensée grecque, le terme de barbare était traditionnellement opposé à celui de Grec, impliquant une classification, si ce n'est une hiérarchie. L'étude des textes antiques montre néanmoins que cette dichotomie est plus complexe et nuancée qu'elle n'y paraît[4]. Si le couple antinomique Grecs-barbares renvoie traditionnellement à l'humanité dans son ensemble, les barbares ne constituent pas un tout homogène. En outre, avec l'avènement de l'empire, un « *tertium genus* » apparaît : il s'agit du Romain. D'origine grecque mais se mouvant dans un monde

[1] Voir *supra*, « Le déterminisme géographique », pp. 44-48.

[2] STRABON, *Géographie* V, 2, 7 : ὁρμήσωσιν οἱ τῶν Ῥωμαίων στρατηγοὶ καὶ προσπεσόντες τοῖς ἐρύμασι πολὺ πλῆθος ἕλωσι (…).

[3] Sur le rôle de Mithridate dans la *Géographie*, voir *supra*, « Le déterminisme géographique », pp. 44-48.

[4] Voir Arnaldo MOMIGLIANO, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation* ; Edith HALL, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, part. chap. 5 : « Epilogue : The Polarity Deconstructed », pp. 200-223 ; Erich S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, part. « Introduction », pp. 3-4.

romain, Strabon est un témoin précieux pour appréhender la construction de ces différentes catégories. Par exemple, écrivant à la première personne du pluriel, le « nous » renvoie non seulement à sa propre personne, mais également à l'élite et à ses lecteurs ainsi que, dans un contexte plus large, aux Grecs, aux Romains ou aux deux à la fois. Pour comprendre ce qu'est un « barbare »[5], les caractéristiques qui permettent une telle classification et ce qu'implique cet emploi, il nous faut examiner quelques passages de la *Géographie* dans lesquels se dessinent, de manière plus ou moins contrastée, les contours de la pensée de Strabon.

GRECS *VERSUS* BARBARES

Le critère linguistique

Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, le théologien Claude Yvon donne du mot « Barbare » la définition suivante :

> C'est le nom que les Grecs donnoient par mépris à toutes les nations, qui ne parloient pas leur langue, ou du moins qui ne la parloient pas aussi-bien qu'eux. (…) Dans la suite des tems, les Grecs ne s'en servirent que pour marquer l'extrême opposition qui se trouvoit entr'eux et les autres nations, qui ne s'étoient point encore dépouillées de la rudesse des premiers siecles, tandis qu'eux-mêmes, plus modernes que la plûpart d'entr'elles, avoient perfectionné leur goût, et contribué beaucoup aux progrès de l'esprit humain.[6]

Le barbare est ainsi défini en creux, comme le contraire du Grec. La différence entre ces deux éléments antinomiques, d'abord d'ordre linguistique, se double d'un jugement de valeur. Or, cette définition du XVIIIe siècle fait référence à un passage de la *Géographie* dans lequel Strabon interroge l'étymologie du mot βάρβαρος, mot dont il remarque l'absence dans la poésie homérique. Dans le livre XIV, lors de sa description de la

[5] On relève 150 occurrences de ce terme ou de l'un de ses dérivés. Voir Eran ALMAGOR, « Who is a Barbarian ? The Barbarians in the Ethnological and Cultural Taxonomies of Strabo ».

[6] Claude YVON, *s.v.* « Barbare », p. 69.

Carie, il se penche en effet sur un passage de l'*Iliade* dans lequel Homère énumère tous les chefs de tribus qui ont participé à la guerre de Troie, dont « Masthlès [qui] venait ensuite à la tête des Cariens "*barbarophones*" (βαρβαρόφωνοι) »[7]. Strabon se demande pourquoi le poète a donné aux seuls Cariens cette épithète et n'a appliqué à aucun peuple la dénomination de barbare. Il revient sur les théories de Thucydide et d'Apollodore qui s'étaient intéressés à cette question[8]. Selon Thucydide, Homère n'utilise pas l'expression générale de « barbare », faute de pouvoir lui opposer le nom d'« Hellène » qui, dans son acception large regroupant tous les peuples de la Grèce, n'existait pas[9]. Strabon réfute cette hypothèse et montre qu'Homère emploie le terme d'Hellade à deux reprises, mais surtout qu'il n'aurait pas pu utiliser le mot « barbarophone » si le nom de barbare n'était pas connu. Quant au grammairien, Apollodore d'Athènes, il prétend que le poète n'emploie pas le terme, à l'accusatif pluriel, βαρβάρους pour des raisons de métrique. Or, selon Strabon, Homère aurait pu utiliser le terme de βάρβαροι en place de Δάρδανοι ou Τρώιοι. Le géographe réfute enfin l'explication selon laquelle la langue carienne serait la plus dure d'entre les langues et aurait reçu, par conséquent, cette appellation de « barbarophone ». Il ajoute :

> Ce que je crois, moi, c'est que le mot barbare (τὸ βάρβαρον), dans le principe, a été formé par onomatopée, à l'instar des mots *battarízein* (βατταρίζειν « bredouiller »), *traulízein* (τραυλίζειν « bégayer ») et *psellízein* (ψελλίζειν « mal prononcer »), pour exprimer toute prononciation embarrassée, dure, et rauque. Par une disposition très heureuse de notre nature, les imitations que nous faisons des différents sons de la voix humaine deviennent, grâce à leur ressemblance saisissante, les noms mêmes de ces sons ou inflexions imitées (…). Or, une fois l'habitude prise de qualifier ainsi de barbares tous les gens à prononciation lourde et empâtée, les idiomes des autres nations, j'entends ceux des peuples non grecs (μὴ Ἕλληνες), ayant paru autant de prononciations vicieuses, on appliqua à ceux qui les parlaient cette même qualification de barbares, d'abord comme un sobriquet injurieux équivalant aux épithètes de *pachystomes* [parlant avec un fort accent] et de *trachystomes* [d'expression grossière], puis abusivement comme une véritable ethnie (ἐθνικοί) pouvant dans sa généralité être opposée au nom d'Hellènes (Ἕλληνες). On avait reconnu, en effet, à mesure

[7] STRABON, *Géographie* XIV, 2, 28 : Μάσθλης αὖ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων. Strabon cite le vers d'HOMÈRE, *Iliade* II, 867, mais donne le nom de Μάσθλης au lieu de Νάστης que l'on relève dans les manuscrits homériques. Sur ce passage, voir Eran ALMAGOR, « Strabo's *Barbarophonoi* (14.2.28 C 661-3) : A Note ».

[8] Strabon discute de ce sujet en plusieurs occasions : il s'interroge sur le fait qu'on ne trouve pas, dans la poésie homérique, la dénomination d'Hellènes (STRABON, *Géographie* VIII, 6, 6), ni celle de barbares (*ibid.*, XIV, 2, 28).

[9] THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse* I, 3.

> que les barbares s'étaient mêlés davantage aux Grecs et avaient noué avec eux des relations plus intimes, que les sons étranges qu'on entendait sortir de leur bouche ne tenaient pas à un embarras de la langue ou à quelque autre vice des organes de la voix, mais bien à la nature particulière de leur idiome. Autre chose, maintenant, est le parler vicieux et la manière barbare de s'exprimer (βαρβαροστομία) qui, dès longtemps, s'est fait jour dans notre propre langue : il arrive souvent qu'une personne sachant le grec (ἑλληνίζειν) parle incorrectement et défigure les mots ni plus ni moins que les barbares que l'on veut initier à l'hellénisme (ἑλληνισμός) et qui ne parviennent pas à se faire comprendre, pas plus, du reste, que nous n'y parvenons nous-mêmes, quand nous voulons parler les langues étrangères (…). Le mot *barbarízein* (βαρβαρίζειν) n'a pas non plus d'autre origine, et nous l'appliquons d'ordinaire à ceux qui écorchent le grec, non à ceux qui parlent carien. Il nous faut donc prendre aussi *barbarophōneĩn* (βαρβαροφωνεῖν) et *barbaróphōnos* (βαρβαρόφωνος) dans le même sens, c'est-à-dire les entendre de gens parlant mal le grec. Ajoutons que c'est à partir de *carízein* [καρίζειν, parler comme un Carien] que l'on a forgé dans les traités sur l'hellénisme (ἑλληνισμός) les verbes *barbarízein* [βαρβαρίζειν, parler comme un barbare] et *soloicízein* [σολοικίζειν, soléciser] que l'on façonne à partir du nom de la ville de Solie ou qu'on lui attribue une toute autre étymologie.[10]

Strabon reprend la taxinomie traditionnelle qui oppose Grecs et barbares, mais semble ajouter un troisième terme à mi-chemin entre les deux : le Carien[11]. Selon le géographe, le Carien parle une langue dans laquelle les mots grecs sont en grande proportion, mais à cause de ce mélange il peut être comparé à un barbare[12]. Dans cet extrait, le contexte

---

[10] STRABON, *Géographie* XIV, 2, 28 : Οἶμαι δὲ τὸ βάρβαρον κατ' ἀρχὰς ἐκπεφωνῆσθαι οὕτως κατ' ὀνοματοποιίαν ἐπὶ τῶν δυσεκφόρως καὶ σκληρῶς καὶ τραχέως λαλούντων, ὡς τὸ βατταρίζειν καὶ τραυλίζειν καὶ ψελλίζειν. Εὐφυέστατοι γάρ ἐσμεν τὰς φωνὰς ταῖς ὁμοίαις φωναῖς κατονομάζειν διὰ τὸ ὁμογενές· (…) πάντων δὴ τῶν παχυστομούντων οὕτως βαρβάρων λεγομένων, ἐφάνη τὰ τῶν ἀλλοεθνῶν στόματα τοιαῦτα, λέγω δὲ τὰ τῶν μὴ Ἑλλήνων. Ἐκείνους οὖν ἰδίως ἐκάλεσαν βαρβάρους, ἐν ἀρχαῖς μὲν κατὰ τὸ λοίδορον, ὡς ἂν παχυστόμους ἢ τραχυστόμους, εἶτα κατεχρησάμεθα ὡς ἐθνικῷ κοινῷ ὀνόματι ἀντιδιαιροῦντες πρὸς τοὺς Ἕλληνας. Καὶ γὰρ δὴ τῇ πολλῇ συνηθείᾳ καὶ ἐπιπλοκῇ τῶν βαρβάρων οὐκέτι ἐφαίνετο κατὰ παχυστομίαν καὶ ἀφυΐαν τινὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων τοῦτο συμβαῖνον, ἀλλὰ κατὰ τὰς τῶν διαλέκτων ἰδιότητας. Ἄλλη δέ τις ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διαλέκτῳ ἀνεφάνη κακοστομία καὶ οἷον βαρβαροστομία, εἴ τις ἑλληνίζων μὴ κατορθοίη, ἀλλ' οὕτω λέγοι τὰ ὀνόματα ὡς οἱ βάρβαροι οἱ εἰσαγόμενοι εἰς τὸν ἑλληνισμὸν οὐκ ἰσχύοντες ἀρτιστομεῖν, ὡς οὐδ' ἡμεῖς ἐν ταῖς ἐκείνων διαλέκτοις. (…) Ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς αἰτίας καὶ τὸ βαρβαρίζειν λέγεται· καὶ γὰρ τοῦτο ἐπὶ τῶν κακῶς ἑλληνιζόντων εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ ἐπὶ τῶν καριστὶ λαλούντων. Οὕτως οὖν καὶ τὸ βαρβαροφωνεῖν καὶ τοὺς βαρβαροφώνους δεκτέον τοὺς κακῶς ἑλληνίζοντας· ἀπὸ δὲ τοῦ καρίζειν καὶ τὸ βαρβαρίζειν μετήνεγκαν εἰς τὰς περὶ ἑλληνισμοῦ τέχνας καὶ τὸ σολοικίζειν, εἴτ' ἀπὸ Σόλων εἴτ' ἄλλως τοῦ ὀνόματος τούτου πεπλασμένου.

[11] Eran ALMAGOR, « Strabo's *Barbarophonoi* (14.2.28 C 661-3) : A Note », pp. 137-138. Je reviendrai sur ce point dans la partie suivante.

[12] Le Carien semble avoir eu une place à part dans la littérature antique : à Athènes, par exemple, le terme de Carien était utilisé dans un sens dépréciatif (à ce sujet, *cf.* Patrice BRUN, « La Carie et les Cariens vus depuis Athènes à l'époque classique », p. 24) ; les mercenaires Cariens engagés en Égypte se désignaient eux-mêmes comme étant des ἀλλόγλωσσοι, c'est-à-dire comme « parlant une langue étrangère » (voir Philippe BORGEAUD, « Variations grecques sur l'origine (mythique) du langage », p. 87).

linguistique est explicite. La langue constitue un marqueur culturel très fort[13]. On le retrouve notamment chez Denys d'Halicarnasse qui, cherchant à légitimer le pouvoir romain, fait du latin un dialecte de l'éolien, lui conférant de la sorte le même statut que la langue grecque[14].

Si la rudesse des langues étrangères est un thème récurrent de la littérature grecque depuis le Ve siècle avant notre ère, ce paragraphe de Strabon constitue cependant l'un des rares exemples d'explication étymologique du mot βάρβαρος[15]. La qualification de barbare se rapporte à l'origine à un critère linguistique : le barbare renvoie à l'étranger qui parle mal le grec, mais aussi au Grec qui écorche sa propre langue. Par extension, explique Strabon, cette distinction linguistique est devenue une différence de νόμοι. Le barbare n'est plus seulement celui qui ne sait pas parler grec, mais il incarne par la suite celui qui n'est pas grec, c'est-à-dire celui dont les valeurs, les coutumes et la manière de vivre sont différentes de celles des Grecs.

Dans ce passage, Strabon emploie à deux reprises le terme d'« hellénisme » (ἑλληνισμός) : la première fois lorsqu'il mentionne les barbares que l'on a « initiés à l'hellénisme » et qui ne parviennent pas à se faire comprendre, la seconde lorsqu'il évoque les traités sur le sujet. De tels ouvrages, περὶ Ἑλληνισμοῦ, attribués à Séleucos, Ptolémée d'Ascalon, Philoxène et Tryphon, et écrits entre les IIIe et Ier siècles avant notre ère, portaient sur la question de l'utilisation correcte de la langue grecque[16]. Le terme ἑλληνισμός est peu courant à l'époque de Strabon. Il ne reste que peu de traces de son utilisation, ce qui rend sa compréhension délicate. On pourrait se demander s'il s'agit d'une question de territoire : serait grec celui qui habite ou qui est originaire de la Grèce. Or, à cette question, Strabon répond que :

> La Grèce tout entière était à l'origine peuplée de barbares si on raisonne à partir des faits dont on se souvient. Pélops a amené des peuples de Phrygie dans la région qu'on appelle Péloponnèse ; Danaos des peuples d'Égypte ; Dryopes, Caucones, Pélasges, Lélèges et d'autres encore se sont partagé les territoires en deçà et au-delà de l'Isthme. (…) Cela était encore plus vrai jadis que de nos jours, à savoir que les barbares habitaient une grande partie

[13] Michel DUBUISSON (« Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain », p. 4) note d'ailleurs que, dans l'usage courant, le terme est souvent employé dans un sens linguistique.

[14] DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I, 90. Voir Michel DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain », pp. 9 et 11 ; Bruno ROCHETTE, « Grecs, Romains et Barbares. À la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », p. 51.

[15] Eran ALMAGOR, « Strabo's *Barbarophonoi* (14.2.28 C 661-3) : A Note », p. 136.

[16] Gilles DORIVAL, « Hellénisme et judaïsme », p. 155.

> du territoire qui forme incontestablement aujourd'hui la Grèce, comme en témoignent les Thraces que l'on trouve en Macédoine et dans certaines régions de la Thessalie ainsi que les peuples épirotes (…) que l'on rencontre au nord de l'Acarnanie et de l'Étolie.[17]

À l'origine peuplée de barbares, la Grèce compte encore à l'époque augustéenne « une multiplicité de groupes ethniques »[18] qui, à en croire Strabon, ont du mal à se réunir en un seul État[19]. En outre, savoir quand étaient apparus les termes d'Hellade et d'Hellènes faisait l'objet de discussion. Strabon évoque ce débat, mais ne s'y attarde pas[20].

L'hellénisme renvoie-t-il alors simplement au fait de « parler grec »[21] ou fait-il référence à l'ensemble de la culture et de la civilisation grecques, comme on pourrait le penser à la lecture de la *Géographie* ? Il s'agit, dans les deux cas, d'une idée largement répandue puisqu'on les retrouve notamment chez Hérodote et Isocrate[22]. Strabon n'a rien d'original. Il reprend à son compte des thèmes connus et déjà développés par ses prédécesseurs. La langue, selon lui, est un critère de classification, mais il n'est pas le seul. Lors de la description d'un peuple, le plus souvent au détour d'une phrase, il évoque en effet une manière grecque de sacrifier, d'offrir des hécatombes, d'administrer une ville, de s'armer, de combattre ou encore de se marier[23]. L'hellénisme c'est « parler grec », mais aussi « vivre à la grecque » et « se faire grec »[24].

---

[17] STRABON, *Géographie* VII, 7, 1 : ἡ σύμπασα Ἑλλὰς κατοικία βαρβάρων ὑπῆρξε τὸ παλαιόν, ἀπ' αὐτῶν λογιζομένοις τῶν μνημονευομένων, Πέλοπος μὲν ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπαγαγομένου λαὸν εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν Πελοπόννησον, Δαναοῦ δὲ ἐξ Αἰγύπτου, Δρυόπων τε καὶ Καυκώνων καὶ Πελασγῶν καὶ Λελέγων καὶ ἄλλων τοιούτων κατανειμαμένων τὰ ἐντὸς Ἰσθμοῦ καὶ τὰ ἐκτὸς δέ· (…) ἔτι μέντοι μᾶλλον πρότερον ἢ νῦν, ὅπου γε καὶ τῆς ἐν τῷ παρόντι Ἑλλάδος ἀναντιλέκτως οὔσης [τὴν] πολλὴν οἱ βάρβαροι ἔχουσι, Μακεδονίαν μὲν Θρᾷκες καί τινα μέρη τῆς Θετταλίας, Ἀκαρνανίας δὲ καὶ Αἰτωλίας [τὰ] ἄνω (…) Ἠπειρωτικὰ ἔθνη. Voir également *ibid.*, VII, 7, 2 ; IX, 2, 3 ; IX, 2, 25.

[18] *Ibid.*, VIII, 1, 2 : πολλὰ ἔθνη.

[19] *Ibid.*, III, 4, 5.

[20] *Ibid.*, VIII, 6, 6. En outre, pour un Grec, la cité est un marqueur identitaire bien plus important qu'une Hellade mal définie.

[21] Voir Michel CASEVITZ, « *HELLENISMOS*. Formation et fonction des verbes en -ίζω et leurs dérivés », pp. 14-15 ; Michel BRUNEAU, « Hellénisme, *hellenismos* : nation sans territoire ou idéologie ? », p. 319. Comme le note l'auteur, le terme ἑλληνισμός a été forgé sur le verbe ἑλληνίζειν et « le nom en -ismos exprime l'action du verbe ou le résultat : faire parler le grec ou parler le grec ». Comme le note Edward DANDROW (« Ethnography and Identity in Strabo's Geography », pp. 118-119), Strabon est conscient que l'« hellénisme » n'est pas un bloc monolithe, mais un assemblage de pratiques grecques et non-grecques (notamment ce qui dérive des sciences).

[22] HÉRODOTE, *Histoires* I, 57 et ISOCRATE, *Panégyrique d'Athènes* 50. Isocrate traite de la question des Grecs. Même s'il n'emploie pas le terme ἑλληνισμός, le discours de Strabon reprend la même thématique.

[23] STRABON, *Géographie* III, 3, 7 ; IV, 6, 2 ; V, 3, 3 ; V, 4, 4 ; VIII, 3, 33 ; XVII, 1, 42.

[24] Le terme apparaît pour la première fois dans des textes qui n'expriment pas le point de vue grec, mais celui juif et chrétien. En outre, c'est sur le modèle d'hellénisme que se sont construits les termes de judaïsme et de christianisme. Voir notamment Edouard WILL, Claude ORRIEUX, *Ioudaïsmos-hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, pp. 9-11 ; Philippe BORGEAUD, *Aux origines de*

Une question de « genre » ?

Dans les prolégomènes, Strabon rapporte qu'Ératosthène,

> à la fin de son traité, n'approuvant pas ceux qui divisent en deux l'ensemble des humains entre Grecs et barbares, et ceux qui ont conseillé à Alexandre de considérer les Grecs en amis et les barbares en ennemis, dit qu'il est préférable de prendre comme critère de division la vertu (ἀρετή) et la malignité (κακία) : beaucoup de Grecs sont en effet mauvais et beaucoup de barbares sont civilisés (ἀστεῖοι), tels les Indiens et les peuples de l'Ariane, mais encore les Romains et les Carthaginois dont les modes de vie politiques sont vraiment remarquables. C'est pourquoi, négligeant les conseils, Alexandre accueillit autant qu'il le put des hommes illustres et les combla de faveurs. Il avait agi comme si ces divisions imputant le blâme aux uns et la louange aux autres n'étaient pas dues uniquement au fait que chez les uns triomphent ce qui est conforme à la coutume (τὸ νόμιμον) et au fait de se réunir en cité (τὸ πολιτικόν), ainsi que ce qui est propre à l'éducation (παιδεία) et aux raisonnements (λόγοι), tandis que chez les autres c'est l'inverse. Et donc Alexandre qui n'a pas négligé les conseils mais en a compris le sens, agit en conséquence et non en contradiction, se conforma à la pensée incluse dans ces conseils.[25]

À la répartition bipartite de l'humanité entre Grecs et barbares, Ératosthène préfère une division selon la valeur et la vertu, et donne comme exemples plusieurs peuples pensés comme barbares, mais qui sont toutefois civilisés tels que les Indiens, les habitants de l'Ariane, les Carthaginois et les Romains. Strabon, quant à lui, n'expose pas son opinion, mais critique son prédécesseur de ne pas avoir compris qu'Alexandre s'était conformé au conseil reçu (que l'on attribuera par la suite à Aristote[26]), puisque cette classification de valeur n'est pas différente de la bipartition usuelle qui oppose Grecs et barbares. Chez les Grecs, règnent les principes de vertu, à savoir ce qui est conforme à

---

l'histoire des religions, p. 184, note 3 (p. 264) ; Jean-Louis FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, p. 516.

[25] STRABON, *Géographie* I, 4, 9 : Ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἴς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινοῦντας τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις, βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα· πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους, καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους, οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους. Διόπερ τὸν Ἀλέξανδρον ἀμελήσαντα τῶν παραινούντων, ὅσους οἷόν τ' ἦν ἀποδέχεσθαι τῶν εὐδοκίμων ἀνδρῶν καὶ εὐεργετεῖν· ὥσπερ δι' ἄλλο τι τῶν οὕτω διελόντων, τοὺς μὲν ἐν ψόγῳ τοὺς δ' ἐν ἐπαίνῳ τιθεμένων, ἢ διότι τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ πολιτικὸν καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκεῖον, τοῖς δὲ τἀναντία. Καὶ ὁ Ἀλέξανδρος οὖν, οὐκ ἀμελήσας τῶν παραινούντων ἀλλ' ἀποδεξάμενος τὴν γνώμην, τὰ ἀκόλουθα, οὐ τὰ ἐναντία, ἐποίει, πρὸς τὴν διάνοιαν σκοπῶν τὴν τῶν ἐπεσταλκότων.

[26] PSEUDO-PLUTARQUE, *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandre* I, 6.

la « coutume » (τὸ νόμιμον), au « politique » (τὸ πολιτικόν), et à l'« éducation » (παιδεία), ainsi que tout ce qui appartient aux « discours » et à la « raison » (λόγος) , tandis que les barbares ou ceux empreints de vice se caractérisent par des coutumes étranges, et par l'absence ou l'insuffisance de lois, d'éducation ou de philosophie[27]. Dans ce passage, nulle question du critère linguistique, le barbare et le Grec s'opposent comme deux entités « culturellement » différentes. Cette construction en miroir, est déjà présente dans la littérature et la poésie grecques dès le Ve siècle avant notre ère. À cette époque, on trouve des traces de cette idée qui oppose le « barbare », le βάρβαρος, en tant que représentant d'une ethnie et d'une culture, aux Grecs dans leur ensemble[28].

Se pose alors la question de l'« identité » ou, pour le dire en termes grecs, du γένος. Alors qu'il décrit la région de la Cilicie, Strabon rectifie les erreurs commises par Éphore et s'interroge (comme nous pouvons le constater avec l'emploi de la première personne au pluriel de majesté) sur les « populations mixtes » (μιγάδες) que celui-ci mentionne dans son ouvrage :

> Quelles sont ces populations mixtes ? (…) car si elles avaient été mélangées, la prédominance les aurait rendues ou grecques ou barbares ; nous ne connaissons en aucun cas de troisième genre (γένος) qui aurait pu être mélangé.[29]

Cette question d'une troisième « identité » (γένος) se retrouve dans un autre passage, plus précisément au livre XVII, lors de la description de la population alexandrine. Strabon rapporte les propos de Polybe selon lequel vivent à l'intérieur de la ville trois « identités » (γένη) : l'égyptienne composée d'indigènes « vifs (ὀξεῖς) et enclins au mode de vie politique (πολιτικόν)[30] », la mercenaire composée d'individus « grossiers (βαρεῖς) et indisciplinés (ἀνάγωγοι) » et l'alexandrine qui

---

[27] Sur l'importance de la παιδεία comme caractéristique de la « grécité », voir *infra*, « Suprématie des Grecs », pp. 189-196.

[28] On trouve de nombreuses occurrences chez HÉRODOTE et THUCYDIDE. Voir également EURIPIDE, *Iphigénie à Aulis* 1400-1401 ; PLATON, *Politique* 262 d ; ARISTOTE, *Politique* I, 1253 a. Sur le sujet, voir Edith HALL, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*.

[29] STRABON, *Géographie* XIV, 5, 25 : Τίνες δ' εἰσὶν οἱ μιγάδες ; (…) καὶ γὰρ εἰ κατεμίχθησαν, ἀλλ' ἡ ἐπικράτεια πεποίηκεν ἢ Ἕλληνας ἢ βαρβάρους· τρίτον δὲ γένος οὐδὲν ἴσμεν τὸ μικτόν.

[30] JEAN YOYOTE en commentaire de la traduction de Pascal Charvet (dans *Strabon. Le voyage en Égypte*, p. 96, note 145), relève que la plupart des manuscrits corrigent à tort le πολιτικόν mentionné par Strabon en ajoutant un *ou* ou *a* devant πολιτικόν pour rendre compte d'une opposition entre Égyptiens et Alexandrins. Or, comme le souligne Yoyotte, l'opposition est présente si l'on considère que le régime politique défendu par les Égyptiens était la tyrannie (comme le laisse sous-entendre l'état de désolation du pays lorsque Polybe le visita).

> n'était pas non plus entièrement tournée vers la vie politique pour les mêmes raisons, mais [étaient] cependant meilleurs que ceux-ci : car, même s'ils étaient mixtes, ils étaient néanmoins grecs d'origine et gardaient en mémoire les coutumes (ἔθα) communes aux Grecs.[31]

Ce sont cependant les Romains, précise Strabon, qui ont corrigé la plupart des abus, civilisé la ville et le reste du pays, et ainsi suppléé aux Grecs. La mise en parallèle de ces deux passages montre que Strabon ne peut concevoir une troisième nation du fait que l'élément grec ou barbare finirait par dominer et que cet élément, qu'il soit grec ou barbare, relève à la fois de la nature et de la coutume. Dans la *Géographie*, aucune mixité n'est envisageable. Dès lors, comment interpréter le terme ἡμιβάρβαρος, « à moitié barbare », que Strabon utilise pour qualifier la population de la ville de Gargara, composée d'Assiens et de colons venus de Milétopolis[32] ? Faut-il voir une contradiction ? Même s'il s'agit de la seule occurrence et d'un emprunt à Démétrios de Scepsis, ce terme peut renvoyer à un état intermédiaire, qui n'est pas fixé dans le temps. Pour ainsi dire, on passe par étapes d'un état barbare à un semi-barbare pour aboutir à un état civilisé, de la même manière qu'on passe d'un état rustique (ἄγροικος), à semi-rustique (μεσάγροικος) puis policé (πολιτικός)[33]. Par un processus d'acculturation, le barbare peut se civiliser et le civilisé peut devenir barbare[34]. La *Géographie* regorge d'exemples de peuples dont les mœurs se sont adoucies au contact des Romains. Tel est le cas des Alexandrins et des Égyptiens, mais également des Turdétans dont l'administration excellait à tel point qu'ils n'ont eu aucun mal à embrasser les coutumes romaines[35], ou encore des habitants du sud de la Gaule, les Volques, qui « ne sont plus des barbares et ont entièrement adopté le modèle des Romains »[36], à savoir la langue, le mode de vie et le système politique. À l'inverse, il existe des peuples civilisés qui sont devenus barbares. Tel est le cas des Scythes des premiers temps, ces hommes simples et

---

[31] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 12 : γένος τὸ τῶν Ἀλεξανδρέων οὐδ' αὐτὸ εὐκρινῶς πολιτικὸν διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας, κρεῖττον δ' ἐκείνων ὅμως· καὶ γὰρ εἰ μιγάδες, Ἕλληνες ὅμως ἀνέκαθεν ἦσαν καὶ ἐμέμνηντο τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων ἔθους.

[32] *Ibid.*, XIII, 1, 58.

[33] *Ibid.*, XIII, 1, 25. Voir *supra*, « Le déterminisme géographique », pp. 44-48. Dans cette perspective, l'exemple des Cariens à l'origine de la discussion sur les concepts d'hellénisme et de barbarie, pourrait être compris plus comme une étape qu'un troisième terme de la classification puisque la mixité des populations, selon Strabon, n'existe pas.

[34] Michel DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain », p. 6.

[35] STRABON, *Géographie* III, 2, 15. *Cf. supra*, « L'Ibérie : microcosme de la *Géographie* », pp. 128-133.

[36] *Ibid.*, IV, 1, 12 : οὐδὲ βαρβάρους ἔτι ὄντας, ἀλλὰ μετακειμένους τὸ πλέον εἰς τὸν τῶν Ῥωμαίων τύπον.

justes, qui ont vu leurs mœurs se corrompre au contact des Grecs et des Romains[37]. Ou de ces Grecs qui occupaient depuis la guerre de Troie le littoral de la mer Tyrrhénienne et qui sont devenus barbares, à la suite de guerres incessantes contre les Siciliens et les Romains[38]. Ou encore des Judéens qui étaient à l'origine une communauté de sages révérant un dieu cosmique, et dont la piété s'est transformée en superstition, puis en tyrannie avant que les Romains ne s'en mêlent[39]. Les Grecs et les Romains peuvent non seulement civiliser des populations barbares, mais également barbariser des populations à l'origine civilisées. Se pose alors la question de la volonté : ce changement de « genre » peut-il relever d'un choix ou seulement de l'influence subie ? Si les barbares partagent certaines caractéristiques, il est néanmoins difficile de les concevoir comme une seule entité d'autant plus que, selon Strabon,

> les techniques, les facultés, les manières de vivre, que l'on possède à l'origine, se développent sous n'importe quelle latitude (κλίμα), parfois même à l'encontre de la latitude, de telle sorte que les caractéristiques de la population proviennent de la nature (φύσις), de la coutume (ἔθος) et de la pratique (ἄσκησις). Ce n'est pas par nature que les Athéniens aiment la littérature, contrairement aux Lacédémoniens ou encore à leurs proches voisins les Thébains, mais plutôt par coutume (ἔθος) ; ce n'est pas par nature non plus que les Babyloniens et les Égyptiens sont philosophes, mais par pratique (ἄσκησις) et coutume (ἔθος) ; et ce n'est pas le lieu mais la pratique (ἄσκησις) qui façonne les qualités des chevaux, des bœufs et de tous les autres êtres vivants.[40]

Le climat et le lieu d'habitation ne déterminent pas à eux seuls le tempérament d'un peuple. Si certaines caractéristiques proviennent de la nature, d'autres viennent de la coutume et de l'ἄσκησις, que l'on peut traduire par « exercice » ou « pratique ». Or, l'ἄσκησις est au cœur du système stoïcien : par l'exercice rigoureux, le stoïcien s'efforce de travailler pour atteindre la vertu et le bonheur[41]. Dans la *Géographie*, le

---

[37] *Ibid.*, VII, 3, 6-7. Voir *supra*, « Les peuples des confins, entre sagesse et sauvagerie », pp. 133-142.

[38] *Ibid.*, VI, 1, 2. Pour parler de ce processus, Strabon emploie le verbe à l'infinitif parfait médio-passif ἐκβεβαρβαρῶσθαι.

[39] *Ibid.*, XVI, 2, 35-37. Voir *supra*, « Le culte des images », pp. 104-117.

[40] *Ibid.*, II, 3, 7 : καὶ τέχναι δὲ καὶ δυνάμεις καὶ ἐπιτηδεύσεις, ἀρξάντων τινῶν, κρατοῦσιν αἱ πλείους ἐν ὁποιῳοῦν κλίματι, ἔστι δέ τι καὶ παρὰ τὰ κλίματα, ὥστε τὰ μὲν φύσει ἐστὶν ἐπιχώριά τισι τὰ δ' ἔθει καὶ ἀσκήσει. Οὐ γὰρ φύσει Ἀθηναῖοι μὲν φιλόλογοι, Λακεδαιμόνιοι δ' οὔ, καὶ οἱ ἔτι ἐγγυτέρω Θηβαῖοι, ἀλλὰ μᾶλλον ἔθει· οὕτως οὐδὲ Βαβυλώνιοι φιλόσοφοι φύσει καὶ Αἰγύπτιοι, ἀλλ' ἀσκήσει καὶ ἔθει· καὶ ἵππων δὲ καὶ βοῶν ἀρετὰς καὶ ἄλλων ζῴων, οὐ τόποι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσκήσεις ποιοῦσιν.

[41] William O. STEPHENS, *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, pp. 149-150 ; Jérôme LAURENT, « Strabon et la philosophie stoïcienne », pp. 124-125.

terme est employé à douze reprises, notamment pour qualifier le comportement des Indiens qui s'exercent à pratiquer la philosophie, mais aussi des Gètes qui, grâce à leur travail et discipline, ont réussi à fonder un grand empire[42]. Dans cette perspective, l'organisation politique peut également jouer un rôle essentiel sur la constitution des peuples, car une bonne administration supplée aux conditions de vie défavorables[43]. Strabon prend comme exemple les Grecs qui ont été capables de se policer malgré un pays rocailleux. Il en est de même des Romains et des Judéens. Il n'est alors pas seulement question de nature, mais également d'habitude et de coutumes.

Les pratiques sacrificielles

Pour traiter des différents peuples de l'œcoumène, Strabon décrit un grand nombre de leurs coutumes. Il s'intéresse notamment à leurs habitudes vestimentaires, alimentaires et politiques, leurs habitats, leur manière de travailler et leur aptitude au commerce. Les pratiques religieuses sont également un critère de classification dans la *Géographie*. Elles rendent compte du degré de barbarie ou de civilisation d'un peuple, en le comparant implicitement à la norme grecque et/ou romaine. Tel est notamment le cas de l'athéisme des Ibères et des Éthiopiens, de la conception théologique des Judéens proche de celle des stoïciens, mais également de la manière (anthropomorphe, thériomorphe ou aniconique) de se figurer les dieux.

Si l'on considère l'ensemble de la *Géographie*, on constate que le sacrifice retient particulièrement l'attention de Strabon. Comme l'ont montré, entre autres, les études de Jean Rudhardt, Walter Burkert, Jean Casabona, Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, et plus récemment celles réunies par Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre et Francis Schmidt, le sacrifice grec ne se définit pas de manière univoque[44]. S'il désigne la

---

[42] *Cf.* STRABON, *Géographie* VII, 3, 11 ; XV, 1, 59 ; XV, 1, 61. Pour les autres mentions, voir *ibid.*, II, 3, 7 ; V, 1, 9 ; VI, 1, 12 ; X, 3, 2 ; XV, 1, 34 ; XVII, 1, 29.

[43] Voir *supra*, « Les enjeux de la géographie », pp. 76-85.

[44] Sur le sacrifice grec, voir en premier lieu Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* ; Jean CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* ; Walter BURKERT, *Homo necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne* ; Marcel DETIENNE, Jean-Pierre VERNANT (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* ; Stella GEORGOUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (dirs.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* ; Véronique MEHL, Pierre BRULÉ (éds.), *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies* ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, chap. IV « La pratique sacrificielle », pp. 179-241.

destruction ou mise à mort ritualisée d'une victime en l'honneur des dieux, il existe néanmoins une pluralité de modalités qui peuvent varier selon les époques, mais aussi les cités, le destinataire, et les occasions dans lesquelles il est pratiqué. Comme on l'a déjà évoqué, Strabon pour sa part n'élabore aucune théorie explicite sur le sacrifice, mais il va se servir de certains détails pour dessiner les contours d'une classification. Dans la *Géographie*, les rites sacrificiels sont rendus par les termes de θυσία (ou de l'un de ses dérivés) dont on recense soixante-dix huit occurrences[45] et d'ἐναγισμός (ou l'un de ses dérivés) employés à six reprises. Quant au vocable ἱερόν qui peut, selon le contexte, se traduire par « sacrifice », il se rapporte dans la *Géographie* aux sanctuaires divins, au personnel de culte et, de manière générique, aux rites religieux, sans désigner spécifiquement un sacrifice[46].

L'ἐναγισμός, littéralement « placer dans le domaine du sacré », est un terme technique qui désigne généralement un sacrifice que l'on offre aux dieux, aux héros ou aux morts, lors duquel l'offrande sacrificielle est entièrement soustraite au monde des vivants[47]. La victime est le plus souvent égorgée au-dessus d'un autel bas, d'une tombe ou d'une fosse. Dans la *Géographie*, Strabon ne spécifie pas les détails de ce rite, à l'exception du destinataire. Il indique en effet que les Métapontins offrent un sacrifice aux Néléides, que Calchas reçoit un bélier lors des sacrifices pratiqués par les prêtres de son sanctuaire qui se situe non loin d'Argyrippe, que les Troyens sacrifient à Achille, Patrocle, Antiloque et Ajax, et les « honorent comme des dieux » (τιμᾶν ὡς θεούς), et

[45] On dénombre plusieurs dérivés de θύειν et de θυσία auxquels sont apposés des substantifs qui renvoient à la nature de la victime offerte, comme ἀνθρωποθυσία, ξενοθυτέω, βουθυσία, ἱπποθυτέω. On relève également deux occurrences des verbes καταθύω et συνθύω, une de l'adjectif θυτικός, et une des verbes ἐκθύω, προθύω et θυηπολέω qui serait une citation du *Polyxène* de SOPHOCLE (fragment 479 Nauck).

[46] À deux reprises néanmoins, ἱερόν pourrait renvoyer à un sacrifice, notamment en STRABON, *Géographie* VIII, 7, 2 lorsque l'auteur rapporte que, lors des Panionies, on nomme pour sacrifier (πρὸς τὴν θυσίαν) un jeune Priénéen qui aura plus tard la charge des ἱερά (*cf. infra*, tableau 6) ; en *ibid.* VIII, 3, 16, on trouve une mention de la locution ἱερὰ ῥέζειν que l'on peut comprendre comme « sacrifier », mais il s'agit de la citation d'un vers d'HOMÈRE (*Odyssée* III, 5). En outre, ἱερόν peut aussi renvoyer à l'offrande que l'on va sacrifier : *ibid.*, III, 5, 5 ; IV, 4, 5 ; VIII, 7, 2 ; XV, 1, 54 ; XV, 3, 13. Quant aux termes ἱερουργία et ἱεροποιία, ils renvoient eux aussi de manière générique aux rites religieux (sur le sujet, *cf. infra*, « Un accès au divin », pp. 248-260).

[47] Pendant longtemps le terme ἐναγισμός a été compris comme un rituel en l'honneur des divinités chthoniennes. Comme le souligne Vinciane PIRENNE-DELFORGE (« Les rites sacrificiels dans la *Périégèse* de Pausanias », p. 112), sans nier toute validité de cette catégorie, il convient de prendre conscience que la réalité cultuelle est bien plus complexe que ne le sous-entend cette dichotomie. Un même dieu, rappelle l'auteure, peut recevoir les deux types de sacrifices : un ἐναγισμός et une θυσία. Sur ce type de questions, se référer à Arthur D. NOCK, « The Cult of Heroes » ; Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 238-239 ; Jean CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, pp. 204-210 ; Scott SCULLION, « Olympian and Chthonian » ; Gunnel EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, pp. 82-106 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, part. pp. 187-212.

qu'Alexandre offrait des sacrifices à Amphiloque[48]. La dernière référence concerne, quant à elle, les philosophes indiens dont Strabon précise qu'ils participent aux sacrifices publics et prennent part aux sacrifices privés et cérémonies funèbres[49]. En aucun cas dans la *Géographie*, l'ἐναγισμός ne concerne les dieux chthoniens. Il renvoie aux sacrifices que l'on offre aux héros. Pourtant, à deux reprises, Strabon va utiliser la terminologie relative à la θυσία pour faire référence à des sacrifices héroïques, que l'on offrait à Diomède et à Lycurgue[50]. Or, il n'est pas rare de voir θύειν ou θυσία qualifier de tels sacrifices[51]. On pourrait alors penser que la différence entre les deux termes se situe au niveau de la victime qui, dans un cas, serait entièrement consumée par le feu et, dans l'autre, partagée entre les participants.

Strabon ne livre pas le détail des opérations des sacrifices héroïques, les ἐναγισμοί, qui finalement ne retiennent que peu son attention. Au contraire, les sacrifices θυσίαι, quant à eux, parsèment la *Géographie* :

L'Ibérie	
III, 1, 4 : θύειν δ' οὐκ εἶναι νόμιμον (…).	[Au Promontoire sacré], il n'est pas coutume de sacrifier.
III, 3, 6 : Θυτικοὶ δ' εἰσὶ Λυσιτανοί (…). III, 3, 7 : τῷ Ἄρει τράγον θύουσι καὶ τοὺς αἰχμαλώτους καὶ ἵππους (…).	Les Lusitaniens pratiquent les sacrifices mantiques. Ils sacrifient un bouc, des prisonniers et des chevaux à Arès.
III, 5, 5 : ἐνταῦθα δὲ θύσαντας μὴ γενομένων καλῶν τῶν ἱερείων ἀνακάμψαι πάλιν. (…) καὶ νομίσαντας ἐνταῦθα εἶναι τὰς στήλας θῦσαι τῷ θεῷ, μὴ γενομένων δὲ πάλιν καλῶν τῶν ἱερείων ἐπανελθεῖν οἴκαδε (…).	[L'expédition tyrienne] offrit un sacrifice là [où s'élève la ville des Exitans], mais comme les animaux n'étaient pas propices, elle fit demi-tour. (…) croyant être arrivée aux Stèles, elle sacrifia au dieu, mais les animaux n'étant pas propices, cette fois encore, elle rentra chez elle.
III, 5, 5 : ἐφ' ἃς ἐρχόμενοι οἱ τελέσαντες τὸν πλοῦν καὶ θύοντες τῷ Ἡρακλεῖ διαβοηθῆναι παρεσκεύασαν, ὡς τοῦτ' εἶναι καὶ γῆς καὶ θαλάττης τὸ πέρας.	Ceux qui viennent jusque-là au terme de leur navigation et qui sacrifient à Héraclès ont fourni l'idée qu'il s'agit de la limite de la terre et de la mer
La Gaule	
IV, 1, 5 : καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος παρέδοσαν τὰ πάτρια ὥστε ἑλληνιστὶ θύειν (…).	[Les Massaliotes] ont transmis [aux Ibères] les rites du culte d'Artémis d'Éphèse qu'ils avaient reçus de leurs ancêtres comme le sacrifice à la grecque.

[48] Respectivement STRABON, *Géographie* VI, 1, 15 ; VI, 3, 9, XIII, 1, 32 (deux occurrences) ; XIV, 5, 17.
[49] *Ibid.*, XV, 1, 39 : τοὺς θύοντας ἢ τοὺς ἐναγίζοντας.
[50] Respectivement *ibid.*, V, 1, 9 et VIII, 5, 5.
[51] Gunnel EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*.

IV, 4, 5 : καὶ τούτων δ' ἔπαυσαν αὐτοὺς Ῥωμαῖοι καὶ τῶν κατὰ τὰς θυσίας καὶ μαντείας ὑπεναντίων τοῖς παρ' ἡμῖν νομίμοις.	Les Romains leur firent abandonner cette coutume [clouer des têtes aux portes] ainsi que leurs pratiques sacrificielles et divinatoires, contraires à nos usages.
IV, 4, 5 : ἔθυον δὲ οὐκ ἄνευ δρυϊδῶν (…).	Les Gaulois ne sacrifient pas sans druides.
IV, 4, 5 : καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἴδη λέγεται.	On mentionne d'autres formes de sacrifices humains.
L'Italie	
V, 1, 9 : καὶ γὰρ θύεται λευκὸς ἵππος αὐτῷ.	On sacrifie un cheval blanc [à Diomède].
V, 3, 2 : ἐνταῦθα Ῥωμαῖοι σὺν τοῖς Λατίνοις Διὶ θύουσιν (…) · τῇ πόλει δ' ἐφιστᾶσιν ἄρχοντα πρὸς τὸν τῆς θυσίας χρόνον τῶν γνωρίμων τινὰ νέων.	[À Albe], les Romains, avec les Latins, sacrifient à Zeus (…) : durant le temps du sacrifice, un jeune parmi les notables prend la direction de la ville.
V, 3, 2 : οἵ θ' ἱερομνήμονες θυσίαν ἐπιτελοῦσιν ἐνταῦθά τε καὶ ἐν ἄλλοις τόποις πλείοσιν ὡς ὁρίσις αὐθημερόν, ἣν καλοῦσιν Ἀμβαρουίαν.	Les prêtres ordonnent de faire le même jour un sacrifice, qu'on appelle *Ambarualia*, dans beaucoup de lieux considérés comme les limites du territoire.
V, 3, 3 : (…) καὶ τέμενος ἀναδεῖξαι καὶ θῦσαι θυσίαν Ἑλληνικήν, ἣν καὶ νῦν ἔτι φυλάττεσθαι τῷ Ἡρακλεῖ.	Évandre consacra une enceinte à Héraclès et sacrifia à la manière d'un sacrifice grec, que l'on maintient encore de nos jours en l'honneur d'Héraclès.
V, 4, 5 : καὶ εἰσέπλεόν προθυσάμενοι καὶ ἱλασάμενοι τοὺς καταχθονίους δαίμονας προθυσάμενοι.	On pouvait naviguer dans le [golfe de l'Averne], après avoir sacrifié et apaisé les divinités d'en bas.
V, 4, 12 : (…) νικήσαντες δὲ τῶν γενομένων τὰ μὲν κατέθυσαν τὰ δὲ καθιέρωσαν (…).	Après leur victoire [contre les Ombriens, les Sabins] sacrifièrent et consacrèrent les premiers venus.[52]
VI, 2, 4 : καὶ θολοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ βουθυσιῶν.	[À Ortygie, les eaux de la fontaine] devinrent boueuses après les sacrifices de bœufs à Olympie.
VI, 2, 11 : τὴν δὲ πέμψασαν ἐκθύσασθαι ἔν τε τῷ νησιδίῳ καὶ ἐν Λιπάραις τοῖς τε καταχθονίοις θεοῖς καὶ τοῖς θαλαττίοις.	[En Sicile, après l'apparition d'un nouvel îlot, le sénat envoya] une ambassade offrir un sacrifice sur l'île et à Lipara aux divinités infernales et maritimes.
VI, 3, 3 : ἐπολέμουν Λακεδαιμόνιοι Μεσσηνίοις ἀποκτείνασι τὸν βασιλέα Τήλεκλον εἰς Μεσσήνην ἀφικόμενον ἐπὶ θυσίαν (…).	Les Lacédémoniens faisaient la guerre aux Messéniens qui avaient tué leur roi Téléchlus alors qu'il était venu à Messène pour un sacrifice (…).
Le nord de l'Europe, non loin des confins	
VII, 3, 4 : (…) ὅρα δὲ πάλιν τὸν αὐτὸν ποιητὴν ἃ λέγει εἰσάγων τὸν ἀχθόμενον ταῖς περὶ τὰς θυσίας τῶν γυναικῶν δαπάναις (…) ἐθύομεν δὲ πεντάκις τῆς ἡμέρας (…).	Voyez encore le poète [Ménandre] et ce que dit un de ses personnages exaspéré par les dépenses des femmes [Gètes] pour les sacrifices (…) elles sacrifient cinq fois par jour (…).

[52] Sur le *uer sacrum*, voir en premier lieu les articles publiés par Olivier DE CAZANOVE, « Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique » et Karin W. TIKKANEN, « On the Building of a Narrative. The *Ver Sacrum* Ritual ».

VII, 3, 6 : (…) ξενοθυτούντων καὶ σαρκοφαγούντων καὶ τοῖς κρανίοις ἐκπώμασι χρωμένων (…). VII, 3, 7 : (…) καταθυόντων καὶ σαρκοφαγούντων καὶ τοῖς κρανίοις ἐκπώμασι χρωμένων (…).	[Les Scythes] sacrifient des étrangers, mangent leur chair et se servent de leurs crânes comme de coupes. Ils abattent [des prisonniers] lors des sacrifices, mangent leur chair et se servent de leurs crânes comme de coupes.
La Grèce	
VIII, 3, 16 : τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἱερὸν ἐν ᾧ καταληφθῆναί φησιν ὁ ποιητὴς ὑπὸ Τηλεμάχου τὴν θυσίαν συντελοῦντας τοὺς Πυλίους (…).	Il s'agit du temple [de Poséidon Samnien] dans lequel, selon Homère, Télémaque trouva les Pyliens en train de sacrifier ensemble.
VIII, 3, 28 : περὶ δὲ τὴν διανομὴν καὶ θυσίαν ὄντων οἱ Ἐπειοὶ τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν κατὰ πλῆθος ἀθροισθέντες πεζοί τε καὶ ἱππεῖς ἀντεπεξῆλθον καὶ τὸ Θρύον ἐπὶ τῷ Ἀλφειῷ κείμενον περιεστρατοπέδευσαν. (…) θύσαντες δὲ τοῖς θεοῖς καὶ νυκτερεύσαντες ἐπὶ τῷ ποταμῷ συμβάλλουσιν εἰς μάχην εὐθὺς ἕωθεν (…).	Le troisième jour, une fois le butin partagé et le sacrifice offert, les Épéens rassemblés en grand nombre, fantassins et cavaliers, décidèrent de marcher contre l'ennemi et établirent leur campement pour se reposer à Thryum sur l'Alphée. (…) Après avoir sacrifié aux dieux et avoir passé la nuit sur les bords du fleuve, [les Pyliens] partirent au combat à l'aube.
VIII, 4, 9 : Τὸ δ' ἐν Λίμναις τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν, ἐφ' ᾧ Μεσσήνιοι περὶ τὰς παρθένους ὑβρίσαι δοκοῦσι τὰς ἀφιγμένας ἐπὶ τὴν θυσίαν, ἐν μεθορίοις ἐστὶ τῆς τε Λακωνικῆς καὶ τῆς Μεσσηνίας, ὅπου κοινὴν συνετέλουν πανήγυριν καὶ θυσίαν ἀμφότεροι·	À Limnai, le temple d'Artémis, dans lequel les Messéniens sont tenus avoir outragé les vierges qui s'étaient rendues à un sacrifice, se situe sur la frontière entre la Lacédémonie et la Messénie, là où les deux peuples se rassemblaient pour un festival et un sacrifice commun.
VIII, 4, 11 : τὸ δὲ παλαιὸν ἑκατόμπολίν φασιν αὐτὴν καλεῖσθαι, καὶ τὰ ἑκατόμβαια διὰ τοῦτο θύεσθαι παρ' αὐτοῖς κατ' ἔτος.	On appelait jadis cette contrée « Les cent villes », et pour cette raison, on y sacrifiait chaque année des hécatombes.
VIII, 5, 5 : μόνῳ γοῦν Λυκούργῳ ἱερὸν ἱδρῦσθαι καὶ θύεσθαι κατ' ἔτος (…).	[Les Lacédémoniens] ont érigé un sanctuaire à Lycurgue seul et lui offrent un sacrifice chaque année.
VIII, 6, 14 : Ἦν δὲ καὶ Ἀμφικτυονία τις περὶ τὸ ἱερὸν τοῦτο ἑπτὰ πόλεων αἳ μετεῖχον τῆς θυσίας (…).	Une amphictyonie de sept villes se réunissait autour du sanctuaire [de Poséidon à Trézène] et partageait un sacrifice.
VIII, 7, 2 : Ἐξαρθὲν γὰρ ὑπὸ σεισμοῦ τὸ πέλαγος κατέκλυσε καὶ αὐτὴν καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἑλικωνίου Ποσειδῶνος, ὃν καὶ νῦν ἔτι τιμῶσιν Ἴωνες, καὶ θύουσιν ἐκεῖ τὰ Πανιώνια. Μέμνηται δ', ὡς ὑπονοοῦσί τινες, ταύτης τῆς θυσίας Ὅμηρος ὅταν φῇ « αὐτὰρ ὁ θυμὸν ἄισθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα ». Τεκμαίρονταί τε νεώτερον εἶναι τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας τὸν ποιητήν, μεμνημένον γε τῆς Πανιωνικῆς θυσίας ἣν ἐν	La mer après avoir été soulevée à la suite d'un séisme inonda la ville et le sanctuaire de Poséidon Héliconien, que les Ioniens honorent encore de nos jours et célèbrent par des sacrifices lors des Panionies. Comme certains le supposent, Homère évoque ce sacrifice quand il dit : « Il rendit cependant l'âme et mugit comme un taureau mugit quand il est traîné autour du seigneur héliconien ». Ils concluent que le poète a vécu après la migration des Ioniens,

τῇ Πριηνέων χώρᾳ συντελοῦσιν Ἴωνες τῷ Ἑλικωνίῳ Ποσειδῶνι, ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ οἱ Πριηνεῖς ἐξ Ἑλίκης εἶναι λέγονται· καὶ δὴ πρὸς τὴν θυσίαν ταύτην καθιστᾶσιν ἄνδρα νέον Πριηνέα τὸν τῶν ἱερῶν ἐπιμελησόμενον. Τεκμηριοῦνται δ' ἔτι μᾶλλον τὸ προκείμενον ἐκ τῶν περὶ τοῦ ταύρου πεφρασμένων· τότε γὰρ νομίζουσι καλλιερεῖν περὶ τὴν θυσίαν ταύτην Ἴωνες, ὅταν θυόμενος ὁ ταῦρος μυκήσηται. Οἱ δ' ἀντιλέγοντες μεταφέρουσιν εἰς τὴν Ἑλίκην τὰ λεχθέντα τεκμήρια περὶ τοῦ ταύρου καὶ τῆς θυσίας (…).	puisqu'il évoque le sacrifice panionique que les Ioniens célèbrent pour Poséidon Héliconien sur le territoire de Priène, les Priénéens passant par ailleurs pour être originaires d'Hélice ; et ils nomment pour réaliser ce sacrifice un jeune Priénéen qui aura la charge des sacrifices [ou des cérémonies]. Ils tiennent davantage pour preuve ce qu'Homère dit au sujet du taureau, car les Ioniens considèrent le sacrifice favorable lorsque le taureau mugit au moment d'être sacrifié. Mais d'autres, d'avis opposé, transposent à Hélice les indications qu'on rapporte au sujet du taureau et du sacrifice.
IX, 2, 11 : ἀστραπήν τινα σημειουμένων κατὰ χρησμὸν τῶν λεγομένων Πυθαϊστῶν, βλεπόντων ὡς ἐπὶ τὸ Ἅρμα καὶ τότε πεμπόντων τὴν θυσίαν εἰς Δελφοὺς ὅταν ἀστράψαντα ἴδωσιν.	Un éclair sur Harma était le signe que l'oracle envoyait aux Pythaïstes ; une fois qu'ils l'avaient vu, ils partaient alors en procession vers Delphes pour y célébrer un sacrifice.
IX, 3, 7 : ἔθυον δὲ τῇ Δήμητρι οἱ πυλαγόροι.	Les Pylagores sacrifiaient en l'honneur de Déméter.
IX, 4, 17 : Ἔστι δὲ καὶ λιμὴν μέγας αὐτόθι καὶ Δήμητρος ἱερόν, ἐν ᾧ κατὰ πᾶσαν Πυλαίαν θυσίαν ἐτέλουν οἱ Ἀμφικτύονες.	Il y a là un grand port et un sanctuaire de Déméter dans lequel les Amphictyons, célèbrent un sacrifice avec toutes les assemblées pyliennes.
IX, 5, 17 : Καλλίμαχος μὲν οὖν φησιν ἐν τοῖς ἰάμβοις τὰς Ἀφροδίτας (ἡ θεὸς γὰρ οὐ μία) τὴν Καστνιῆτιν ὑπερβάλλεσθαι πάσας τῷ φρονεῖν, ὅτι μόνη παραδέχεται τὴν τῶν ὑῶν θυσίαν.	Callimaque, donc, rapporte dans ses *Iambes* que des Aphrodites (car il n'y a pas qu'une déesse), celle de Castniétide surpasse toutes les autres par sa prudence, parce qu'elle est la seule qui autorise le sacrifice de porcs.
X, 2, 9 : Ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶνὲν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν (…).	Il était d'usage chez les Leucadiens, chaque année, lors d'un sacrifice à Apollon, de précipiter depuis le poste d'observatoire [de Leucade] un des coupables en guise de victime apotropaïque.
X, 3, 14 : « σὺ δ' αὖθι μίμνων που κατ' Ἰδαίαν χθόνα ποίμνας Ὀλύμπου συναγαγὼν θυηπόλει ».	« Toi, reste ici quelque part sur le sol de l'Ida et, après avoir rassemblée les troupeaux de l'Olympe, sacrifie » (citation de Sophocle, *Polyxène*).
X, 4, 21 : τὸν μὲν οὖν βοῦν θύει τῷ Διὶ καὶ ἑστιᾷ τοὺς συγκαταβαίνοντας (…).	[En Crète, au retour de son enlèvement, l'enfant] sacrifie à Zeus un bœuf et offre un repas à ceux qui l'ont ramené.
X, 5, 2 : Ἔνδοξον δ' ἐποίησαν αὐτὴν αἱ περιοικίδες νῆσοι, καλούμεναι Κυκλάδες, κατὰ τιμὴν πέμπουσαι δημοσίᾳ θεωρούς τε καὶ θυσίας καὶ χοροὺς παρθένων πανηγύρεις	Les îles qu'on appelle Cyclades ont rendu célèbre Délos parce que, par considération, les habitants envoyaient aux frais du trésor public des ambassadeurs, des processions

τε ἐν αὐτῇ συνάγουσαι μεγάλας.	sacrificielles et des chœurs de jeunes filles et ils s'y rassemblaient en grandes panégyries.
X, 5, 11 : (…) ἐν ᾧ καὶ ἑστιατόρια πεποίηται μεγάλα, σημεῖον τοῦ συνέρχεσθαι πλῆθος ἱκανὸν τῶν συνθυόντων αὐτοῖς ἀστυγειτόνων τὰ Ποσειδώνια.	Dans [le sanctuaire de Poséidon sur l'île de Ténos], on a aménagé de grandes salles pour les festins, preuve que se rassemble un assez grand nombre de populations voisines qui célèbrent avec eux, par un sacrifice commun, les Poséidonies.
Le nord de l'Asie, non loin des confins	
XI, 2, 17 : (…) τὸ τῆς Λευκοθέας ἱερὸν Φρίξου ἵδρυμα, καὶ μαντεῖον ἐκείνου, ὅπου κριὸς οὐ θύεται (…)	[En Colchide], le sanctuaire de Leucothée est une fondation de Phrixus, ainsi que son sanctuaire oraculaire, dans lequel on ne sacrifie pas de bélier.
XI, 4, 7 : (…) ἔπειτα προαχθεὶς εἰς τὴν θυσίαν τῆς θεοῦ, σὺν ἄλλοις ἱερείοις θύεται μυρισθείς. Τῆς δὲ θυσίας ὁ τρόπος οὗτος· ἔχων τις ἱερὰν λόγχην ᾗπέρ ἐστι νόμος ἀνθρωποθυτεῖν, παρελθὼν ἐκ τοῦ πλήθους παίει διὰ τῆς πλευρᾶς εἰς τὴν καρδίαν, οὐκ ἄπειρος τοιούτου· πεσόντος δὲ σημειοῦνται μαντεῖά τινα ἐκ τοῦ πτώματος καὶ εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνουσι.	Puis, après avoir conduit [l'hiérodule possédé] au sacrifice en l'honneur de la déesse, on l'immole avec les autres victimes qui ont été ointes. Le sacrifice se déroule de la sorte : le porteur de la lance sacrée, que la coutume réserve aux sacrifices humains, sort de la foule et frappe la victime par le côté jusqu'au cœur, après avoir appris à le faire. Quand l'homme tombe, on tire de sa chute des présages qu'on proclame en public.
XI, 5, 1 : Ἀναβαίνουσι δὲ κἀκεῖνοι κατὰ ἔθος τι παλαιόν, συνθύσοντές τε καὶ συνεσόμενοι ταῖς γυναιξὶ τεκνοποιίας χάριν (…).	[Les Gargaréens] se rendent au sommet de la montagne selon une ancienne coutume, et célèbrent un sacrifice avec [les Amazones] et s'unissent aux femmes dans le seul but de procréer.
L'Asie	
XI, 7, 5 : (…) οἱ δ'ἐπιχώριοι κατάγονται πολλάκις εὐωχίας καὶ θυσίας χάριν εἰς τὸν τόπον (…).	Les habitants du pays [les Hyrcaniens] descendent souvent en ces lieux [en bas des falaises] pour des festins et des sacrifices.
XI, 8, 6 : θεὸν δὲ ἥλιον μόνον ἡγοῦνται, τούτῳ δὲ ἱπποθυτοῦσι.	[Les Massagètes] honorent seulement le soleil et lui sacrifient des chevaux[53].
XI, 11, 8 : θύουσι δ' οὐδὲν θῆλυ οὐδὲ ἐσθίουσι.	[Les Derbices] ne sacrifient ni ne mangent d'animaux femelles.
XII, 3, 36 : συνέρχονται δὲ κατὰ τὰς ἐξόδους τῆς θεοῦ πανταχόθεν ἔκ τε τῶν πόλεων καὶ τῆς χώρας ἄνδρες ὁμοῦ γυναιξὶν ἐπὶ τὴν ἑορτήν· καὶ ἄλλοι δὲ κατ' εὐχὴν ἀεί τινες ἐπιδημοῦσι θυσίας ἐπιτελοῦντες τῇ θεῷ.	Lors des processions de la déesse, des hommes et des femmes venant de tous les quartiers de la ville [de Comana] et du pays se rassemblaient pour assister à la fête : d'autres qui résidaient en dehors de la cité s'y rendaient à la suite d'un vœu pour sacrifier à la déesse.

[53] Strabon n'explique pas le choix des animaux sacrifiés, ni ne met en évidence un possible lien entre l'animal et la divinité à laquelle il est destiné, contrairement à HÉRODOTE (*Histoires* I, 216) qui précise, dans le cas des Massagètes qu'« au plus rapide des dieux, on donne en partage le plus rapide de tous les êtres mortels » (τῶν θεῶν τῷ ταχίστῳ πάντων τῶν θνητῶν τὸ τάχιστον δατέονται).

XIII, 1, 63 : Ἐκβὰς γὰρ εὐθὺς παρίστησι τὴν θυσίαν τῷ θεῷ (…) παρῆν τῷ Ὀδυσσεῖ αὐθημερὸν ἀναπλεῖν ἐπὶ τὸ ναύσταθμον τελέσαντι τὴν θυσίαν.	Ulysse débarqua [en Ionie], et offrit aussitôt un sacrifice au dieu (…) il aurait été possible qu'il termine son sacrifice et regagne Naustathme le même jour.
XIII, 1, 64 : παρ' Αἰολεῦσι δὲ τοῖς ἐν Ἀσίᾳ μείς τις καλεῖται πορνοπίων, οὕτω τοὺς πάρνοπας καλούντων Βοιωτῶν, καὶ θυσία συντελεῖται πορνοπίωνι Ἀπόλλωνι.	Chez les Éoliens, ceux d'Asie, ce mois est appelé « pornopion » – et « pornopes » chez les Béotiens –, et un sacrifice est accompli en l'honneur d'Apollon pornopion.
XIII, 1, 67 : ἔδειξε δὲ τὴν ὑπονομὴν χίμαρος ἐμπεσὼν εἰς τὸ στόμα καὶ ἀνευρεθεὶς τῇ ὑστεραίᾳ κατὰ Ἄνδειρα ὑπὸ τοῦ ποιμένος κατὰ τύχην ἐπὶ θυσίαν ἥκοντος.	Le souterrain fut connu parce qu'une chèvre était tombée dans une ouverture et qu'elle fut découverte, plus tard près d'Andira, par un berger venu là fortuitement pour [assister ou accomplir] un sacrifice.
XIV, 1, 20 : (…) κοινὴ πανήγυρις τῶν Ἰώνων, συντελεῖται τῷ Ἑλικωνίῳ Ποσειδῶνι καὶ θυσία.	Une panégyrie commune aux Ioniens et aux Héliconiens ainsi qu'un sacrifice étaient célébrés en l'honneur de Poséidon Héliconien.
XIV, 1, 20 : (…) τῶν Κουρήτων ἀρχεῖον συνάγει συμπόσια καί τινας μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ.	Le collège des Courètes se réunit [à Ortygie] en banquet et accomplit des sacrifices secrets (réservés à un groupe).
XIV, 2, 25 : (…) πόλεως τὸ τοῦ Χρυσαορέως Διὸς κοινὸν ἁπάντων Καρῶν, εἰς ὃ συνίασι θύσοντές τε καὶ βουλευσόμενοι περὶ τῶν κοινῶν (…).	Le sanctuaire de la ville dédié à Zeus Chrysaorée est commun à tous les Cariens qui s'y réunissent pour sacrifier et délibérer sur leurs affaires communes.
L'Inde	
XV, 1, 39 : χρῆσθαι δ' αὐτοῖς ἰδίᾳ μὲν ἑκάστῳ τοὺς θύοντας ἢ τοὺς ἐναγίζοντας, κοινῇ δὲ τοὺς βασιλέας κατὰ τὴν μεγάλην λεγομένην σύνοδον (…).	On se sert des philosophes à titre privé pour des sacrifices et des cérémonies funèbres, et publiquement lorsque les rois les convoquent à ce qu'on appelle le grand rassemblement.
XV, 1, 53 : οἶνόν τε γὰρ οὐ πίνειν, ἀλλ' ἐν θυσίαις μόνον πίνειν δ' ἀπ' ὀρύζης ἀντὶ κριθίνων συντιθέντας. XV, 1, 54 : Θύει δὲ οὐδεὶς ἐστεφανωμένος (…).	[Les Indiens] ne boivent pas de vin, mais dans leurs sacrifices, ils boivent seulement ce qu'ils ont préparé à partir de riz, et non d'orge. Personne ne sacrifie en portant une couronne.
XV, 1, 55 : ἑτέρα δ' ἐστὶν ἡ ἐπὶ τὰς θυσίας ἔξοδος.	La seconde sortie [du roi] est celle qu'il fait lors des sacrifices.
La Carmanie	
XV, 2, 14 : ὄνον τε θύουσι τῷ Ἄρει (…).	Ils sacrifient un âne à Arès.
La Perse	
XV, 3, 13 : θύουσι δ' ἐν ὑψηλῷ / θύουσι δ' ἐν καθαρῷ τόπῳ . XV, 3, 14 : τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι. XV, 3, 15 : οὐδὲ μαχαίρᾳ θύουσιν. XV, 3, 16 : ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται.	[Les Perses] sacrifient dans un lieu élevé / ils sacrifient dans un lieu pur. Ils sacrifient au feu et à l'eau. Ils sacrifient sans se servir du couteau. À quelque dieu qu'ils sacrifient, ils adressent d'abord une prière au feu.

L'Égypte	
XVII, 1, 23 : ὁ Σάραπις (…) θύεται (…) πρόβατον.	Sarapis reçoit en sacrifice un ovin.
XVII, 1, 37 : Πεποιῆσθαι δέ φασι τὰς αὐλὰς τοσαύτας, ὅτι τοὺς νομοὺς ἔθος ἦν ἐκεῖσε συνέρχεσθαι πάντας ἀριστίνδην μετὰ τῶν οἰκείων ἱερέων καὶ ἱερειῶν, θυσίας τε καὶ θεοδοσίας καὶ δικαιοδοσίας περὶ τῶν μεγίστων χάριν.	On raconte qu'on a construit autant de cours parce qu'il est coutume que tous les nomes s'y réunissent selon leur rang, avec leurs propres prêtres et prêtresses, et y sacrifient, fassent des offrandes et jugent les affaires les plus importantes.

Tableau 6 : Les sacrifices θυσίαι.

Le mot θυσία que l'on rend par « sacrifice » vient du verbe θύω « brûler, fumer, faire fumer »[54]. Il désigne de manière générale une cérémonie civique lors de laquelle on brûle une offrande – animale ou végétale – en l'honneur des dieux. Les fonctions que le sacrifice remplit sont diverses : non seulement il sert à attirer la bienveillance des dieux, mais il peut également avoir une valeur mantique, apotropaïque, cathartique, propitiatoire ou juratoire (dans le but de renforcer les serments)[55]. En outre, les procédures varient d'une époque à l'autre, et d'une cité à l'autre.

Chez Strabon, θυσία désigne toute destruction rituelle d'une victime, qu'elle soit animale ou humaine, en l'honneur des dieux ouraniens et chthoniens, ainsi que des héros. Strabon ne détaille pas les caractéristiques propres à la θυσία, mais le mot semble renvoyer, à lui seul, à un rite (ou à une séquence rituelle) qui est connu(e) de l'ensemble de l'humanité[56]. L'inventaire des occurrences révèle en effet que la plupart des peuples de l'œcoumène pratiquent des sacrifices. Les contextes dans lesquels ils sont énoncés peuvent être regroupés en trois catégories principales :

- les sacrifices communs ou solennels qui se déroulent dans un contexte civique[57] et concernent tout autant la Grèce, l'Italie et les contrées barbares ;

[54] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 257-272 ; Jean CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, pp. 69-94 ; Pierre CHANTRAINE, *s.v.* « 2. θύω », pp. 448-449.

[55] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, pp. 265-271, 278-279 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE « La religion grecque », p. 130.

[56] Vinciane PIRENNE-DELFORGE montre que le mot « suffit à suggérer un contenu que Pausanias devait supposer connu de tous » (*cf.* « Les rites sacrificiels dans la *Périégèse* de Pausanias », pp. 114-115). Ce que l'auteure dit au sujet de Pausanias pourrait être transposé au texte de Strabon.

[57] Elena MUÑIZ GRIJALVO, « "Greek Religion" in Strabo », p. 440.

- les sacrifices en lien avec Homère (cités dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*), l'histoire grecque ou les fondations de villes (particulièrement celle de Gadeira et de Rome) ;
- et les prescriptions, proscriptions et particularités propres à certains sacrifices.

Cette dernière catégorie rassemble le plus de mentions. Les prescriptions et les interdits touchent à la nature de l'offrande sacrificielle : il s'agit soit d'hommes, soit d'un animal en particulier, comme le cheval blanc que l'on sacrifie à Diomède, le porc que l'on offre à Aphrodite Castniétide ou encore l'ovin que reçoit Sarapis[58]. Dans la plupart des cas, les particularités et les recommandations ne prennent que peu de place dans le développement de Strabon. Néanmoins, la manière de sacrifier de deux peuples, à savoir les Indiens et les Perses, va retenir l'attention du géographe.

Strabon s'intéresse à un grand nombre de coutumes indiennes qui sont autant de preuves de leur simplicité comme le fait qu'ils ne connaissent pas l'écriture et qu'ils ne font que très peu de procès. De plus, précise-t-il, les Indiens sont sobres :

> Ils ne boivent pas de vin, mais dans leurs sacrifices, ils boivent seulement ce qu'ils ont préparé à partir de riz, et non d'orge.[59]

De même que le blé et l'olive, le vin est un signe de civilisation dans la pensée grecque[60]. La manière dont on le boit est d'ailleurs révélatrice. Afin d'éviter l'ivresse, les Grecs le mélangeaient avec de l'eau, considérant la pratique de le boire pur comme un symptôme de barbarie[61]. Dans la *Géographie*, le vin a une place particulière. Strabon s'intéresse à la viticulture, au commerce du vin, mais surtout à sa qualité comme l'illustrent les nombreuses citations des vins les plus réputés, qu'ils soient grecs, italiens ou barbares[62]. Si le vin, dans ces cas-là, est un signe de civilisation, sa composition et la

---

[58] Respectivement STRABON, *Géographie* III, 3, 7 ; IV, 4, 5 ; VII, 3, 6-7 ; XI, 4, 7 ; V, 1, 9 ; IX, 5, 17 ; XVII, 2, 23 (*cf.* tableau 6). Sur le sacrifice humain, voir *supra*, « Le sacrifice humain », pp. 145-156.

[59] *Ibid.* XV, 1, 53 : οἶνόν τε γὰρ οὐ πίνειν, ἀλλ' ἐν θυσίαις μόνον, πίνειν δ' ἀπ' ὀρύζης ἀντὶ κριθίνων συντιθέντας.

[60] Paolo SCARPI, « Le vin et la dynamique des transformations culturelles en Grèce ancienne et à Rome », p. 157.

[61] HÉRODOTE (*Histoires* VI, 84) rapporte que le roi sparte Cléomène s'était accoutumé à boire du vin pur en fréquentant les Scythes, et que c'est pour cela, selon les Argiens, qu'il avait perdu la raison.

[62] Sur les trente-six mentions du vin que l'on dénombre dans la *Géographie*, douze concernent la qualité du vin : STRABON, *Géographie* IV, 6, 8 ; V, 3, 10 ; V, 4, 2-3 ; VI, 1, 14 ; VI, 2, 3 ; XII, 3, 30 ; XIII, 4, 11 ; XIV, 1, 15 ; XIV, 1, 35 ; XIV, 1, 47 ; XV, 1, 58 ; XV, 3, 22. Sur l'usage du vin, voir José Carlos

façon dont on le consomme peuvent, quant à elles, manifester un comportement barbare. Les Ibères, par exemple, connaissent le vin, mais ils le boivent trop vite et, de surcroît, lui préfèrent la bière[63]. À plusieurs reprises, Strabon s'attache à la composition du vin. Il consigne que les Mèdes produisent du vin avec le jus qu'ils extraient de certaines racines, les Arabes à partir du palmier, et les Masaesylies, une tribu libyenne, à partir d'une plante fourragère connue sous le nom de mélilot[64]. Comme beaucoup de pays barbares, l'Inde est dépeinte, dans la *Géographie*, comme un territoire viticole. Pourtant, ils ne boivent pas de vin, même lors de leurs sacrifices. Ils consomment un mélange préparé à partir de riz qui, par conséquent, les range du côté des barbares. Au sujet de leurs autres coutumes sacrificielles, Strabon rapporte que :

> Personne n'offre de sacrifice (θύω), ne fait brûler de l'encens, ou ne verse de libation en étant couronné. Ils n'égorgent pas la victime sacrificielle, mais l'étouffent afin qu'il ne soit pas donné un animal mutilé, mais complet, à la divinité.[65]

Aucune précision n'est donnée ici quant aux divinités qui reçoivent les sacrifices. Strabon mentionnera plus loin, en conclusion de sa chorographie, que les Indiens vénèrent en premier lieu une divinité que les historiens grecs ont identifiée à Zeus Ombrios (Zeus pluvieux), puis le fleuve Gange et des « démons du pays » (ἐγχώριοι δαίμονες)[66]. Dans ce paragraphe, Strabon note les caractéristiques propres au sacrifice indien et consigne les écarts avec le rituel grec comme le fait de ne pas se couronner lors d'un sacrifice, de ne pas pratiquer de libation et d'étouffer la victime. Malgré l'apparente simplicité des Indiens et la sagesse dont ils font preuve, comme en témoigne un grand nombre de leurs coutumes, leur manière de sacrifier agit comme un déplacement.

Les pratiques sacrificielles d'un autre peuple retiennent l'attention de Strabon. Il s'agit des Perses. Nous avons précédemment discuté de certaines de leurs coutumes, notamment le fait qu'ils n'érigent pas de « statues », ni d'autels, et qu'ils vouent un

---

BERMEJO BARRERA, « La géopolitique de l'ivresse dans Strabon » ; Robin NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, pp. 170-180.

[63] STRABON, *Géographie* III, 3, 7.

[64] *Ibid.*, XI, 3, 11 ; XVI, 4, 25 ; XVII, 3, 11.

[65] *Ibid.*, XV, 1, 54 : Θύει δὲ οὐδεὶς ἐστεφανωμένος οὐδὲ θυμιᾷ οὐδὲ σπένδει, οὐδὲ σφάττουσι τὸ ἱερεῖον ἀλλὰ πνίγουσιν, ἵνα μὴ λελωβημένον ἀλλ' ὁλόκληρον διδῶται τῷ θεῷ.

[66] *Ibid.*, XV, 1, 69.

culte à Zeus, Aphrodite, au soleil, à la lune et aux éléments naturels[67]. À cela, Strabon ajoute que les Perses

> sacrifient dans un lieu purifié en récitant des prières et en présentant l'animal couronné. Après que le Mage qui préside à la cérémonie a découpé les viandes, ils partent une fois le partage réalisé et n'assignent aucune part aux dieux. Car ils disent que le dieu veut l'âme de l'animal et rien d'autre. Mais pourtant, ils jettent au feu, comme le prétendent certains, un petit bout de l'épiploon. 14. Ils sacrifient différemment au feu et à l'eau. D'une part concernant le feu, ils disposent du bois sec, sans l'écorce, et mettent de la graisse dessus. Puis, ils mettent le feu par-dessous en versant de l'huile, sans souffler mais en l'attisant : ils mettent à mort ceux qui soufflent sur le feu ou y déposent une chose morte ou sale [litt. bouse]. D'autre part, concernant l'eau, ils se rendent sur les bords d'un lac, d'un fleuve ou d'une source, ils creusent un trou dans lequel ils égorgent un animal en prenant garde de ne verser dans l'eau qui est près d'eux aucune goutte de sang parce qu'ils la souilleraient. Puis, les Mages attachent les viandes à des branches nues, les arrangeant sur du myrte ou du laurier et font des prières en versant des libations d'huile qu'ils mélangent conjointement à du lait et du miel, non dans le feu, ni dans l'eau mais sur le sol. Ils consacrent beaucoup de temps à leur chant en tenant leur assemblage de branches dénudées de tamaris. 15. En Cappadoce (car il s'y trouve une importante tribu de Mages que l'on appelle *Pyrèthes* [litt. « les adorateurs de feu »[68]] et de nombreux temples de dieux perses), ils sacrifient sans couteau, mais frappent l'animal avec un morceau de bois qui ressemblerait à un pilon. Il y a également des temples des *Pyrèthes* et certaines enceintes sacrées sont remarquables : à leur milieu, se trouve un autel dans lequel il y a beaucoup de cendre et les Mages prennent soin d'un feu inextinguible. Ils y vont chaque jour, chantent pendant près d'une heure devant le feu en tenant leur assemblage de branches, et en portant sur la tête des tiares en feutre qui tombent de chaque côté sur leurs joues jusqu'à recouvrir leurs lèvres. On pratique ces mêmes coutumes dans les temples d'Anaïtis et d'Omanès : ils possèdent eux aussi des enceintes sacrées et la statue d'Omanès est portée en procession. Nous avons nous-mêmes étudié et consigné cela et ce qui suit dans nos *Histoires*. 16. En outre, les Perses n'urinent pas dans le fleuve, ni ne s'y lavent, ni ne s'y baignent, ni n'y jettent quelque chose de mort, ni quoi que ce soit qu'ils considèrent souillé. À quelque dieu qu'ils sacrifient, ils adressent d'abord une prière au feu.[69]

---

[67] Pour la traduction, voir *supra*, « Le culte des images », part. pp. 115-116. Sur la correspondance entre les dieux cités par Strabon (qui sont les mêmes que ceux cités par HÉRODOTE, *Histoires* I, 131), voir les commentaires de Pierre-Olivier LEROY, *Strabon. Géographie*, tome XII (livre XV), pp. 279-281, notes 885-887.

[68] Au sujet de la discussion autour du mot, de son étymologie et de sa signification, voir Pierre-Olivier LEROY, *Strabon. Géographie*, tome XII (livre XV), pp. 286-287, note 895.

[69] STRABON, *Géographie* XV, 3, 13 : θύουσι δ' ἐν καθαρῷ τόπῳ κατευξάμενοι παραστησάμενοι τὸ ἱερεῖον ἐστεμμένον· μελίσαντος δὲ τοῦ Μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουργίαν ἀπίασι διελόμενοι, τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος· τῆς γὰρ ψυχῆς φασι τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεόν,

Les coutumes sacrificielles perses tiennent une grande place dans le développement de Strabon, ce qui s'explique notamment par le fait que celui-ci a vu, en Cappadoce, des temples perses et des sacrifices pratiqués par des Mages. Dans les commentaires de la traduction du livre XV paru aux éditions des Belles Lettres, Pierre-Olivier Leroy confronte ce passage à ce que l'on connaît de la religion perse[70]. Il relève que la description de Strabon compte plusieurs éléments que l'on retrouve dans les rituels mazdéens, zoroastriens ou avestiques tels que le faisceau de baguettes, la récitation de la prière, les rituels concernant la pureté de l'eau et les interdits autour du feu. Si certaines informations sont exactes, le géographe donne néanmoins une lecture grecque du sacrifice perse. Il rapporte en effet que les Mages répandent sur le sol des libations d'huile mélangée à du lait et du miel. Or, il s'avère que deux éléments, l'huile et le miel, ne sont jamais utilisés dans les rituels perses[71]. Strabon, qui a vu le rituel, l'interprète au moyen des données qu'il connaît : soit parce que l'huile, le miel et le lait entrent souvent dans la composition des libations grecques[72] ; soit d'après le texte d'Eschyle qui, dans sa tragédie *Les Perses*, raconte que la reine Atossa versa des libations d'eau, de vin, d'huile, de miel, et de lait pour apaiser l'ombre de son époux défunt, Darius[73]. Si le sacrifice perse partage quelques analogies avec son homologue grec comme la pureté

ἄλλου δὲ οὐδενός· ὅμως δὲ τοῦ ἐπίπλου τι μικρὸν τιθέασιν, ὡς λέγουσί τινες, ἐπὶ τὸ πῦρ. 14. Διαφερόντως δὲ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι, τῷ μὲν πυρί, προστιθέντες ξηρὰ ξύλα τοῦ λέπους χωρὶς πιμελὴν ἐπιτιθέντες ἄνωθεν· εἶθ' ὑφάπτουσιν ἔλαιον καταχέοντες, οὐ φυσῶντες ἀλλὰ ῥιπίζοντες· τοὺς δὲ φυσήσαντας ἢ νεκρὸν ἐπὶ πῦρ θέντας ἢ βόλβιτον θανατοῦσι· τῷ δ' ὕδατι, ἐπὶ λίμνην ἢ ποταμὸν ἢ κρήνην ἐλθόντες, βόθρον ὀρύξαντες εἰς τοῦτον σφαγιάζονται, φυλαττόμενοι μή τι τοῦ πλησίον ὕδατος αἱμαχθείη, ὡς μιανοῦντες· εἶτ' ἐπὶ μυρρίνην ἢ δάφνην διαθέντες τὰ κρέα ῥάβδοις λεπτοῖς ἐφάπτονται οἱ Μάγοι καὶ ἐπᾴδουσιν, ἀποσπένδοντες ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ, ἀλλ' εἰς τοὔδαφος· τὰς δ' ἐπῳδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δέσμην κατέχοντες. 15. Ἐν δὲ τῇ Καππαδοκίᾳ (πολὺ γὰρ ἐκεῖ τὸ τῶν Μάγων φῦλον, οἳ καὶ πύραιθοι καλοῦνται· πολλὰ δὲ καὶ τῶν Περσικῶν θεῶν ἱερά), οὐδὲ μαχαίρᾳ θύουσιν, ἀλλὰ κορμῷ τινι ὡς ἂν ὑπέρῳ τύπτοντες. Ἔστι δὲ καὶ πυραιθεῖα, σηκοί τινες ἀξιόλογοι· ἐν δὲ τούτοις μέσοις βωμός, ἐν ᾧ πολλή τε σποδός, καὶ πῦρ ἄσβεστον φυλάττουσιν οἱ Μάγοι· καὶ καθ' ἡμέραν δὲ εἰσιόντες, ἐπᾴδουσιν ὥραν σχεδόν τι πρὸ τοῦ πυρὸς τὴν δέσμην τῶν ῥάβδων ἔχοντες, τιάρας περικείμενοι πιλωτὰς καθεικυίας ἑκατέρωθεν μέχρι τοῦ καλύπτειν τὰ χείλη τὰς παραγναθίδας. Ταὐτὰ δ' ἐν τοῖς τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμάνου ἱεροῖς νενόμισται· τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμάνου πομπεύει. Ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν, ἐκεῖνα δ' ἐν ταῖς ἱστορίαις λέγεται καὶ τὰ ἐφεξῆς. 16. Εἰς γὰρ ποταμὸν οὔτ' οὐροῦσιν οὔτε νίπτονται Πέρσαι, οὐδὲ λούονται, οὐδὲ νεκρὸν ἐμβάλλουσιν οὐδ' ἄλλα τῶν δοκούντων εἶναι μυσαρῶν· ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται.

[70] Pour les commentaires et la riche bibliographie qui les accompagne, *cf.* Pierre-Olivier LEROY, *Strabon. Géographie*, tome XII (livre XV), notes 883-907, pp. 277-290. Voir également Pierre BRIANT, *Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, pp. 256-265 ; Albert DE JONG, *Traditions of the Magi : Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, pp. 121-156.

[71] Albert DE JONG, *Traditions of the Magi : Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, pp. 140-141 ; Pierre-Olivier LEROY, *Strabon. Géographie*, tome XII (livre XV), pp. 283-284, note 891.

[72] Sur les libations grecques, *cf.* Fritz GRAF, « Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual » ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin ».

[73] ESCHYLE, *Les Perses* 611-615.

du lieu, la prière, le couronnement de la victime et le partage des viandes, il s'en distingue tout autant car la victime est assommée et, surtout, on sacrifie à des éléments naturels tels que le feu et l'eau. Outre le sacrifice, Strabon décrit encore leurs coutumes politiques, juridiques, maritales, militaires, alimentaires, vestimentaires et pédagogiques (il souligne d'ailleurs que les pédagogues sont choisis parmi les hommes les plus sages[74]). Et de conclure que : « La majorités de ces coutumes sont donc modérées, mais à cause de la richesse, les rois ont été précipités vers la mollesse »[75].

La dégénérescence qui touche les Perses n'est pas sans rappeler celle des Judéens des premiers temps qui, selon Strabon, vouaient un culte à un principe cosmique et n'érigeaient aucune statue de forme humaine ni animale. Prolixe sur certaines des coutumes judéennes, le géographe ne dit rien quant aux pratiques sacrificielles, minimisant de la sorte l'écart entre les pratiques sacrificielles juives et grecques[76]. Les coutumes des Perses concernant les dieux, telle qu'elle est dépeinte dans la *Géographie*, possède des similitudes avec celle des Judéens, mais le vocabulaire employé et la construction mise en place par Strabon dénotent de leur différence. Le géographe se sert des coutumes pour comparer entre eux les peuples de l'œcoumène et ainsi opérer une classification et une hiérarchie.

Cette classification se fait par rapport à une norme qui est le plus souvent grecque[77]. Or, dans le cas des Gaulois, Strabon rapporte que ce sont les Romains qui leur ont fait abandonner leurs pratiques « contraires à nos usages »[78]. Faut-il alors comprendre que les Grecs et les Romains partagent une manière commune de sacrifier ? Quelle est la place des pratiques sacrificielles romaines dans cette classification ? Pour répondre à ces questions, il convient de se tourner vers un autre passage de la *Géographie*. Après avoir raconté la fondation de Rome, mettant en scène Énée, Romulus et Remus, Strabon relate une autre version « plus ancienne » (προτέρα)[79] dans

---

[74] STRABON, *Géographie* XV, 3, 18 : διδασκάλοις (…) τοῖς σωφρονεστάτοις.

[75] *Ibid.*, XV, 3, 22 : Τὰ μὲν οὖν ἔθη σωφρονικὰ τὰ πλείω, διὰ δὲ τὸν πλοῦτον εἰς τρυφὴν ἐξέπεσον οἱ βασιλεῖς.

[76] Comme tous les peuples barbares, les Judéens oscillent entre sagesse et barbarie. Par exemple, THÉOPHRASTE (Fr. 13 Pötscher cité par PORPHYRE, *Sur l'abstinence* II, 26, 1-5) les décrit comme un peuple de philosophes, mais qui pratiquent des sacrifices que les Grecs ne feraient pas alors que DIODORE (*Bibliothèque historique* XXXIV, fr. 1) insiste sur leur caractère barbare. Hécatée d'Abdère, quant à lui, rapporte que les sacrifices, les coutumes et les institutions instaurés par Moïse sont différents de celles des autres peuples (PHOTIUS, cod. 244, *cf.* Daniel BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, p. 146).

[77] Elena MUÑIZ GRIJALVO, « "Greek religion" in Strabo », part. pp. 437-438, 441.

[78] STRABON, *Géographie* IV, 4, 5 : ὑπεναντίων τοῖς παρ' ἡμῖν νομίμοις.

[79] *Ibid.*, V, 3, 3.

laquelle la ville est une « colonie » (ἀποικία)[80] arcadienne fondée par Évandre. Celui-ci, après avoir reçu Héraclès chez lui,

> lui dédia un sanctuaire et célébra un sacrifice grec que l'on observe, de nos jours encore, en l'honneur d'Héraclès.[81]

Strabon n'est pas le seul auteur à faire du sacrifice à Héraclès un culte grec. Tite-Live, par exemple, rapporte que Romulus sacrifia à Héraclès selon le « rite grec » (*graecus ritus*) tel qu'il avait été instauré par Évandre[82]. Selon John Scheid, l'adjectif « *graecus* » ne renvoie ni à l'origine grecque du culte, ni à l'identité des dieux (puisqu'on trouve des mentions de rites grecs pratiqués pour Saturne et Cérès)[83]. Il se réfère à quelques gestes rituels, comme par exemple le fait de sacrifier la tête découverte, le port occasionnel d'une couronne de laurier ou encore la découpe de l'animal sacrificiel. Malgré ces détails, le « *graecus ritus* » n'en était pas moins enraciné dans la religion romaine et permettait à Rome de légitimer sa position[84]. Quant à Strabon, il passe sous silence non seulement les différences entre sacrifices grecs et romains, mais aussi les divers cultes que l'on pratiquait à son époque en l'honneur d'Auguste ou de son *genius*[85]. De plus, en rappelant qu'on pratique à Rome, encore de son temps, des sacrifices grecs en l'honneur d'Héraclès, il semble faire des Romains les garants d'une orthodoxie rituelle grecque qu'ils imposent au reste du monde[86]. En opérant de la sorte, Strabon revendique-t-il la suprématie des Grecs ou fait-il des Romains leurs égaux ? C'est à cette problématique que nous allons dès à présent nous intéresser.

---

[80] *Ibid.*

[81] *Ibid.* : τέμενος ἀναδεῖξαι καὶ θῦσαι θυσίαν Ἑλληνικήν, ἣν καὶ νῦν ἔτι φυλάττεσθαι τῷ Ἡρακλεῖ.

[82] TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* I, 7, 3 : *Sacra dis aliis Albano ritu, Graeco Herculi, ut ab Euandro instituta erant, facit.* « [Romulus] offre des sacrifices aux autres dieux selon le rite albain, à Hercule selon le rite grec, suivant en cela la règle établie par Évandre » (traduction de Gaston Baillet, Les Belles Lettres, 1982).

[83] John SCHEID, « Graeco ritu : A Typically Roman Way of Honoring the Gods », pp. 19-21 ; ID., *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, part. pp. 87-95.

[84] John SCHEID, « Graeco ritu : A Typically Roman Way of Honoring the Gods », p. 28.

[85] Sur le « culte impérial » et ses apories, *cf.* John SCHEID, « Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents » et ID., « Épigraphie et rituel. De quelques formulations ambigües relatives au culte impérial ».

[86] Elena MUÑIZ GRIJALVO, « "Greek religion" in Strabo », p. 438.

GRECS *VERSUS* ROMAINS

Avec l'extension de l'empire, les érudits latins vont s'interroger sur la question du « barbare » (*barbarus*) et sur la place du romain dans la vision binaire du monde héritée des Grecs. Avec l'apparition de ce nouvel élément, plusieurs courants au sein même des érudits latins se profilent : ceux qui rangent les Romains du côté des barbares, comme Plaute ; ceux qui tiennent à la spécificité romaine comme Caton ; ceux qui font des Romains les égaux des Grecs[87]. Reprenant les critères de classification développés par ses prédécesseurs grecs, Cicéron note en effet que :

> Si comme les Grecs, on dit que les hommes ne peuvent être que des Grecs ou des barbares, j'ai bien peur que [Romulus] n'ait régné sur des barbares. Par contre, si c'est aux mœurs et non aux langues que doit s'appliquer ce terme, je considère que les Grecs ne sont pas moins barbares que les Romains.[88]

Cette thématique intéresse également des érudits grecs écrivant sous l'hégémonie romaine[89]. Dans les *Antiquités romaines*, écrites en grec, Denys d'Halicarnasse veut démontrer que les Romains sont grecs. Comme le fait remarquer Jean-Louis Ferrary, Denys prend à la fois la défense des Romains (en les rangeant du côté des Grecs et non des barbares) et celle des Grecs qui se trouvaient ainsi du côté des vainqueurs et

---

[87] Sur cette épineuse question, se référer en premier lieu aux études réunies dans Florence DUPONT, Emmanuelle VALETTE-CAGNAC (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, part. les articles suivants : Emmanuelle VALETTE-CAGNAC, « *Vtraque lingua*. Critique de la notion de bilinguisme » ; EAD., « "Plus attique que la langue des Athéniens". Le grec imaginaire des Romains » ; Renaud BOUTIN, « Quand Démosthène parle latin. Le rôle des orateurs grecs dans la définition cicéronienne de l'éloquence » ; Florence DUPONT, « L'altérité incluse. L'identité romaine dans sa relation à la Grèce ». Voir également Bruno ROCHETTE, « Grecs, Romains et Barbares. À la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », p. 49 ; Florence DUPONT, *Rome, la ville sans origine*, p. 44 ; Beate HINTZEN, « Latin, Attic, and Other Greek Dialects : Criteria of ἑλληνισμός in Grammatical Treatises of the First Century BCE », p. 127.

[88] CICÉRON, *République* I, 58 : *Si, ut Graeci, dicunt omnis aut Graios esse aut barbaros, uereor ne barbarorum rex fuerit ; sin id nomen moribus dandum est, non linguis, non Graecos minus barbaros quam Romanos puto*. (Traduction d'Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1999). Sur l'importance du langage, en lien avec la civilisation, *cf*. également PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* III, 6, 2.

[89] Cette image d'un Auguste qui a su pacifier le monde se trouve également chez PHILON D'ALEXANDRIE, *Légation à Caïus* 143 et deviendra même un topique dans la littérature de l'époque impériale. Sur Philon et la παιδεία, voir Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, pp. 282-285.

retrouvaient une certaine forme de suprématie[90]. Dans la *Géographie*, Strabon s'interroge lui aussi, comme nous allons le voir, sur l'avènement de l'empire romain.

Le monde et la ville

Tout au long de la *Géographie*, Strabon montre sa volonté de placer Rome au centre de la vie civilisée. Comme on l'a déjà énoncé, il conclut fréquemment la description d'un pays ou d'une région en évoquant les avantages que les Romains ont amenés aux barbares. Il explique également devoir négliger certaines régions du fait de leur éloignement avec Rome[91]. Strabon porte une attention particulière à la capitale de l'empire, puisque c'est à partir de ce lieu que les Romains ont pris possession de toute l'Italie par la guerre et leur habilité politique, et qu'ils ont su conquérir les contrées avoisinantes et étendre leur hégémonie[92]. Il raconte le récit de la fondation de Rome, et s'intéresse à son développement au fil des siècles[93]. Il insiste sur les ressources naturelles de la ville, entourée de forêts, de carrières de marbre et de cours d'eau navigables, qui ont permis de favoriser les échanges commerciaux. Il fait également valoir les qualités propres aux Romains :

> Au sujet des fondations de cités, alors que les Grecs pensaient avoir parfaitement réussi quand ils se préoccupaient de la beauté de leurs cités et des dispositions naturelles de leur fortification, de leur port et de leur territoire, [les Romains] ont surtout pourvu à ce que [les Grecs] avaient négligé comme le pavement des routes, les aqueducs, et les souterrains capables d'évacuer les saletés de la ville vers le Tibre.[94]

Si les premiers Romains ont accordé peu d'importance à l'embellissement de Rome, leurs successeurs, surtout ceux de son temps précise Strabon, l'ont remplie de

---

[90] Jean-Louis FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, pp. 273-274.

[91] *Cf.* Daniela DUECK, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », p. 243.

[92] STRABON, *Géographie* XVII, 3, 24. Voir Nicholas PURCELL, « "Such is Rome…" Strabo on the "Imperial Metropolis" », p. 29.

[93] STRABON, *Géographie* V, 3, 2 ; V, 3, 7-8. Voir *infra*, « Le mythe face à l'histoire », pp. 223-228.

[94] *Ibid.*, V, 3, 8 : Τῶν γὰρ Ἑλλήνων περὶ τὰς κτίσεις εὐστοχῆσαι μάλιστα δοξάντων, ὅτι κάλλους ἐστοχάζοντο καὶ ἐρυμνότητος καὶ λιμένων καὶ χώρας εὐφυοῦς, οὗτοι προὐνόησαν μάλιστα ὧν ὠλιγώρησαν ἐκεῖνοι, στρώσεως ὁδῶν καὶ ὑδάτων εἰσαγωγῆς καὶ ὑπονόμων τῶν δυναμένων ἐκκλύζειν τὰ λύματα τῆς πόλεως εἰς τὸν Τίβεριν.

monuments magnifiques[95]. Pompée, César, Auguste, sa femme, ses enfants, ainsi que son général Agrippa, tous, ont participé à la décoration monumentale de la ville. Le Champ de Mars, marqué par un « caractère sacré » (ἱεροπρεπέστατος)[96], en reçut la plus grande part. Strabon achève sa description en rappelant la beauté de la ville, du Champ de Mars, des forums, du Palatin et du portique de Livie ainsi que des œuvres qui décorent le Capitole. L'approvisionnement en eau, la construction de chaussées et d'égouts sont certes des contributions urbanistiques majeures, qui témoignent de la grande technicité des Romains, mais ces derniers n'en ont pas pour autant négligé la beauté du site, dont le modèle est grec aux yeux de Strabon. D'ailleurs, comme l'a remarqué Clifford Ando, le géographe rapporte avec fierté que Naples, dont les nombreux vestiges rappellent l'architecture des cités grecques, est le refuge d'un grand nombre de Romains qui, « réjouis par ce genre de vie qui y règne » (χαίροντες τῷ βίῳ τούτῳ), s'y sont fixés définitivement[97].

À l'instar des historiens grecs et latins qui se sont intéressés à l'ascension de Rome, Strabon expose, en conclusion de sa chorographie sur l'Italie, les principales causes qui expliquent la puissance à laquelle sont parvenus les Romains[98]. La première est que le pays est protégé d'une part par la mer, d'autre part par des montagnes difficilement franchissables. La seconde est que les côtes de l'Italie sont dépourvues de ports naturels, empêchant les pirates d'y trouver refuge, et que les seuls ports dont le pays dispose sont admirablement bien conçus, favorisant le commerce et les protégeant des attaques extérieures. La troisième que l'Italie possède un climat varié et, par

---

[95] Voir également le célèbre passage de SUÉTONE, *Auguste* XXVIII, 5 : *Vrbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo, ut iure sit gloriatus « marmoream se relinquere, quam latericiam accepisset ».* « La beauté de Rome ne répondait pas à la majesté de l'empire et la ville se trouvait exposée aux inondations et aux incendies : Auguste l'embellit à tel point qu'il put se vanter à bon droit "de la laisser en marbre après l'avoir reçue en briques" ». (Traduction d'Henri Ailloud, Les Belles Lettres, 1961). Sur l'embellissement de la ville par César et Auguste, *cf.* Robert SABLAYROLLES, « Espace urbain et propagande politique : l'organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 à 21) » ; ID., « La guerre des Romes plus difficile que la guerre des Gaules ? La politique urbaine de César : *de ornanda, instruendaque urbe* » ; Nicole Belayche (dir.), *Rome, les Césars et la Ville* ; Manuel ROYO, « *Domicilium Orbis Terrarum* ou comment Rome devient capitale », pp. 53-54 et 60-62 ; Jesper Majbom MADSEN, « Looking from the Outside. Strabo's Attitude towards the Roman Peoples », p. 37.

[96] STRABON, *Géographie* V, 3, 8.

[97] *Ibid.*, V, 4, 7. *Cf.* Clifford ANDO, « *Orbis Terrarum* and *Orbis Romanus* », pp. 309-310. Voir également Jesper Majbom MADSEN, « Looking from the Outside. Strabo's Attitude towards the Roman People », pp. 37-38.

[98] STRABON, *Géographie* VI, 4, 1-2. Ce thème a intéressé d'autres auteurs comme, entre autres, POLYBE, *Histoire* I, 1-6 ; CICÉRON, *République* II, 1-2 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I, 3-5 ; VITRUVE, *De l'architecture* VI, 1, 10. On retrouvera certains arguments que Strabon développe chez ces auteurs. Voir Claude NICOLET, *L'inventaire du monde*, pp. 209-210 ; Manuel ROYO, « *Domicilium Orbis Terrarum* ou comment Rome devient capitale ».

conséquent, une grande diversité d'animaux et de plantes. Elle jouit, ajoute Strabon, à la fois des bienfaits de la montagne et de la plaine. Outre ces circonstances naturelles favorables, l'Italie possède encore un autre avantage :

> Étant située au milieu (ἐν μέσῳ) des peuples les plus importants de la Grèce et des meilleures régions de l'Asie, elle est naturellement prédisposée à l'hégémonie du fait qu'elle domine par la vertu et la grandeur les peuples qui l'entourent et du fait qu'étant proche elle se procure facilement leurs services.[99]

La centralité est un critère important pour un Grec. Comme le rappelle François Hartog : « Pour découper l'espace et classer les populations, les Grecs ont déployé tout un ensemble de notions climato-politiques, organisé autour de l'expression de centralité »[100]. Ces notions présentes chez Hérodote et dans les traités attribués à Hippocrate, valant d'abord pour l'Ionie, ont été transposées par Aristote à l'ensemble du « genre » (γένος) grec. La Grèce est située au milieu, loin des extrêmes, et bénéficie de manière semblable des qualités des nations occidentales et orientales, car elle est constituée d'hommes à la fois courageux et intelligents. C'est la raison pour laquelle, selon Aristote, elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques[101]. Cette position médiane de la Grèce est renforcée par les récits mythologiques qui font du sanctuaire de Delphes le centre du monde. Strabon rapporte d'ailleurs à ce sujet que le sanctuaire doit son prestige à son oracle, mais aussi à sa situation : placé « au centre » (ἐν μέσῳ)[102] de la Grèce, il fut même considéré comme étant le centre du monde, son « nombril » (ὀμφαλός)[103]. Strabon rapporte d'ailleurs le mythe selon lequel Zeus lâcha deux oiseaux, l'un à l'extrémité occidentale du monde habité, l'autre à son extrémité orientale, qui se rencontrèrent au-dessus du sanctuaire. Cette idée d'ὀμφαλός, de « nombril » de la terre, renvoie dans la pensée grecque à des concepts plus cosmologiques que géographiques[104]. C'est pourquoi, pour évoquer la position centrale

---

[99] STRABON, *Géographie* VI, 4, 1 : Ἐν μέσῳ δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν τῶν μεγίστων οὖσα καὶ τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν ἀρίστων τῆς Ἀσίας μερῶν τῷ μὲν κρατιστεύειν ἐν ἀρετῇ τε καὶ μεγέθει τὰ περιεστῶτα αὐτὴν πρὸς ἡγεμονίαν εὐφυῶς ἔχει, τῷ δ' ἐγγὺς εἶναι τὸ μετὰ ῥᾳστώνης ὑπουργεῖσθαι πεπόρισται.

[100] FRANÇOIS HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, pp. 202-203.

[101] ARISTOTE, *Politique* VII, 1327 b. *Cf.* François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, p. 111.

[102] STRABON, *Géographie* IX, 3, 6.

[103] *Ibid.*

[104] Alain BALLABRIGA, *Le soleil et le tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, pp. 12, 22 et 83.

d'une ville à l'intérieur d'un pays, ou d'un pays à l'intérieur de l'œcoumène, les érudits grecs lui préfèrent la notion de μέσος, dont le double sens de centralité et de modération a notamment permis aux Grecs de construire leur identité.

Pour en revenir à l'Italie, Strabon n'en fait pas le centre géographique du monde habité, ni de l'empire, mais la situe au milieu de grandes et riches puissances qui ont pu servir de modèles d'une part, et favoriser le commerce d'autre part[105]. L'hégémonie de Rome et de l'Italie s'explique donc par de bonnes conditions naturelles, par une position privilégiée, mais aussi par un bon gouvernement[106]. Strabon évoque en effet à maintes reprises les avantages de la politique romaine, sur laquelle il revient plus longuement dans le livre consacré à l'Italie, particulièrement dans le dernier chapitre. Il revient sur les événements marquants de l'histoire de Rome et de ses conquêtes, et conclut que les Romains ont réussi à prospérer et à instaurer un climat de paix et bénéficier d'une si grande prospérité

> qu'offre César Auguste (Καῖσάρ τε ὁ Σεβαστὸς) depuis qu'il a reçu le pouvoir absolu et que Tibère, son fils et successeur, garantit de nos jours, lui qui fait [d'Auguste] un modèle d'administration et de gouvernement, de même qu'il est un modèle pour ses fils, Germanicus et Drusus, qui lui apportent leur aide.[107]

L'attraction des ressources humaines et commerciales, ainsi que la volonté de placer Rome au centre de la vie civilisée reflète, selon Katherine Clarke, l'idéologie des *Res Gestae* d'Auguste[108]. Virgile, Horace, Tite-Live et Ovide ont contribué à l'idéalisation d'Auguste qui se présente d'ailleurs comme le restaurateur de l'âge d'or[109]. La question

---

[105] Dans la propagande latine, Rome devient le centre du monde, vers lequel tout converge. Voir notamment CICÉRON, *République* II, 5, 10 ; OVIDE, *Fastes* II, 684. Sur le sujet, *cf.* Nicole BELAYCHE, « Ouverture. Rome : la ville et le pouvoir », part. pp. IV-V. Voir *supra*, « L'inventaire du monde », pp. 48-51.

[106] Cette théorie n'est certes pas innovante puisqu'on la trouve notamment chez POLYBE, *Histoire* VI, *passim* ; CICÉRON, *République* II, 3 et 5-6. Sur l'admiration que Strabon porte à l'empereur, voir notamment Jesper Majbom MADSEN, « Looking from the Outside. Strabo's Attitude towards the Roman Peoples », p. 35.

[107] STRABON, *Géographie* VI, 4, 2 : ὅσην Καῖσάρ τε ὁ Σεβαστὸς παρέσχεν, ἀφ' οὗ παρέλαβε τὴν ἐξουσίαν αὐτοτελῆ, καὶ νῦν ὁ διαδεξάμενος υἱὸς ἐκεῖνον παρέχει Τιβέριος, κανόνα τῆς διοικήσεως καὶ τῶν προσταγμάτων ποιούμενος ἐκεῖνον, καὶ αὐτὸν οἱ παῖδες αὐτοῦ, Γερμανικός τε καὶ Δροῦσος, ὑπουργοῦντες τῷ πατρί. François LASSERRE (« Strabon devant l'Empire romain », pp. 885-886) voit, dans ce passage, un écho de la déclaration publique de Tibère.

[108] Katherine CLARKE, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, p. 219. Voir également John SCHEID, « Introduction », pp. VIII-IX et LIII-LXII.

[109] Entre autres, VIRGILE, *Énéide* VI, 792-794 ; HORACE, *Épitres* II ; ID., *Odes* II et III ; TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* II, 1, 1 ; OVIDE *Métamorphoses* XV, 750-751 et 852-873. Sur la place d'Auguste chez Tite-Live, voir Bernard MINEO, « L'*Ab Vrbe Condita* : quel instrument

se pose alors de savoir si la *Géographie* se fait, elle aussi, l'écho de la propagande officielle. À la lecture de cette œuvre, on remarque que Strabon affiche une véritable admiration pour la politique impériale et pour son représentant – Auguste, puis par la suite Tibère – en qui il voit un monarque éclairé capable de gouverner, selon l'idéal stoïcien, tous les peuples du monde comme un seul[110]. En outre, Strabon signale dès qu'il le peut les campagnes militaires des Romains, dont le but est de mettre un terme aux querelles des barbares. Pour que ces peuples accèdent à la civilisation, il faut les soumettre militairement[111]. La conquête du monde, cette volonté hégémonique présidant à la guerre que les Romains mènent contre leurs ennemis, est par conséquent justifiée. Même si Rome paraît être au centre de la vie civilisée et que l'un des objectifs de la *Géographie* est de proposer une description des régions du monde habité utile aux dirigeants, Strabon va néanmoins montrer que les référents culturels et scientifiques sont avant tout grecs[112].

Suprématie des Grecs

Au fil de son ouvrage, Strabon revient sur les différentes disciplines qui constituent la géographie, comme l'astronomie, la géométrie ainsi que les mathématiques. Par ailleurs, il mentionne les peuples antérieurs aux Grecs qui possédaient ces savoirs. Les Chaldéens étaient des astronomes ; les Phéniciens étaient habiles en arithmétique et en astronomie ; et les Égyptiens avaient une grande connaissance de la géométrie. Strabon

---

politique ? ». Remarquons encore que l'image d'un Auguste qui donna à Rome ses lettres de noblesse se trouve également chez PHILON D'ALEXANDRIE (*Légation à Caïus ou des vertus* 143). Sur l'idéalisation d'Auguste, la propagande impériale et la restauration d'un âge d'or (ou la redécouverte de valeurs pensées comme romaines), *cf.* Pierre GRIMAL, *Le siècle d'Auguste*, pp. 60-61 ; Jean-Marie ANDRÉ, *Le siècle d'Auguste*, part. pp. 139-143 ; Patrick THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, p. 47.

[110] *Cf.* François LASSERRE, « Strabon devant l'Empire romain », p. 886. Selon l'auteur, Strabon ne fait pas l'éloge d'Auguste ou de Tibère, mais formule seulement la doctrine officielle et la propage. Sur le gouvernement idéal des stoïciens, voir ce qu'en dit PLUTARQUE, *De la fortune ou vertu d'Alexandre* I, 6. Arnaldo Momigliano démontre que les conquêtes de Pompée et de César avaient donné un sens nouveau à l'idée stoïcienne de l'unité de l'humanité. *Cf.* Arnaldo MOMIGLIANO, « Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition », p. 80. Voir également Germaine AUJAC, *Introduction aux savoirs antiques*, p. 92. Sur la titulature d'Auguste comme « *pater patriae* », *cf.* Paul VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, p. 235.

[111] Patrick THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, p. 44. Sur le « *bellum justum* », voir Yves Albert DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, pp. 747-753.

[112] Elena MUÑIZ GRIJALVO, « "Greek religion" in Strabo », p. 433 ; Greg WOOLF, *Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire Roman West*, p. 79.

ne dénigre pas l'apport d'autres peuples en matière de science, mais il affirme que c'est la nécessité qui les a contraints à développer ces connaissances, par exemple le commerce et la navigation dans le cas des Phéniciens et les crues du Nil dans le cas des Égyptiens[113]. Or, s'il cite les apports des autres peuples, Strabon tend néanmoins à établir dès son introduction que la géographie est grecque, et que ce sont les Grecs qui ont élevé les savoirs scientifiques, à l'origine pragmatiques, de cette discipline en un véritable enseignement philosophique[114]. De même que la science, l'art dans la *Géographie* est un marqueur de l'identité grecque comme l'illustre l'exemple des Égyptiens.

Strabon insiste à plusieurs reprises sur les qualités naturelles de l'Égypte, mais aussi sur la disposition de ce peuple, capable d'inventer un système ingénieux pour maîtriser les crues. Il souligne encore qu'« ils vivent de manière policée et civilisée depuis les origines »[115]. À deux reprises toutefois, il emploie le terme de barbare, la première pour qualifier l'énorme hypostyle que l'on trouve dans les temples, notamment à Memphis, la seconde pour désigner les prêtres qui enseignèrent quelques-unes de leurs théories astronomiques à Platon et Eudoxe[116]. D'après Jean Yoyotte, l'opinion de Strabon concernant les Égyptiens est claire : ils ne correspondent à aucun des critères de barbarie que l'on relève dans la *Géographie* puisqu'ils sont civilisés, que leur territoire est fertile et qu'ils possèdent une bonne administration. Et de conclure : « L'emploi que Strabon fait deux fois du terme de barbare n'en est que plus remarquable. Passe encore lorsqu'il juge "barbares" les énormes hypostyles des temples dont la lourdeur traduit une vaine tendance à l'excès. Mais faut-il déceler du scepticisme, de l'humour ou de la grogne quand il appelle barbares les prêtres qui, plus savants que les Grecs, leur auraient caché le meilleur de leur science calendérique ? »[117]. En effet, Strabon ne remet pas en cause l'apport des prêtres égyptiens en matière d'astronomie, même s'il les qualifie de barbares. Mais, en mentionnant que c'est auprès

---

[113] STRABON, *Géographie* XVI, 1, 6 ; XVI, 2, 26 ; XVII, 1, 3. À ce sujet, *cf.* Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 105.

[114] Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 110.

[115] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 3 : καὶ γὰρ πολιτικῶς καὶ ἡμέρως ἐξ ἀρχῆς ζῶσι.

[116] *Ibid.*, XVII, 1, 28 et 29. Strabon utilise une troisième fois le terme de barbare, mais ce n'est pas pour qualifier les Égyptiens. En XVII, 1, 19, il reprend les propos d'Ératosthène selon lesquels la xénélasie était commune à tous les peuples barbares, et qu'il s'agit, concernant les Égyptiens, d'une accusation malveillante reposant sur le mythe sanglant dont Busiris est le héros. Strabon explique que ce mythe a été fabriqué de toutes pièces par certaines personnes pour se venger d'avoir été mal accueillies par les habitants dudit nome.

[117] Jean YOYOTTE, « Préface », p. 42.

d'eux que Platon et Eudoxe ont affiné leurs connaissances, il montre une nouvelle fois que ce sont les Grecs qui ont perfectionné ces savoirs. Quant aux critères artistiques, comme on l'a déjà évoqué, Strabon cite quantité d'œuvres sculpturales et picturales qui symbolisent la culture grecque[118]. Il mentionne également un grand nombre de temples, mais ne s'intéresse que rarement à leur architecture. Seules les dimensions des temples égyptiens, qu'il juge impressionnantes, retiennent son attention. Il note que certains de leurs bas-reliefs ressemblent aux très anciennes œuvres d'art qu'on trouve chez les Grecs et les Tyrrhéniens, et ajoute qu'

> il y a aussi [dans certains temples égyptiens] une salle qui contient un grand nombre de colonnes, comme à Memphis, et qui a un aspect barbare (βαρβαρική) : excepté cette salle de grandes et nombreuses colonnes disposées en plusieurs rangées, il n'y a rien de beau, ni d'artistique, mais tout reflète plutôt un effort inutile.[119]

En insistant sur le caractère barbare de ces temples, Strabon montre que, même s'ils sont imposants, ils ne rivalisent ni avec les chefs d'œuvres grecs, ni avec les monuments romains dont il vante la beauté à plusieurs reprises[120].

Concernant les Romains, si leur art trouve grâce aux yeux de Strabon, il n'en est pas de même de leurs autres savoir-faire[121]. Alors qu'il discute des problèmes de sources auxquels tout géographe est confronté lorsqu'il s'agit de décrire des pays éloignés, Strabon explique en effet qu'il faut se référer en premier lieu à ce qu'ont écrit les Grecs, car :

> les auteurs (συγγραφεῖς) romains imitent les Grecs, mais sans aller très loin car ils traduisent ce que disent les Grecs, et ce qu'ils traitent par eux-mêmes ne manifeste pas d'un grand désir de savoir (τὸ φιλείδημον), de telle sorte que, quand une insuffisance apparaît chez les [Grecs], elle n'est guère comblée par les [Romains], notamment du fait que les toponymes, du moins les plus illustres, sont pour la plupart grecs.[122]

---

[118] Sarah POTHECARY « Kolossourgia. "A Colossal Statue of a Work" », pp. 10-20. Voir *supra*, « Le culte des images », pp. 104-117.

[119] STRABON, *Géographie* XVII, 1, 28 : Ἔστι δέ τις καὶ πολύστυλος οἶκος, καθάπερ ἐν Μέμφει, βαρβαρικὴν ἔχων τὴν κατασκευήν· πλὴν γὰρ τοῦ μεγάλων εἶναι καὶ πολλῶν καὶ πολυστίχων τῶν στύλων οὐδὲν ἔχει χαρίεν οὐδὲ γραφικόν, ἀλλὰ ματαιοπονίαν ἐμφαίνει μᾶλλον.

[120] *Ibid.*, V, 3, 8.

[121] Voir *supra*, « Le monde et la ville », pp. 185-189.

[122] STRABON, *Géographie* III, 4, 19 : Οἱ δὲ τῶν Ῥωμαίων συγγραφεῖς μιμοῦνται μὲν τοὺς Ἕλληνας, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολύ· καὶ γὰρ ἃ λέγουσι παρὰ τῶν Ἑλλήνων μεταφέρουσιν, ἐξ ἑαυτῶν δ' οὐ πολὺ μὲν προσφέρονται τὸ φιλείδημον, ὥσθ', ὁπόταν ἔλλειψις γένηται παρ' ἐκείνων, οὐκ ἔστι πολὺ τὸ

Comme beaucoup d'érudits grecs, Strabon n'utilise guère les « auteurs » latins[123]. Mais à quelle catégorie d'ouvrage fait-il référence ? Συγγραφεύς est un terme générique dans la *Géographie*, qui peut désigner indifféremment des écrivains, des commentateurs d'Homère, des grammairiens, des poètes, des rhéteurs, des philosophes, mais aussi des historiens et des géographes. La spécificité des συγγραφεῖς que Strabon mentionne est déterminée par le nom même de l'érudit, ou par le contexte dans lequel le terme est employé. Strabon l'utilise également pour désigner des traités géographiques, le sien en particulier, mais aussi celui d'Hécatée, ou encore les relations de voyage d'un certain Philon et le traité des ports de Timosthène[124]. En ne précisant pas la spécificité des συγγραφεῖς romains dont il parle au début de ce passage, il pose comme une évidence que tous les érudits romains, que ce soient des philosophes, des rhéteurs, des historiens ou des grammairiens, imitent les Grecs, et de surcroît qu'ils n'apportent rien de neuf en matière de connaissance.

Strabon montre la supériorité des Grecs dans tous les domaines qui touchent au savoir[125]. À cela s'ajoute que la plupart des hommes illustres qu'il cite tout au long de son ouvrage sont principalement grecs[126]. On dénombre toutefois quelques noms de grands hommes qui ne sont pas grecs, tels que le Gète Zalmoxis[127], mais Strabon de préciser qu'il a été initié par Pythagore dont il aurait introduit les préceptes auprès de son peuple[128], et plusieurs Romains à savoir, entre autres, Pompée, César, Antoine, Auguste, Agrippa, Tibère et ses fils. En s'intéressant particulièrement aux hauts faits de ces dirigeants romains, Strabon fait de l'art militaire une caractéristique proprement romaine. Excepté pour les régions dans lesquelles la culture grecque a conservé son

---

ἀναπληρούμενον ὑπὸ τῶν ἑτέρων, ἄλλως τε καὶ τῶν ὀνομάτων, ὅσα ἐνδοξότατα, τῶν πλείστων ὄντων Ἑλληνικῶν.

[123] La question se pose en effet de savoir si les Grecs n'utilisaient pas les auteurs latins ou s'ils ne les citaient pas. Voir, entre autres, Arnaldo MOMIGLIANO, « Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition », p. 72. Sur l'histoire du mot συγγραφεύς et ses différentes significations, voir François HARTOG, *Évidence de l'histoire*, pp. 61-62 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, p. 86.

[124] Respectivement STRABON, *Géographie* I, 1, 22 ; XIV, 1, 30 ; II, 1, 20 ; II, 1, 40.

[125] Si, pour CICÉRON (*République*, II, 19 et 21), l'éducation romaine prend pour modèle la grecque, elle n'en demeure pas moins supérieure quant à l'art politique (*ibid.*, I, 22). Horace, lui aussi, montre la supériorité de la culture romaine quand bien même elle est imprégnée des arts grecs. Voir HORACE, *Épîtres* II, 1, 156 : *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit agresti Latio*. « La Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur, et porté les arts dans le rustique Latium ». (Traduction de François Villeneuve, Les Belles Lettres, 1989).

[126] Johannes ENGELS, « Ἄνδρες ἔνδοξοι or "men of high reputation" », p. 130.

[127] Pour se faire une idée de Zalmoxis, se référer aux travaux de Dan DANA, et à son article *s.v.* « Zalmoxis ».

[128] STRABON, *Géographie* VII, 3, 5.

ardeur, il insiste sur la politique d'expansion de Rome, dont les gouvernants ont su civiliser les peuples barbares en les soumettant militairement[129]. Mais, quand ils ont eu affaire à des peuples plus civilisés, comme les Grecs, les Romains ont dû changer de stratégie. C'est ce que précise Strabon à la fin du paragraphe dans lequel il explique pourquoi les Thébains n'ont pas réussi à exercer leur hégémonie sur la Grèce :

> En effet, après la mort [d'Épaminondas], les Thébains ont aussitôt été dépossédés de l'hégémonie sur les Grecs alors qu'ils venaient seulement d'y goûter : la raison en est qu'ils n'appréciaient guère ce qui touchaient aux discours et aux échanges avec les hommes, prenant seulement soin de l'excellence militaire. [Éphore] ajoute encore que cette manière de faire est surtout utile avec les Grecs alors que la force est plus efficace que le raisonnement avec les barbares. Les Romains aussi, autrefois, lorsqu'ils guerroyaient contre des peuples plus sauvages qu'eux, n'avaient en rien besoin d'une telle éducation (οὐδὲν […] παιδεύματα), mais à partir du moment où ils commencèrent à avoir des relations avec des peuples et des tribus plus civilisés qu'eux, ils se mirent eux-mêmes (ἐπιτίθημι) à s'éduquer (ἀγωγή) et devinrent les maîtres du monde.[130]

Strabon montre que les vertus militaires ne suffisent pas à elles seules pour conquérir le monde. La παιδεία est, dans la pensée grecque, une condition nécessaire à l'hégémonie[131]. Si les Romains ont dû et su s'adapter, ils ne sont pas pour autant devenus les égaux des Grecs[132]. En rappelant qu'ils n'eurent à l'origine pas besoin d'instruction (παιδεύματα), le géographe suggère ainsi que la παιδεία n'était pas leur priorité[133]. Cette hypothèse se trouve renforcée par l'utilisation du terme πραγματεία

---

[129] Francesco PRONTERA, « Strabo's *Geography* », p. 253.

[130] STRABON, *Géographie* IX, 2, 2 : Τελευτήσαντος γὰρ ἐκείνου τὴν Ἑλλήνων ἡγεμονίαν ἀποβαλεῖν εὐθὺς τοὺς Θηβαίους γευσαμένους αὐτῆς μόνον· αἴτιον δὲ εἶναι τὸ λόγων καὶ ὁμιλίας τῆς πρὸς ἀνθρώπους ὀλιγωρῆσαι, μόνης δ' ἐπιμεληθῆναι τῆς κατὰ πόλεμον ἀρετῆς· ἔτι δὲ προσθεῖναι διότι τοῦτο πρὸς Ἕλληνας μάλιστα χρήσιμόν ἐστιν, ἐπεὶ πρός γε τοὺς βαρβάρους βία λόγου κρείττων ἐστί. Καὶ Ῥωμαῖοι δὲ τὸ παλαιὸν μὲν, ἀγριωτέροις ἔθνεσι πολεμοῦντες, οὐδὲν ἐδέοντο τῶν τοιούτων παιδευμάτων, ἀφ' οὗ δὲ ἤρξαντο πρὸς ἡμερώτερα ἔθνη καὶ φῦλα τὴν πραγματείαν ἔχειν, ἐπέθεντο καὶ ταύτῃ τῇ ἀγωγῇ καὶ κατέστησαν πάντων κύριοι.

[131] Jean-Louis FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, p. 517.

[132] Selon Jesper Majbom MADSEN (« Looking from the Outside. Strabo's Attitude towards the Roman Peoples », p. 35), Strabon range les Romains du côté des barbares. Je serai moins catégorique que l'auteur. À mon sens, Strabon jongle avec cette catégorie pour ne pas froisser les dirigeants romains, mais montre en filigrane que les Romains et les Grecs ne seront jamais égaux. À ce sujet voir notamment Edward DANDROW, « Ethnography and Identity in Strabo's Geography », pp. 117-119.

[133] La παιδεία est ce qui fait la différence entre les Grecs et les barbares depuis ISOCRATE (*Panégyrique d'Athènes* 50). Voir François HARTOG, « Rome et la Grèce, les choix de Denys d'Hallicarnasse », pp. 149-150 ; ID., *Évidence de l'histoire*, chap. VI « Voir depuis Rome. Denys d'Halicarnasse et les origines grecques de Rome », part. p. 113.

pour expliquer la manière dont les Romains s'y sont pris, manière qui semble s'attacher plus à une façon de faire, à une pratique, qu'à un véritable désir d'instruction. Si la παιδεία est une composante essentielle pour définir ce qu'est un peuple civilisé, elle n'en est pas pour autant, dans la *Géographie*, exclusivement grecque. Strabon montre au contraire que les peuples barbares peuvent l'acquérir. C'est le cas notamment à Massalia :

> Tous les hommes d'esprit aiment raisonner (τὸ λέγειν) et philosopher, au point que leur cité servait depuis peu d'école (παιδευτήριον) pour les barbares et qu'elle faisait des Gaulois des pratiquants du grec (φιλέλληνες), de telle sorte que ceux-ci rédigeaient leurs contrats en grec. Actuellement, ils ont su persuader les plus illustres des Romains qui veulent s'instruire (φιλομαθεῖς) de s'éloigner de leur pays pour venir là plutôt qu'à Athènes.[134]

Lors de sa description de Rome, alors qu'il loue la beauté du site et énumère les plus beaux monuments de la ville, Strabon ne mentionne ni les bibliothèques, ni les écoles qu'on y trouvait à son époque. On sait en effet qu'il a séjourné dans la capitale à plusieurs reprises, tout comme les trois philosophes dont il se réclame (Tyrannion, Aristodème et Xénarque), mais rien ne nous permet de dire que c'est là qu'il a été formé[135]. L'école de Massalia, où les barbares et les Romains viennent apprendre l'art oratoire et la philosophie, est la seule école que Strabon mentionne, ce qui lui confère une place particulière. En effet, quand bien même Athènes ne jouit plus de son prestige – la Grèce ayant été désertée –, ce n'est pas à Rome, mais dans cette ancienne colonie grecque, que viennent s'éduquer, d'après le géographe, non seulement les barbares mais aussi les Romains[136]. Avec cet exemple, Strabon montre que la παιδεία n'est décidément pas une affaire romaine. Si la suprématie militaire des Romains leur a permis de civiliser les peuples les plus barbares, c'est en adoptant et en imitant la

---

[134] STRABON, *Géographie* IV, 1, 5 : πάντες γὰρ οἱ χαρίεντες πρὸς τὸ λέγειν τρέπονται καὶ φιλοσοφεῖν, ὥσθ' ἡ πόλις μικρὸν μὲν πρότερον τοῖς βαρβάροις ἀνεῖτο παιδευτήριον, καὶ φιλέλληνας κατεσκεύαζε τοὺς Γαλάτας, ὥστε καὶ τὰ συμβόλαια Ἑλληνιστὶ γράφειν· ἐν δὲ τῷ παρόντι καὶ τοὺς γνωριμωτάτους Ῥωμαίων πέπεικεν, ἀντὶ τῆς εἰς Ἀθήνας ἀποδημίας ἐκεῖσε φοιτᾶν, φιλομαθεῖς ὄντας. On retrouve ce lien entre philhellénisme et παιδεία chez DIODORE, *Bibliothèque historique* II, 60, 3. Voir Jean-Louis FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, pp. 506, 510.

[135] Sur ce sujet, *cf. supra*, « Quelques éléments biographiques », pp. 27-30.

[136] *Contra* Thomas HIDBER, « Impacts of Writing in Rome : Greek Authors and their Roman Environment in the First Century BCE », pp. 116-117. En se basant sur STRABON, *Géographie* XIV, 5, 15, dans lequel Strabon dit que Rome regorge de lettrés tarséens et alexandrins, Thomas Hidber conclut que : « *It would be fair to say that almost all Greek scholars and authors of importance at that time sooner or later came to Rome for a shorter – or often – longer period of study and writing* ».

παιδεία grecque qu'ils ont pu étendre leur hégémonie sur l'œcoumène et pacifier l'ensemble des peuples qui l'habitaient[137].

Avec ces différents exemples, on s'est attaché à montrer que la catégorie de « barbare », dans la *Géographie*, touche d'une part la presque totalité des peuples de l'œcoumène, même ceux qui semblent civilisés, et d'autre part qu'elle n'est pas immuable. Le barbare peut se transformer et adopter un mode de vie civilisé grâce à une bonne gestion (c'est le cas des Grecs des premiers temps), ou aux échanges avec des populations plus civilisées, ou encore grâce à l'administration des Romains. Même si la plupart des barbares étaient à cette époque assujettis à l'empire romain, il reste cependant quelques irréductibles, des peuples non encore soumis, à savoir les Germains et les Bretons. Des premiers, Strabon relate que « les Romains, en leur donnant ce nom, ont voulu indiquer qu'ils étaient de la même famille que les Gaulois car, dans la langue des Romains, Germains désignent ceux de la même famille »[138]. Cette parenté se retrouve au niveau du physique et des mœurs. Ils partagent le même caractère et le même genre de vie, mais Strabon précise que les Germains sont « encore plus sauvages » (ἀγριότητες) que les Gaulois[139]. Ils sont en perpétuelle rébellion contre les Romains, et ne cèdent qu'un moment pour s'armer de nouveau[140]. Difficiles à mâter, ils représentent à l'époque d'Auguste les ennemis par excellence des Romains. Quant aux Bretons, Strabon nous dit que leurs mœurs « identiques à peu près à celles des Gaulois, sont pourtant encore plus simples et plus barbares »[141] car ils ne savent pas faire de fromage, et ne sont guère plus expérimentés en jardinage et en agriculture, ce qui correspond chez les Grecs à une marque de civilisation. Il précise qu'à son époque les Bretons ne sont pas belliqueux, et donc qu'il n'y a pas lieu de s'occuper d'eux. Au contraire de ces barbares irréductibles, d'autres peuples dans la *Géographie* ne sont jamais qualifiés de tels. Il s'agit des Judéens et des Romains. À propos des premiers, Strabon précise néanmoins que leurs coutumes se sont au fil du temps altérées. De la même manière que les barbares peuvent se civiliser, des peuples empreints de sagesse peuvent voir leurs coutumes se détériorer. Les Romains, non plus, ne sont jamais

---

[137] Lee E. PATTERSON, « Geographers as Mythographers : The Case of Strabo », p. 206 ; Elena MUÑIZ GRIJALVO, « "Greek religion" in Strabo », p. 434.

[138] STRABON, *Géographie* VII, 1, 2 : Ῥωμαῖοι τοῦτο αὐτοῖς θέσθαι τοὔνομα ὡς ἂν γνησίους Γαλάτας φράζειν βουλόμενοι· γνήσιοι γὰρ οἱ Γερμανοὶ κατὰ τὴν Ῥωμαίων διάλεκτον.

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.*, VII, 1, 4.

[141] *Ibid.*, IV, 5, 2 : Τὰ δ' ἔθη τὰ μὲν ὅμοια τοῖς Κελτοῖς τὰ δ' ἁπλούστερα καὶ βαρβαρώτερα.

désignés sous cette appellation. Peut-être parce que Strabon destine son ouvrage aux hauts dirigeants de l'empire. Qui-plus-est, il se désigne lui-même parfois comme un romain (un grec romain) comme l'illustre l'emploi du pronom personnel et de l'adjectif possessif à la première personne du pluriel pour se référer aux coutumes des Grecs et des Romains. Comme il explique à plusieurs reprises que l'humanité se divise entre Grecs et barbares, on pourrait alors penser qu'il range les Romains du côté des Grecs[142]. Pourtant, il montre à travers une série d'anecdotes que les Grecs se distinguent des Romains, notamment grâce à la παιδεία, dont il est d'ailleurs le représentant avec son ouvrage.

La catégorie de barbare n'est pas figée : elle concerne tout aussi bien les Grecs des premiers temps que les Germains de l'époque augustéenne. De plus, selon Strabon, « Grecs et barbares », c'est-à-dire l'ensemble de l'humanité, partagent une certaine unité dans leur façon de se rassembler en cité et de célébrer leurs fêtes religieuses[143]. Malgré cette unité qui résulte en partie de la conception stoïcienne de Strabon, comme nous allons le voir en parlant de théologie, il n'en demeure pas moins une manière de faire grecque. C'est le cas notamment pour les sacrifices, les mariages, les rites funéraires, et d'autres coutumes encore. Strabon ne dit pas quelle est la norme grecque, mais en relevant les particularités des peuples qu'il étudie, il est possible de la définir en creux. Strabon réfléchit sur le barbare, car cela lui permet d'affirmer tacitement la supériorité de la culture grecque au sein d'un empire romain[144].

---

[142] *Contra* Encarnación CASTRO PÁEZ, « La géographie de la barbarie dans le Livre III de Strabon : une approche à partir de la terminologie », p. 253. Selon l'auteure, aucun peuple conquis n'atteindra jamais, de manière absolue, le niveau des Romains. On voit à la lecture de ce chapitre que la conception de Strabon est bien plus complexe qu'elle n'y paraît.

[143] Respectivement STRABON, *Géographie* XVI, 3, 38 et X, 3, 9.

[144] Jean-Louis FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, p. 508.

IV. LA THÉOLOGIE DE STRABON

Outre la digression sur la religion dans le livre X, qui nous intéressera dans le prochain chapitre, Strabon ne semble donner que peu de place à la spéculation théologique[1]. Néanmoins, au détour d'un commentaire sur les mœurs d'un peuple, d'une description ou d'une mise en évidence d'une coutume spécifique, on voit se dessiner en filigrane sa conception du divin. À plusieurs reprises, le géographe revendique son affiliation au stoïcisme[2]. S'il ne dit rien, par exemple, du cycle cosmique et de l'éternel retour du monde (connu sous le nom de « palingénésie »), ni de la « conflagration » (ἐκπύρωσις) finale à laquelle le monde est soumis avant sa reconstruction à l'identique, ni de la matérialité de l'âme, ni de la théorie des corporels et des incorporels, il revient néanmoins sur quelques principes propres à cette école philosophique tels que l'importance de la « pratique » (ἄσκησις) et du pragmatisme et le perpétuel mouvement[3]. Il considère la physique comme une « vertu » (ἀρετή) à l'instar des stoïciens qui distinguaient trois « vertus » philosophiques : la physique, l'éthique et la logique[4]. Il rejoint aussi le stoïcisme dans sa conception des sensations, qui sont indispensables pour appréhender le monde. Et surtout, il insiste sur le rôle joué par Homère dans la constitution des savoirs ainsi que sur la place de la « providence » (πρόνοια) dans le monde[5].

---

[1] Voir *infra*, « Les cérémonies orgiaques au cœur du système de Strabon », pp. 238-265.

[2] Dans sa monographie sur Strabon, Daniela DUECK (*Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, part. dans son chapitre « Stoic philosophy », pp. 62-69) a relevé tout ce que Strabon doit au stoïcisme. Pour un résumé de la philosophie de Strabon (de ses sources et influences), voir l'article de Janick AUBERGER, *s.v.* « Strabon », part. pp. 606-611.

[3] Sur le pragmatisme et son implication dans le stoïcisme, *cf.* Daniela DUECK, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, p. 66. Sur l'élaboration par Strabon d'une géographie pragmatique, voir *supra*, « Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe », pp. 72-75. Sur l'ἄσκησις, voir « Une question de genre », pp. 165-169. Sur le mouvement, voir Strabon, Géographie XII, 1, 36. À ce sujet, *cf.* Jérôme LAURENT, « Strabon et la philosophie stoïcienne », p. 117.

[4] *Supra* « Une affaire de philosophie », pp. 76-80.

[5] Jean-Baptiste GOURINAT, *Le stoïcisme*, pp. 70-76 ; Jérôme LAURENT, « Strabon et la philosophie stoïcienne », pp. 113-127. Selon celui-ci (*ibid.*, p. 121), il ne faut toutefois pas oublier que la référence à Homère est commune à beaucoup de courants philosophiques dans la pensée antique.

LE CONCEPT DU DIVIN

La providence

La notion de « providence », « prévoyance », « prédisposition » (πρόνοια) est une des doctrines fondamentales de la théologie stoïcienne, dont on trouve des traces notamment chez Cicéron, Aëtius (connu aussi sous le nom de pseudo-Plutarque) et Diogène Laërce[6]. Selon Cicéron, par exemple, « le monde et toutes ses parties ont été dès l'origine ordonnés par la providence des dieux qui les gouverne pour toute la durée des temps »[7]. Pour les stoïciens, la providence est une manifestation divine qui imprègne, parcourt et régit l'univers. Dans la *Géographie*, on recense seize occurrences du terme[8] :

πρόνοια	
II, 3, 7 : Αἱ γὰρ τοιαῦται διατάξεις οὐκ ἐκ προνοίας γίνονται, καθάπερ οὐδὲ αἱ κατὰ τὰ ἔθνη διαφοραί, οὐδ' αἱ διάλεκτοι, ἀλλὰ κατὰ περίπτωσιν καὶ συντυχίαν (…).	Car les dispositions [des continents], comme les différences entre les peuples et les langues, ne résultent pas de la providence, mais de l'expérience et du hasard.
II, 5, 26 : (…) οἱ Ἕλληνες ὄρη καὶ πέτρας κατέχοντες ᾤκουν καλῶς διὰ πρόνοιαν τὴν περὶ τὰ πολιτικὰ καὶ τὰς τέχνας καὶ τὴν ἄλλην σύνεσιν τὴν περὶ βίον (…).	Les Grecs qui occupaient les montagnes et les rochers ont réussi à en faire un excellent lieu d'habitation grâce à la prévoyance de leur politique, de leurs techniques et d'autres connaissances sur la manière de vivre.
IV, 1, 7 : καὶ γὰρ ἐν τοῖς περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης λόγοις εὕροι τις ἂν πολλὰ τοιαῦτα τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν φύσει γινομένων ὥστ' ἐπ' αὐτῶν φάναι πολὺ κρεῖττον εἶναι τόδε ἢ τόδε γενέσθαι (…).	Dans les traités sur la providence et sur le sort, on trouve une quantité d'affaires humaines ou d'événements naturels qui se sont produits de telle sorte qu'il était vraiment mieux qu'ils se déroulent de cette manière et non d'une autre.

[6] CICÉRON *De la nature des dieux*, entre autres, II, 73-80 ; PSEUDO-PLUTARQUE, *Les opinions des philosophes* I, 885 ; II, 886 ; DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VII, 138 ; VII, 149. Sur le sujet, voir notamment Jean-Baptiste GOURINAT, *Le stoïcisme*, pp. 77-84 ; Myrto HATZIMICHALI, « Strabo's Philosophy and Stoicism », pp. 13-14.

[7] CICÉRON *De la nature des dieux* II, 30 (75) : *prouidentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse et omni tempore administrari*. (Texte éd. par Wilhelm Ax, 1933 ; pour la traduction, *cf.* Clara Auvray-Assayas, Les Belles Lettres [La roue à livres], 2002).

[8] À ces seize occurrences, s'ajoute encore une autre (qui n'est pas mentionnée dans le tableau). En STRABON, *Géographie* VIII, 6, 11, le géographe se sert du terme πρόνοια, plus précisément de son accentuation : il signale qu'il existe deux villes qui portent le nom de Midea : l'une en Béotie, Midéa, qui se prononce comme Tegéa, l'autre en Argolide dont le nom Mídea se prononce comme *prónoia*.

IV, 1, 14 : ὥστε ἐπὶ τῶν τοιούτων κἂν τὸ τῆς προνοίας ἔργον ἐπιμαρτυρεῖσθαί τις ἂν δόξειεν, οὐχ ὅπως ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἂν μετὰ λογισμοῦ τινος διακειμένων τῶν τόπων.	On pourrait estimer que l'action de la providence témoigne de cette disposition des lieux, qui n'est pas due au hasard, mais à un plan.
V, 3, 8 (x2) : Ταῦτα μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς χώρας παρέχεται τὰ εὐτυχήματα τῇ πόλει, προσέθεσαν δὲ Ῥωμαῖοι καὶ τὰ ἐκ τῆς προνοίας. (…) τούτων δὲ τὰ πλεῖστα ὁ Μάρτιος ἔχει κάμπος πρὸς τῇ φύσει προσλαβὼν καὶ τὸν ἐκ τῆς προνοίας κόσμον.	Voici les avantages que la nature de son territoire procure à la ville, et les Romains ont apporté ce qui vient de leur prévoyance. (…) Le Champ de Mars a reçu la plus grande partie de ces [monuments], ajoutant à sa nature l'ordonnance de la providence.
XII, 3, 11 : Ἔστι δὲ καὶ φύσει καὶ προνοίᾳ κατεσκευασμένη καλῶς.	[Sinope] est remarquablement servie par la nature et la providence.
XII, 3, 39 : Ἡ δ' ἡμετέρα πόλις κεῖται μὲν ἐν φάραγγι βαθείᾳ καὶ μεγάλῃ, (…) κατεσκεύασται δὲ θαυμαστῶς προνοίᾳ τε καὶ φύσει (…).	Notre ville est située dans un grand et profond ravin, (…) et est merveilleusement bien servie par la providence et la nature.
XIII, 1, 69 : Ἀθηνᾶς δὲ προνοίᾳ τὴν λάρνακα περαιωθεῖσαν ἐκπεσεῖν εἰς τὸ στόμα τοῦ Καΐκου (…).	Après avoir traversé la mer, le coffre échoua à l'embouchure du Caïcus grâce à l'intervention providentielle d'Athéna.
XIII, 4, 8 : ἡ δὲ τοῦ Τιβερίου πρόνοια τοῦ καθ' ἡμᾶς ἡγεμόνος καὶ ταύτην καὶ τῶν ἄλλων συχνὰς ἀνέλαβε ταῖς εὐεργεσίαις.	La prévoyance de notre empereur, Tibère, le poussa à restaurer [Sardes] et beaucoup d'autres villes pour les services rendus.
XIII, 4, 14 : εἴτ' ἐπὶ πάντων [τῶν] οὕτω πεπηρωμένων * τοῦτο εἴτε μόνων τῶν περὶ τὸ ἱερόν, καὶ εἴτε θείᾳ προνοίᾳ, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐνθουσιασμῶν εἰκός, εἴτε ἀντιδότοις τισὶ δυνάμεσι τούτου συμβαίνοντος.	[Seuls les Galles peuvent pénétrer dans l'enceinte du Plutonium], soit parce qu'ils sont mutilés, soit parce qu'ils font partie des seuls à avoir accès au sanctuaire, soit parce qu'ils sont sous la protection providentielle de la déesse comme c'est le cas lors des transports divins, soit parce qu'ils utilisent des antidotes.
XIV, 5, 8 : (…) Πομπήιος Μάγνος κατῴκισε τοὺς περιγενομένους τῶν πειρατῶν, οὓς μάλιστα ἔγνω σωτηρίας καὶ προνοίας τινὸς ἀξίους (…).	Le Grand Pompée établit comme colons ceux qui excellaient parmi les pirates et, surtout, ceux qu'il avait jugé dignes de salut et de sa protection.
XVI, 2, 14 : Προσέθεσαν δὲ τῇ εὐτυχίᾳ ταύτῃ καὶ πρόνοιαν καὶ φιλοπονίαν πρὸς τὴν θαλαττουργίαν (…).	[Les Aradiens] avaient attribué leur prédisposition et leur vocation pour leurs affaires maritimes à ce succès.
XVII, 1, 6 : Καὶ τὸ ἑσπέριον δὲ στόμα οὐκ εὐείσβολόν ἐστιν, οὐ μὴν τοσαύτης γε δεῖται προνοίας.	L'ouverture de l'ouest n'est pas facile d'accès, mais n'a pas besoin d'une aussi grande prédisposition.
XVII, 1, 36 (x2) : καὶ νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον ὑπομνηστέον [τὸ] τῆς φύσεως ἅμα καὶ τὸ τῆς προνοίας ἔργον εἰς ἓν συμφέροντας · τὸ μὲν τῆς φύσεως, ὅτι τῶν πάντων ὑφ' εἰς συννευόντων τὸ τοῦ ὅλου μέσον καὶ σφαιρουμένων περὶ τοῦτο, τὸ μὲν πυκνότατον καὶ μεσαίτατόν ἐστιν ἡ γῆ, τὸ δ'	Et maintenant, il faut rappeler aussi bien l'œuvre de la nature que celle de la providence quand on veut les ramener à une seule chose. L'œuvre de la nature est que toutes les choses convergent vers un seul point qui est le milieu de tout, et forment une sphère autour. La Terre est ce qu'il y a

ἧττον τοιοῦτον καὶ ἐφεξῆς τὸ ὕδωρ, ἑκάτερον δὲ σφαῖρα, ἡ μὲν στερεά, ἡ δὲ κοίλη, ἐντὸς ἔχουσα τὴν γῆν. Τὸ δὲ τῆς προνοίας, ὅτι βεβούληται, καὶ αὐτὴ ποικίλτριά τις οὖσα καὶ μυρίων ἔργων δημιουργὸς, ἐν τοῖς πρώτοις ζῷα γεννᾶν, ὡς πολὺ διαφέροντα τῶν ἄλλων, καὶ τούτων τὰ κράτιστα θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ὧν ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα συνέστηκε. Τοῖς μὲν οὖν θεοῖς ἀπέδειξε τὸν οὐρανόν, τοῖς δ' ἀνθρώποις τὴν γῆν, τὰ ἄκρα τῶν τοῦ κόσμου μερῶν· ἄκρα δὲ τῆς σφαίρας τὸ μέσον καὶ τὸ ἐξωτάτω.	de plus dense et de plus central, l'eau qui l'est moins vient après, l'un et l'autre formant une sphère, l'une solide, l'autre creuse qui renferme en elle la Terre. L'œuvre de la providence est que, comme une brodeuse de cordes et une ouvrière de travaux innombrables, elle a voulu engendrer en premier les êtres vivants pour qu'ils surpassent de beaucoup les autres [éléments], et parmi eux les meilleurs, à savoir les dieux et les hommes en vue desquels elle a organisé le reste. Aux dieux, donc, elle a désigné le ciel et aux hommes la Terre, qui correspondent aux parties les plus extrêmes du monde car les extrêmes de la sphère sont le centre et la périphérie.

Tableau 7 : Le concept de providence.

On constate que le terme recouvre, dans la *Géographie*, plusieurs significations : il peut faire référence à la providence divine (celle d'Athéna et de la Mère des dieux) et à la prévoyance humaine solidaire d'une prédisposition. C'est le cas des Grecs et des Romains qui ont su intervenir sur leur environnement[9], ou encore de Tibère qui fit restaurer Sardes et de Pompée qui décida d'envoyer des pirates à Soles afin d'éviter son dépeuplement. Strabon use également de cette notion afin d'évoquer la situation favorable de certaines régions ou de certaines villes, telles que le Champ de Mars, Sinope et sa patrie d'origine, Amasée. Dans cette perspective, la providence est liée au concept de nature et renvoie à un principe créateur qui a agencé le monde[10]. Or, ce n'est qu'à la fin de son ouvrage, dans le livre XVII, au détour de la description du lac Moeris et en vue de réfuter l'hypothèse selon laquelle ce lac était une création humaine, que Strabon explique les fondements de la structure de l'univers et la formation des reliefs[11]. Il expose sa conception de la création du monde et du rôle respectif de la « nature » et

[9] Selon Myrto HATZIMICHALI (« Strabo's Philosophy and Stoicism », p. 14), les Romains se distinguent des Grecs par leur prévoyance (πρόνοια) qui leur a permis de pourvoir aux négligences des Grecs. Pour arriver à cette conclusion, l'auteure se base sur l'extrait de STRABON (*Géographie* V, 3, 8, *cf.* tableau 7) dans lequel le géographe affirme que les Romains ont apporté ce qui vient de la prévoyance, mais elle ne prend pas en compte un autre passage (*ibid.*, II, 5, 26) dans lequel Strabon explique que les Grecs ont su se policer grâce à leur prévoyance de leur politique et de leurs techniques. Sur ce sujet, voir *supra*, « Le monde et la ville », pp. 185-189.

[10] Sur les débats autour des concepts de « nature » et « providence » à l'intérieur du stoïcisme, voir Myrto HATZIMICHALI, « Strabo's Philosophy and Stoicism », pp. 14-16 et p. 19, note 25.

[11] Voir le commentaire de Jean Yoyote, in Jean YOYOTTE, Pascal CHARVET, *Le voyage en Égypte : un regard romain*, p. 144, note 351.

de la « providence ». La relation mimétique de l'homme à la nature est un concept important dans le stoïcisme, puisque pour atteindre le bonheur l'homme doit se conformer à la nature[12]. Strabon, pour sa part, ne traite pas de la question. La nature relève de la physique et des postulats fondamentaux qu'il faut accepter. Quant à la providence, c'est elle qui a engendré tous les êtres vivants et a agencé le monde pour eux.

Il convient de souligner que cette théorie n'est pas explicitée dans les prolégomènes, suggérant qu'elle n'est pas une donnée fondamentale de la conception géographique de Strabon. Celui-ci, en effet, considère à la différence des stoïciens, en particulier Posidonios, que les dispositions des continents et des climats, ainsi que les particularités ethniques et linguistiques, ne sont pas toutes déterminées par l'effet de la providence. Au contraire, certaines sont dues, précise-t-il, « à l'expérience et au hasard »[13]. Il est difficile de savoir s'il se base sur les principes stoïciens tels qu'on les concevait à son époque, ou s'il s'agit de son propre jugement[14].

Cet extrait dans lequel Strabon expose sa vision du monde nous amène à nous interroger sur la manière dont le géographe concevait les dieux.

Dieux et déesses dans la Géographie

Strabon donne la primauté à la providence, comprise comme un principe cosmique duquel tout découle. Or, on remarque que son ouvrage est truffé de noms de dieux et de déesses. Étudier tous les passages dans lesquels le géographe mentionne une divinité, un sanctuaire, une cérémonie ou encore un culte particulier, dépasse par son ampleur le cadre ce travail. Néanmoins, à l'aide de quelques exemples choisis, nous allons voir les principaux thèmes abordés par Strabon. Les dieux et les déesses interviennent, dans la *Géographie*, en plusieurs occasions :

- les divinités s'inscrivent dans l'histoire d'un pays, d'une région, d'une cité ou d'un peuple, notamment au travers des mythes que l'on raconte à leur sujet ;

[12] Sur la « nature » dans le stoïcisme et ses différentes formes ainsi que sur l'importance de la sagesse pour arriver à se conformer à la nature, voir Bernard BESNIER, « La conception stoïcienne de la nature » et Carlos LÉVY, « Nature et règles de vie dans le stoïcisme et le pyrrhonisme ».

[13] STRABON, *Géographie* II, 3, 7 : ἀλλὰ κατὰ ἐπίπτωσιν καὶ συντυχίαν.

[14] Myrto HATZIMICHALI, « Strabo's Philosophy and Stoicism », p. 17.

- elles s'inscrivent également dans le paysage géographique de l'œcoumène puisque leur nom, ou parfois seulement leur épiclèse, est mentionné en rapport avec un lieu ou un sanctuaire ;
- enfin, au travers de quelques épisodes anecdotiques, Strabon traite de la nature des dieux.

Pour comprendre la géographie actuelle d'un lieu, Strabon se réfère fréquemment à son histoire, qui relève parfois du mythe[15]. Dans cette perspective, il mentionne quantité de récits mettant en scène des dieux et des déesses[16]. On ne s'étonnera guère de retrouver, parmi ceux-ci, Héraclès dont les stèles marquent l'entrée dans le monde. Comme on l'a vu, Strabon s'intéresse aux différentes interprétations quant à leur localisation[17]. Il mentionne également quelques-unes des aventures du dieu, en lien avec l'histoire d'un lieu. C'est ainsi qu'il relate notamment qu'en revenant d'Ibérie avec les troupeaux de Géryon, Héraclès s'arrêta à Rome chez Évandre, qu'il érigea une digue pour séparer le lac Lucrin de la mer (dans le golfe de Pouzzoles), qu'il sortit des enfers par une caverne située sur le cap Ténare, traînant derrière lui Cerbère, qu'il débarassa le lac de Stymphale des monstres ailés qui le peuplaient[18]. De plus, Strabon se sert du mythe d'Héraclès pour expliquer des phénomènes hydrologiques, comme l'odeur nauséabonde qui se dégage de certains cours d'eau. La source à proximité de la ville de Leuca (dans les environs de Tarente) empesterait à cause des géants qui se seraient réfugiés dans les entrailles de la terre pour échapper à Héraclès, tandis que le fleuve Anigros devrait son odeur putride au venin de l'hydre[19].

On pourrait multiplier les exemples avec d'autres dieux. Citons, entre autres, que la ville de Tamynae, consacrée à Apollon, possède un sanctuaire édifié par Admète que

---

[15] Les mythes de fondation, en particulier celui de Rome, seront traités plus loin, dans la partie « Les mythes de fondation : l'exemple de Rome », pp. 229-232.

[16] On remarquera que Strabon cite un grand nombre d'extraits de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, dans lesquels les dieux et les héros interviennent, pour montrer qu'Homère connaissait le monde habité. À ce sujet, voir *infra*, « Le mythe et la poésie homérique », pp. 221-223.

[17] *Supra* « Les Stèles d'Héraclès », pp. 94-98.

[18] Respectivement STRABON, *Géographie* V, 3, 3 ; V, 4, 6 ; VIII, 5, 1 ; VIII, 6, 8. Voir également *ibid.*, IX, 4, 14 (le fleuve Dyras connu pour avoir tenté d'éteindre le bûcher d'Héraclès) ; X, 2, 5 (Lycormas où eut lieu le meurtre de Nessos) ; X, 2, 19 (son intervention pour rectifier le cours de l'Achéloos) ; X, 5, 9 (à Mycone furent écrasés les derniers géants) ; XI, 5, 5 (libération de Prométhée au mont Caucase) ; XII, 4, 3 (Hylas, embarqué avec Héraclès sur l'Argo, fut enlevé par les nymphes vers le mont Arganthonion).

[19] *Ibid.*, VI, 3, 5 et VIII, 3, 19.

le dieu, d'après ce que l'on dit (λέγω), fut contraint de servir[20] et que la rivière arcadienne, la Néda, naît d'une source que Rhéa, selon le mythe (μυθεύω), aurait fait jaillir du sol pour s'y laver, après la naissance de Zeus[21]. Strabon rapporte encore qu'à proximité de Pylos se dresse une montagne appelée Minthé, du nom d'une jeune fille qui, selon le mythe (μυθεύω), aurait appartenu à Hadès et aurait été foulée aux pieds par Coré avant d'être métamorphosée en menthe. Il souligne d'ailleurs qu'« il y a évidemment un sanctuaire d'Hadès près de la montagne »[22]. Ce lien entre mythe et explication topographique, renforcé par καὶ δὴ καί, se retrouve ailleurs, notamment dans le livre XII, chapitre 8, paragraphe 19. Pour expliquer le phénomène géologique qui touche la région de la Catacécaumène (qui se situe entre la Mysie et la Lydie), à savoir que la cendre recouvre le sol, Strabon rappelle que : « c'est évidemment en ces lieux qu'on situe le mythe du supplice de Typhon »[23]. De manière générale, les récits sur les dieux, qu'ils appartiennent aux « discours » (λόγοι) ou aux « mythes » (μῦθοι), ne sont pas remis en cause par Strabon[24]. Ils constituent plutôt un instrument qui permet au géographe d'expliquer la topographie d'un lieu, son origine et son histoire en les rattachant à une mémoire collective.

Les dieux et les déesses s'inscrivent également dans le paysage géographique du monde. Leurs sanctuaires balisent l'espace. Par exemple, lors de la description de la Laconie, Strabon note qu'

> il y a, après le golfe de Messénie, celui de Laconie, qui est situé entre Ténare et Malée et qui tourne légèrement du sud vers l'est. Les Thyrides, qui forment, dans le golfe de Messénie, un escarpement exposé aux courants de la mer se trouvent à cent trente stades du Ténare. Le Taygète surplombe cette partie (…). En contrebas du Taygète, à l'intérieur des terres, se trouvent Sparte et Amyclai, qui possède un sanctuaire d'Apollon, et Pharis. (…) Dans le golfe, se démarque de la mer, le promontoire du Ténare qui possède un sanctuaire de Poséidon érigé dans un bois sacré (…).[25]

---

[20] *Ibid.*, X, 1, 9.

[21] *Ibid.*, VIII, 3, 22.

[22] *Ibid.*, VIII, 3, 14 : Καὶ δὴ καὶ τέμενός ἐστιν Ἅιδου πρὸς τῷ ὄρει (…).

[23] *Ibid.*, XII, 8, 19 : Καὶ δὴ καὶ τὰ περὶ τὸν Τυφῶνα πάθη ἐνταῦθα μυθεύουσι (…). Pour comprendre ce passage (en particulier le phénomène qui touche la région), il faut également se référer à XIII, 4, 11.

[24] Je traiterai plus loin de l'interférence entre mythe et histoire dans le discours de Strabon. Sur le sujet, voir *infra*, « Le mythe face à l'histoire », pp. 223-228.

[25] STRABON, *Géographie* VIII, 5, 1 : Ἔστι δ' οὖν μετὰ τὸν Μεσσηνιακὸν κόλπον ὁ Λακωνικὸς μεταξὺ Ταινάρου καὶ Μαλεῶν, ἐκκλίνων μικρὸν ἀπὸ μεσημβρίας πρὸς ἕω· διέχουσι δὲ σταδίους ἑκατὸν τριάκοντα αἱ Θυρίδες τοῦ Ταινάρου ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ οὖσαι κόλπῳ, ῥοώδης κρημνός. Τούτων δ'ὑπέρκειται τὸ Ταΰγετον (…). Ὑποπέπτωκε δὲ τῷ Ταϋγέτῳ ἡ Σπάρτη ἐν μεσογαίᾳ καὶ Ἀμύκλαι, οὗ τὸ

On dénombre près de 450 « sanctuaires » (ἱερά), majoritairement en Grèce et en Asie Mineure (qui regroupent à elles deux plus de la moitié des mentions). Le ἱερόν est un terme générique pour désigner l'ensemble des sanctuaires (grecs ou non) qui parsèment le monde habité. Pour se référer aux espaces cultuels, Strabon emploie également d'autres mots : βωμός (« autel ») ainsi que τέμενος et σηκός (dans le sens d'« enceinte consacrée à un dieu ou une déesse ») dont on recense respectivement 28, 19 et 10 occurrences. Dans son article sur les lieux sacrés de la *Géographie*, Agnès Rouveret réussit à dégager, grâce à une analyse du vocabulaire, plusieurs niveaux de perception de l'espace sacré. Elle souligne notamment que le βωμός peut être associé aux confins du monde, mais surtout qu'il peut parfois désigner à lui seul un espace sacré et qu'il renvoie, dans ces cas, à un lieu intermédiaire, entre espace naturel – voire sauvage – et civilisé[26]. Elle remarque également que le terme σηκός fait principalement référence aux enceintes sacrées d'Asie Mineure, du Proche-Orient et d'Égypte, mais jamais aux sanctuaires de l'Italie. Pour ceux-ci, le géographe emploie le terme général de ἱερόν ou celui plus technique de τέμενος qui marque la spécificité italique des sanctuaires[27]. Le but d'Agnès Rouveret est de montrer que l'Italie est, dans l'œuvre de Strabon, au centre de la géographie religieuse et qu'elle « rassemble les formes principales de l'espace sacré, transformant la Grèce en un conservatoire d'hellénisme »[28]. Je resterai pour ma part plus prudente puisque, comme nous l'avons démontré précédemment, Strabon déploie tout un arsenal d'exemples pour montrer la supériorité des Grecs sur les Romains. Dans cette perspective, on peut se demander quel serait alors son intérêt de mettre l'Italie au centre de l'espace religieux, d'autant plus que, lors de sa description de Rome et du pays, il ne cite finalement que peu de lieux sacrés et ne s'intéresse guère aux coutumes des Italiens, s'attachant davantage à l'histoire et à la géographie du pays.

En outre, Strabon se plaît à rapporter des phénomènes étranges, comme le fait qu'il ne pleut jamais au-dessus du sanctuaire d'Artémis Cindyas[29]. Au-delà de leurs caractéristiques régionales, les sanctuaires servent avant tout de bornes comme celui

---

τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερόν, καὶ ἡ Φᾶρις. (…) Ἐν δὲ τῷ κόλπῳ τῆς παραλίας τὸ μὲν Ταίναρον ἀκτή ἐστιν ἐκκειμένη τὸ ἱερὸν ἔχουσα τοῦ Ποσειδῶνος ἐν ἅλσει ἱδρυμένον (…).

[26] Agnès ROUVERET, « Strabon et les lieux sacrés de l'œcoumène », pp. 46-47.

[27] *Ibid.* Pour appuyer son argumentation, l'auteure se base sur l'étude d'Olivier DE CAZANOVE, « Les lieux de cultes italiques. Approches romaines, désignations indigènes » qui montre l'importance de l'enclos dans la définition du sanctuaire italique.

[28] Agnès ROUVERET, « Strabon et les lieux sacrés de l'œcoumène », p. 57.

[29] STRABON, *Géographie* XIV, 2, 20.

d'Aphrodite Pyréenne qui « marque la frontière entre [la Narbonnaise] et l'Ibérie »[30] ou de points de repère utiles aux voyageurs. C'est pourquoi, Strabon mentionne les plus célèbres, notamment réputés pour leurs panégyries ou pour les chefs-d'œuvre qu'ils renferment. Parmi eux, ceux de Zeus à Olympie, d'Apollon à Delphes, d'Artémis à Éphèse, d'Anaïtis à Zéla ou encore de Mâ à Comana du Pont retiennent particulièrement son attention : il loue le caractère ancien et vénérable de ceux d'Olympie et de Delphes dont il retrace l'histoire, s'attarde sur la beauté de l'architecture de celui d'Éphèse, sur la richesse des statues qui ornent le temple d'Olympie, et sur la quantité des offrandes que l'on trouve à Delphes, ou encore donne des précisions quant au rôle des prêtres à Comana et à Zéla[31].

Dans la grande majorité des cas, Strabon précise le nom de la divinité à laquelle le sanctuaire est dédié, parfois aussi le nom et l'épiclèse, et rarement l'épiclèse seule. La question de la dénomination des dieux, débattue déjà chez Hérodote, et de l'*interpretatio* n'entraîne aucun développement théorique de la part du géographe[32]. En revanche, il s'attarde quelque fois sur l'épiclèse du nom d'un dieu, et en fournit une explication. Il rapporte, par exemple, que :

> Dans la dite Chrysa, se trouvent un sanctuaire d'Apollon Smintheus et le symbole qui conserve la vraie signification de son nom, un rat (μῦς), sculpté aux pieds de la statue.[33]

Puis il raconte qu'un oracle avait annoncé aux Teucriens de s'installer là où ils seraient assaillis par les enfants de la terre. Aux environs de la cité d'Hamaxitos (dans la région de la Troade), sortant de la terre, des rats envahirent le campement des Teucriens. Ceux-ci, par conséquent, s'établirent en ces lieux. Si pour un Grec, l'analogie entre l'épiclèse du dieu, à savoir Smintheus, et le rat est évidente, Strabon ne l'explicite pas dans ce

---

[30] *Ibid.*, IV, 1, 3 : Τοῦτο δ'ἐστὶν ὅριον ταύτης τε τῆς ἐπαρχίας καὶ τῆς Ἰβηρικῆς.

[31] Respectivement *ibid.*, VIII, 3, 30-31 ; IX, 3, 2-12 ; XIV, 1, 20-25 ; XII, 3, 37 ; XII, 3, 32-36 (on peut également ajouter le passage XII, 2, 3 dans lequel Strabon rapporte avoir vu le sanctuaire de Comana en Cappadoce).

[32] HÉRODOTE, *Histoires* II, 4. Sur la question de la dénomination des dieux, voir le fameux article de Walter BURKERT, « Herodot über die Namen der Gröter : Polytheismus als historisches Problem », ainsi que Philippe BORGEAUD, « Manière grecque de nommer les dieux » ; Claude CALAME, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions », pp. 263-265. Sur les épiclèses des dieux et déesses, voir Nicole BELAYCHE *et al.*, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes et épiclèses dans l'Antiquité*, notamment Nicole BELAYCHE « Introduction » ; Pierre BRULÉ, « Comment dire le divin ? » ; Laurent PERNOT, « Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs ».

[33] STRABON, *Géographie* XIII, 1, 48 : Ἐν δὲ τῇ Χρύσῃ ταύτῃ καὶ τὸ τοῦ Σμινθέως Ἀπόλλωνός ἐστιν ἱερόν, καὶ τὸ σύμβολον τὸ τὴν ἐτυμότητα τοῦ ὀνόματος σῶζον, ὁ μῦς, ὑπόκειται τῷ ποδὶ τοῦ ξοάνου (…).

paragraphe car au lieu d'employer le terme σμίνθος (« rat »), il utilise un synonyme (μῦς). Il faut attendre la description de la plaine de Thébé (en Lycie) pour que le lien entre les deux soit clairement établi :

> C'est donc ici que l'on doit transférer le récit des Teucriens et des rats, dont provient le nom Smintheus, puisque *smínthos* (σμίνθος) signifie rat.[34]

En faisant l'analogie entre Smintheus et *smínthos* dans ce passage, il se pourrait que Strabon donne plus de crédit à la tradition qui établit les Teucriens dans la plaine de Thébé. Il poursuit son raisonnement sur les épiclèses qui, précise-t-il, peuvent s'expliquer par de petites particularités :

> Héraclès est vénéré sous le nom de Cornopion, formé à partir du mot sauterelle – des *parnopes* – que les habitants de l'Œta appellent *cornopes*, parce qu'il les a délivrés des sauterelles ; il est adoré sous le nom d'Ipoctonos [*i.e.* tueur de vers des vignes] chez les Érythréens qui habitent le mont Mimas parce qu'il a détruit les vers (ἶπες) qui mangeaient les vignes ; et de fait, de tous les Érythréens, ils sont les seuls chez qui l'insecte ne voit pas le jour. Les Rhodiens possèdent dans leur territoire un sanctuaire dédié à Apollon Érythibius, car ils appellent *eruthíbē* (ἐρυθίβη) la rouille (ἐρυσίβη) ; chez les Éoliens d'Asie, on lui donne le nom du mois Pornopion (les Béotiens prononcent de cette manière le mot *parnopes* [*i.e.* sauterelles]) et on célèbre un sacrifice en l'honneur d'Apollon Pornopion.[35]

L'épiclèse d'une divinité peut s'expliquer par les bienfaits que celle-ci a apportés aux hommes, et est parfois accompagnée d'une particularité régionale (comme une façon de prononcer certains mots)[36]. Dans l'ouvrage de Strabon, les épiclèses ne priment pas sur le nom des dieux. Elles sont principalement épichoriques puisqu'elles se rapportent au lieu où se trouve le sanctuaire. Il peut s'agir d'une montagne, d'une cité, d'un port,

---

[34] *Ibid.*, XIII, 1, 64 : Τὰ οὖν περὶ τοὺς Τεύκρους καὶ τοὺς μύας, ἀφ' ὧν ὁ Σμινθεύς, ἐπειδὴ σμίνθοι οἱ μύες, δεῦρο μετενεκτέον.

[35] *Ibid.* : καὶ γὰρ ἀπὸ τῶν παρνόπων, οὓς οἱ Οἰταῖοι κόρνοπας λέγουσι, κορνοπίωνα τιμᾶσθαι παρ' ἐκείνοις Ἡρακλέα ἀπαλλαγῆς ἀκρίδων χάριν· ἰποκτόνον δὲ παρ' Ἐρυθραίοις τοῖς τὸν Μίμαντα οἰκοῦσιν, ὅτι φθαρτικὸς τῶν ἀμπελοφάγων ἰπῶν· καὶ δὴ παρ' ἐκείνοις μόνοις τῶν Ἐρυθραίων τὸ θηρίον τοῦτο μὴ γίνεσθαι. Ῥόδιοι δὲ ἐρυθιβίου Ἀπόλλωνος ἔχουσιν ἐν τῇ χώρᾳ ἱερόν, τὴν ἐρυσίβην καλοῦντες ἐρυθίβην· παρ' Αἰολεῦσι δὲ τοῖς ἐν Ἀσίᾳ μείς τις καλεῖται πορνοπίων, οὕτω τοὺς πάρνοπας καλούντων Βοιωτῶν, καὶ θυσία συντελεῖται πορνοπίωνι Ἀπόλλωνι.

[36] Sur les épithètes des dieux et déesses, voir le projet *Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets as an Interface between Religious Systems and Human Agency*, dirigé par Corinne Bonnet (*cf.* [http://plh.univ-tlse2.fr/accueil-plh/activites/programmes-en-cours/projet-erc-741182-mapping-ancient-polytheisms-cult-epithets-as-an-interface-between-religious-systems-and-human-agency-map--530006.kjsp]).

d'une plaine, d'un lac ou d'un cours d'eau[37]. Le nom de la cité peut parfois manifester un transfert de culte : c'est le cas notamment d'Apollon Delphien et d'Artémis Éphésienne dont on trouve un sanctuaire à Marseille, ou encore celui d'Asclépios Triccéen en Messénie nommé ainsi parce qu'il est la réplique de celui de Tricca en Thessalie[38]. Les épiclèses sont aussi, dans une moindre mesure, circonstancielles, fonctionnelles, ou encore mythologiques[39]. En revanche, Strabon demeure silencieux quant à leur lien avec les rituels propres à chaque communauté. Les épiclèses des dieux sont avant tout chez Strabon des indicateurs topographiques.

Quant aux noms des dieux, qu'il s'agisse de ceux des Grecs ou des barbares, Strabon utilise dans la plupart des cas leur nom grec, plus compréhensible pour son lectorat[40]. On remarquera néanmoins qu'il cite quelques noms indigènes, tantôt accompagnés de leur nom grec comme « la déesse Héra que les Tyrrhéniens nomment Cypra »[41] ou la Mère des dieux « qu'on appelle Agdistis »[42] ; tantôt seuls comme c'est le cas pour la déesse Baris (dont il s'agit de la seule mention dans la littérature)[43] et pour

---

[37] Entre autres, Apollon Delphinien (*ibid.*, IV, 1, 24 et IX, 3, 5), Zeus Olympien (*ibid.*, VIII, 1, 2 et VIII, 3, 30), Artémis Éphésienne (*ibid.*, III, 4, 6 et XIV, 1,20-25), Aphrodite Pyrénéenne (*ibid.*, IV, 6, 1), Aphrodite Érycine (*ibid.*, VI, 2, 5), Apollon Actien, Marmarios ou encore Cilléen (*ibid.*, VII, 7, 6 ; X, 1, 16 et XIII, 1, 63). Il convient de relever que les lieux auxquels renvoient les épiclèses locales ne sont pas exclusivement grecs.

[38] *Ibid*. IV, 1, 3-4 ; VIII, 4, 4. Voir également *ibid.*, VIII, 4, 9 ; IX, 2, 29 ; IX, 4, 6 ; IX, 5, 14 ; XII, 5, 2 ; XIII, 1, 63. Pour traiter des transferts, Strabon met en place plusieurs techniques : soit l'épiclèse du dieu indique son origine, soit il emploie le terme ἀφίδρυμα (à ce sujet, voir *supra*, « Le culte des images », pp. 104-117), soit il utilise la particule ἀπό pour indiquer la provenance du culte.

[39] C'est le cas respectivement d'Héraclès Cornopion et Ipoctonos ou encore d'Apollon Érythibius ou Pornopion (*ibid.* XIII, 1, 64) ; de Poséidon Asphalien [qui assure les fondements] (*ibid.*, I, 3, 16), d'Athéna Poliade (*ibid.*, IX, 1, 16), de Zeus Éleuthérius (*ibid.*, IX, 2, 31) ; Aphrodite Apaturos (*ibid.*, XI, 2, 10) qui doit son épiclèse selon Strabon parce que, attaquée par les Géants, elle appela Héraclès à son secours et, servant d'appat, elle livrait par traîtrise (ἐξ ἀπάτης) les Géants aux coups d'Héraclès. Sur les fonctions des épiclèses, voir Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, pp. 265-269.

[40] Il convient de souligner que, dans un cas, Strabon donne d'une divinité ibérique, dont le sanctuaire se situe dans la ville d'Ébura, les noms de « Phosphoros qu'on appelle Λοῦκεμδουβίαν [litt. *Loucemdubian*, c'est-à-dire *Lux dubia*] ». Voir STRABON, *Géographie* III, 1, 9 : τὸ τῆς Φωσφόρου ἱερόν, ἣν καλοῦσι Λοῦκεμ δουβίαν. Comme le remarque François LASSERRE (*Strabon. Géographie*, tome II [livres III-IV], p. 29, note 6, et p. 187), si *Lux dubia* fait référence à la lumière crépusculaire chez OVIDE (*Métamorphoses* IV, 401 ; XI, 596), elle ne désigne par contre aucune déesse latine. Il s'agirait probablement selon Lasserre d'une erreur qu'il impute à la source latine de Posidonios (qui aurait écrit *dubia* au lieu de *diuina*).

[41] STRABON, *Géographie* V, 4, 2 : τὴν δ' Ἥραν ἐκεῖνοι Κύπραν καλοῦσιν.

[42] *Ibid*., XII, 5, 3 : καλοῦσι δ' αὐτὴν Ἄγδιστιν.

[43] *Ibid*., XI, 14, 14 : παρὰ τὸν τῆς Βάριδος νεών. Voir l'entrée « Baris » dans le « Lexique des noms de lieux », p. 151, établi par François Lasserre à la suite de la traduction du livre XI, publié aux Belles Lettres en 1975.

certaines divinités égyptiennes telles qu'Anubis, Osiris, Isis et Sarapis[44]. Frappé, comme beaucoup de voyageurs antiques avant lui par la profusion des cultes égyptiens voués aux animaux, il relève un grand nombre de sanctuaires qui leur étaient dédiés. Il note également que « tous les Égyptiens ont en commun le culte de certains animaux »[45], les uns honorés dans tout le pays, les autres localement. Or, savoir pourquoi on vénère en tel endroit, par exemple, une chèvre et en tel autre un poisson ne l'intéresse pas[46]. C'est pourquoi aucune explication n'en est donnée, d'autant plus que Strabon remet en cause, comme nous l'avons déjà évoqué, la représentation des dieux sous traits humains ou animaux[47]. Si les dieux ne peuvent être représentés, il n'en demeure pas moins qu'ils interagissent avec la sphère humaine, de manière plus ou moins inopinée, notamment au moyen de signes ou d'oracles.

Les oracles

À la lecture de l'ouvrage de Strabon, on remarque que les phénomènes d'épiphanie, les signes et prodiges ne le passionnent guère[48]. En revanche, il s'intéresse à une autre forme de manifestation divine, plus particulièrement aux sanctuaires oraculaires, même s'il ne montre pas une attention pour la mantique aussi poussée que celle d'un Plutarque[49]. Il cite en effet un grand nombre de sanctuaires oraculaires ainsi que des

---

[44] Cela ne posait aucun problème aux Grecs d'inventer des explications étymologiques (en grec) pour expliquer les noms des dieux étrangers. C'est le cas notamment de la déesse Isis : voir à ce sujet Laurent PERNOT, « Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs », p. 33.

[45] *Ibid.*, XVII, 1, 40 : Τινὰ μὲν γὰρ τῶν ζῴων ἅπαντες κοινῇ τιμῶσιν Αἰγύπτιοι. Entre autres sanctuaires, voir *ibid.*, XVII, 1, 27 ; XVII, 1, 31 ; XVII, 1, 40 ; XVII, 1, 47 et XVII, 1, 49. Sur le sujet, voir Dimitri MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », pp. 229-230 ; pour des exemples plus spécifiques : Youri VOLOKHINE, « Pan en Égypte et le "bouc de Mendès" » et « À propos des "interdits alimentaires" en Égypte ancienne ».

[46] *Ibid.*, XVII, 1, 40.

[47] Voir *supra*, « Le culte des images », pp. 104-117. L'étude des mots ἐπιφάνεια, θεοειδής, σωματοειδής n'a rien révélé. Il semble que la question de la corporéité des dieux ne l'intéresse pas.

[48] On relève, dans la *Géographie*, quelques signes divins comme cet éclair que les Athéniens attendent pour envoyer une procession à Delphes (STRABON, *Géographie* IX, 2, 11) et quelques prodiges comme cette barbe qui pousse au menton de la prêtresse d'Athéna la veille d'un danger (*ibid.*, XIII, 1, 59), mais ils ne font pas légion. Quant au terme ἐπιφάνεια, sur la centaine d'occurrences que l'on recense, une pourrait renvoyer à une épiphanie divine, celle d'Asclépios qui apparaîtrait (sous forme visible ou en rêve) pour guérir les malades dans son sanctuaire d'Épidaure (*ibid.*, VIII, 6, 15).

[49] Sur la divination et les oracles, voir notamment Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité* ; Robert PARKER, « Greek States and Greek Oracles » ; Nicole BELAYCHE, Jörg RÜPKE, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain » ; Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne ».

prédictions qui leur sont liées, puisqu'on en recense plus d'une centaine d'occurrences, 67 relatives au champ lexical du μαντεῖον et 37 à celui du χρησμός[50]. Dans la majorité des cas, il emploie l'un ou l'autre terme sans faire de distinction. L'oracle de Delphes, par exemple, est qualifié tantôt de μαντεῖον, tantôt de χρησμός. On constate également que Strabon est conscient que les oracles ne sont pas exclusivement une affaire grecque puisqu'il mentionne des sanctuaires en Ibérie, en Italie, en Arabie, en Égypte et en Libye[51]. Mais, les oracles qui retiennent le plus son attention sont principalement grecs.

Parmi ceux-ci, l'oracle de Dodone, réputé le plus ancien selon une tradition bien établie[52]. Strabon rapporte que sa fondation remonterait aux « Pélasges, les plus anciens des peuples à avoir gouverné la Grèce »[53]. Il s'intéresse aussi à sa situation géographique et à son histoire. Il relève également qu'

> à l'origine, donc, des hommes (ἄνδρες) tenaient le rôle de prophètes ; et c'est vraisemblablement ce que montre le poète quand il les appelle « hypophètes » (ὑποφῆται) parmi lesquels on pourrait également ranger les prophètes. Plus tard, au moment où Dioné fut appelée à partager un temple avec Zeus, on nomma trois vieilles femmes.[54]

Se basant sur ce passage, ainsi que sur les textes d'Homère, d'Hérodote et de Démosthène concernant le personnel du culte dodonéen, Herbert W. Parke concluait qu'un remaniement du sanctuaire et un changement de prêtrise s'étaient produits au cours du Ve siècle[55]. Or, selon Stella Georgoudi, qui s'est penchée sur le dossier, aucun fait ne permet de conclure en ce sens. Elle montre d'une part que les hommes n'ont pas

---

[50] À trois reprises, Strabon donne seulement le nom du dieu. On recense 56 occurrences de μαντεῖον, 11 de μάντις, 2 de μαντεία (dans le sens de prédiction) et 4 du verbe μαντεύομαι ; ainsi que 23 de χρησμός, 7 du verbe χρηστηριάζω, 6 de χρηστήριον, 6 du verbe θεσπίζω (ou de l'un de ses dérivés) et une du verbe παραχρηστηριάζω. En XVII, 1, 43, Strabon emploie θεοπρόπιον (« oracle ») dont on recense une seule occurrence.

[51] STRABON, *Géographie* III, 1, 9 ; V, 3, 11 ; V, 4, 5 ; XVI, 3, 2 ; XVII, 1, 18 ; XVII, 1, 43.

[52] Sur Dodone, voir Éric LHÔTE, *Les Lamelles oraculaires de Dodone* ; Stella GEORGOUDI, « Des sons, des signes et des paroles. La divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone » ; Robert PARKER, « Seeking Advice from Zeus at Dodona ».

[53] STRABON, *Géographie* VII, 7, 10 : οἱ δὲ Πελασγοὶ τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα δυναστευσάντων ἀρχαιότατοι λέγονται.

[54] *Ibid.*, VII, 7, 12 : Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἄνδρες ἦσαν οἱ προφητεύοντες· καὶ τοῦτ' ἴσως καὶ ὁ ποιητὴς ἐμφαίνει· ὑποφήτας γὰρ καλεῖ, ἐν οἷς τάττοιντο κἂν οἱ προφῆται· ὕστερον δ' ἀπεδείχθησαν τρεῖς γραῖαι, ἐπειδὴ καὶ σύνναος τῷ Διὶ προσαπεδείχθη καὶ ἡ Διώνη.

[55] Herbert William PARKE, *The Oracles of Zeus : Dodona, Olympia, Ammon*, p. 39.

déserté l'oracle et d'autre part qu'il n'y a rien de surprenant à ce que le personnel du culte, dans les sanctuaires oraculaires, soit composé d'hommes et de femmes[56].

Comme la fin de la description du sanctuaire, dans la *Géographie*, fait défaut et n'est connue que sous forme fragmentaire grâce à des témoignages postérieurs, il est difficile de savoir ce que Strabon retenait de cet oracle. Par exemple, on ignore s'il relatait son mythe de fondation, par ailleurs connu, notamment d'Hérodote. Celui-ci rapporte, selon les dires des prêtresses dodonéennes, que deux colombes noires se seraient envolées de Thèbes d'Égypte, que l'une serait allée en Libye et aurait ordonné de fonder l'oracle d'Ammon et que l'autre serait allée à Dodone, se serait « posée sur un chêne, [et] aurait déclaré avec une voix humaine qu'il fallait établir à cet endroit un oracle de Zeus »[57]. Hérodote donne une lecture rationnelle du mythe et explique que les colombes noires symbolisent les prophétesses envoyées d'Égypte du fait de leur couleur et de leur langue barbare qui ressemblait au gazouillement des oiseaux[58]. Strabon, pour sa part, ne semble pas retenir l'origine égyptienne de l'oracle telle qu'elle est présentée par Hérodote, ni celle thessalonique mentionnée par un certain Suidas[59]. L'oracle de Dodone ne résulterait pas, selon lui, d'un transfert de culte. Au cours de sa description (qui nous est parvenue), il fait mention des traditions mythiques relatives au chêne et aux colombes, ce qui lui permet d'établir un parallèle, sans plus de développement, avec le sanctuaire d'Apollon delphien[60]. De même, il s'intéresse à la manière dont Zeus « délivrait ses oracles, non à l'aide de mots, mais au moyen de certains symboles comme celui d'Ammon en Libye »[61]. Ce passage, conservé dans les *Chrestomathies* (un recueil d'extraits de la *Géographie* datant du IXe siècle[62]), fait écho à un autre passage

---

[56] Stella GEORGOUDI, « Des sons, des signes et des paroles. La divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone », pp. 64-65. L'auteure remet en question la théorie de Parke.

[57] HÉRODOTE, *Histoires*, II, 55 : ἰζομένην δέ μιν ἐπὶ φηγὸν αὐδάξασθαι φωνῇ ἀνθρωπηίῃ ὡς χρεὸν εἴη μαντήιον αὐτόθι Διὸς γενέσθαι. (Traduction de Philippe-Ernest Legrand, Les Belles Lettres [Classiques en poche], 2010).

[58] *Ibid.*, II, 57.

[59] STRABON, *Géographie* VII, 7, 12.

[60] Dans les extraits de la *Géographie*, relevés l'un dans les *Chrestomathies*, l'autre chez Eustathe (XIe s.), on trouve une allusion au chêne et aux colombes dont les prêtresses observaient le vol pour en tirer leurs prophéties. Voir *ibid.*, VII, fragments 1 et 1 b (aux éditions Les Belles Lettres).

[61] *Ibid.*, VII, fragment 1 : Ἐχρησμῴδει δ' οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων, ὥσπερ τὸ ἐν Λιβύῃ Ἀμμωνιακόν.

[62] STRABON, *Géographie* VII, fr. 49 (éd. Les Belles Lettres). Sur les *Chretomathies*, voir François LASSERRE, « Étude sur les extraits médiévaux de Strabon [Suivie d'un traité inédit de Michel Psellus] », pp. 61-62 ; Pierre-Olivier LEROY, « Remarques sur l'épitomé *E* (Vat. gr. 482) et le manuscrit *F* (Vat. gr. 1329) de la *Géographie* de Strabon, et sur leur place dans le *stemma codicum* ».

de la *Géographie*. Dans le livre XVII, lors de sa description de l'oracle d'Ammon, Strabon relève, selon les dires de Callisthène, que :

> Les oracles n'étaient pas rendus par des paroles comme à Delphes et chez les Branchides, mais le plus souvent par des mouvements de tête (νεύματα) et des signes reconnaissables (σύμβολα), comme chez Homère : « Il dit, et de ses noirs sourcils le Cronide fit un signe d'approbation », avec le prophète qui interprétait Zeus. C'est cependant avec des mots (ῥητῶς) que l'homme dit au roi [Alexandre, venu consulter l'oracle] qu'il est le fils de Zeus.[63]

On interrogeait généralement le dieu lors d'une sortie de sa statue. Quatre-vingts prêtres portaient en procession une barque sur laquelle la statue était déposée. Les réponses du dieu étaient rendues par les mouvements – en avant ou en arrière – de la barque[64]. On remarquera que Strabon reste généralement muet quant au déroulement des cérémonies oraculaires. En effet, il ne mentionne pas la barque d'Ammon, ni les lamelles en plomb que les fidèles déposaient au sanctuaire de Dodone. Ce qui l'intéresse, c'est la manière dont les dieux interagissent avec la sphère humaine.

Il en est de même pour l'oracle d'Apollon Pythien à Delphes, qui retient particulièrement son attention[65]. Il souligne son ancienneté en rappelant que, selon Homère, Agamemnon l'avait consulté[66]. Il s'attache également à l'histoire du temple, de

---

[63] *Ibid.*, XVII, 1, 43 : Εἶναι δ' οὐχ ὥσπερ ἐν Δελφοῖς καὶ Βραγχίδαις τὰς ἀποθεσπίσεις διὰ λόγων, ἀλλὰ νεύμασι καὶ συμβόλοις τὸ πλέον, ὡς καὶ παρ' Ὁμήρῳ ἦ καὶ κυανέῃσιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων, τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκριναμένου· τοῦτο μέντοι ῥητῶς εἰπεῖν τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι εἴη Διὸς υἱός. J'ai décidé de traduire ὑποκριναμένου (que Benoît Laudenbach rend dans la traduction des Belles Lettres par « adopter le rôle ») par « interpréter » afin de conserver le double-sens du verbe à savoir celui d'« expliquer » et celui de « jouer un rôle ». Quant au terme de σύμβολον, Stella GEORGOUDI (« Des sons, des signes et des paroles. La divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone », pp. 61-64) a montré qu'il s'agissait moins d'un signe que d'un indice mettant en corrélation deux éléments.

[64] DIODORE, *Bibliothèque historique* XVII, 1, 50 ; QUINTE-CURCE, *Histoire d'Alexandre* IV, 7, 23-24. Sur Ammon, voir Herbert William PARKE, *The Oracles of Zeus : Dodona, Olympia, Ammon*, pp. 200-201 ; Klaus P. KUHLMANN, William BRASHEAR, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, part. pp. 144-157. Robyn GILLAM, Jeffrey JACOBSON, *The Egyptian Oracle Project : Ancient Ceremony in Augmented Reality*, pp. 60-63 ; pour une introduction sur le déroulement des oracles égyptiens, voir Alexandra VON LIEVEN, « Das Orakelwesen im Alten Ägypten ».

[65] La description de l'oracle connaît en effet, dans la *Géographie*, un long développement : *ibid.*, IX, 3, 2 à 12. Sur l'oracle de Delphes, voir entre autres : Marie DELCOURT, *L'oracle de Delphes* ; Herbert W. PARKE, Donald E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* ; Joseph FONTENROSE, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses* ; Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au IVe siècle av. J.-C.) » ; Hugh BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle* ; Dominique JAILLARD, « Plutarque et la divination : la piété d'un prêtre philosophe » ; Edoarda BARRA, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes » ; Georges ROUGEMONT, « L'oracle de Delphes : quelques mises au point ».

[66] STRABON, *Géographie* IX, 3, 2 et IX, 3, 6.

sa fondation mythique (quand il parle du « temple fait de plumes »[67]) – à la construction actuelle que l'on doit aux Amphyctions, en passant par le temple qu'on attribue aux célèbres architectes mythiques Trophonios et Agamédès[68]. Il ajoute que le sanctuaire devait sa renommée à son oracle considéré comme « le moins trompeur » (ἀψευδέστατος) de tous et à sa situation au centre du monde[69]. Quant à l'oracle à proprement parler, Strabon rapporte qu'

> il s'agit, d'après ce que l'on dit, d'une grotte (ἄντρον) qui s'enfonce profondément sous terre et dont l'ouverture n'est pas très large et que de là, émane un souffle (πνεῦμα) qui suscite le transport divin (ἐνθουσιαστικόν). On dit aussi que, sur la bouche (στομίου), se situe le trépied surélevé sur lequel monte la Pythie qui, recevant le souffle, rend les oracles en mètre ou en prose que des poètes, au service du sanctuaire, mettent en vers.[70]

Strabon ne relate pas le mythe de la découverte de l'oracle, par ailleurs connu à son époque comme en témoigne Diodore[71]. Celui-ci raconte en effet qu'à l'endroit où a été par la suite édifié le sanctuaire, il y avait un gouffre d'où émanaient des gaz. Des chèvres qui paissaient dans les environs se mirent à avoir un comportement étrange : elles bondissaient partout et bêlaient d'une manière différente. Le chevrier, intrigué, s'approcha à son tour du gouffre, et se mit alors à prophétiser. C'est ainsi que l'endroit fut connu. Les habitants aux alentours si rendirent également, mais beaucoup tombèrent dans le gouffre. Pour éviter les accidents, précise Diodore, ils instituèrent une femme comme unique prophétesse et construisirent un « engin ingénieux » (μηχανή), un trépied sur laquelle elle pouvait monter sans danger[72].

Si Strabon mentionne le trépied, il ne dit rien des autres « accessoires », mis en place lors de la consultation oraculaire, à savoir le laurier et l'eau. Le laurier joue un

---

[67] *Ibid.*, IX, 3, 9 : πτέρινον. PAUSANIAS, *Périégèse* X, 5, 9-10 mentionne, quant à lui, un temple primitif fait de laurier, puis un second de cire que les abeilles auraient construit avec leurs ailes (car, outre « plume », πτέρινον signifie également « aile »).

[68] STRABON, *Géographie* IX, 3, 9. Pour un résumé des constructions successives du temple, voir Georges ROUGEMONT, « L'oracle de Delphes : quelques mises au point ».

[69] *Ibid.*, IX, 3, 6.

[70] *Ibid.*, IX, 3, 5 : Φασὶ δ' εἶναι τὸ μαντεῖον ἄντρον κοῖλον κατὰ βάθους, οὐ μάλα εὐρύστομον, ἀναφέρεσθαι δ' ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσαν, δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν ἔμμετρά τε καὶ ἄμετρα· ἐντείνειν δὲ καὶ ταῦτα εἰς μέτρον ποιητάς τινας ὑπουργοῦντας τῷ ἱερῷ.

[71] DIODORE, *Bibliothèque historique* XVI, 26. Ce mythe est également évoqué par PLUTARQUE, *La disparition des oracles* 435 d.

[72] DIODORE, *Bibliothèque historique* XVI, 26.

grand rôle dans la cérémonie en raison de son pouvoir prophétique[73]. On ne sait néanmoins sous quelle forme il était utilisé, brûlé lors de fumigation, secoué ou encore mâché par la Pythie avant la prise d'oracle[74]. Il en est même du trépied : on ignore s'il s'agissait d'un engin disposé au-dessus de la faille et seulement prévu pour recevoir la Pythie ou s'il était surmonté d'une espèce de chaudron qui contenait les sorts (et pourrait être dans ce cas secoué par la Pythie)[75]. Concernant l'eau sacrée, Pausanias relate que l'eau qui provient de la fontaine Cassotis « coule sous terre et rend les femmes prophétesses dans le sanctuaire du dieu »[76]. Sur la base de ces textes, on a cherché et cherche encore – en vain – une faille ou des traces d'une source d'eau. Mais, ni source, ni système de canalisation, ni crevasse, ni même fissure n'ont été trouvés sur les lieux[77]. Strabon, pour sa part, ne mentionne aucun de ces éléments auxquels on attribuait des vertus prophétiques[78]. Selon lui, tout se passe comme si le souffle qui émane du sol suscitait à lui seul un transport divin. Delphes n'est pas le seul lieu, dans la *Géographie*, où se produit un tel phénomène. Strabon rapporte que la cité d'Hiérapolis (en actuelle Turquie) possède un Plutonium (Πλουτώνιον). Il s'agit d'« une bouche (στόμιον) de la largeur d'un homme »[79], délimitée par une ballustrade et recouverte d'une épaisse brume. Seuls les Galles peuvent y pénétrer sans craindre pour leur vie[80]. Strabon ne dit pas s'il considère ce souffle (πνεῦμα) ou cette épaisse vapeur (ὀμιχλώδης) comme provenant des dieux ou comme un phénomène tellurique qui s'échapperait des profondeurs de la terre. Or, cette question est au centre d'un débat dans *La disparition des oracles* de Plutarque. Le philosophe s'interroge sur le déclin des sanctuaires oraculaires. Dans cette perspective, il propose deux explications : l'une

---

[73] Edoarda BARRA, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes », pp. 137-138.

[74] Pour le laurier, voir respectivement PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie* 6 (*Moralia* 397 a) ; ARISTOPHANE, *Ploutos* 213 ; LUCIEN, *La double accusation* 1.

[75] PLUTARQUE (*Dialogue sur l'amour* 16 [*Moralia* 759 b]), note qu'il n'est pas possible de pratiquer une consultation oraculaire sans trépied. Sur le trépied secoué lors de la cérémonie : LUCIEN, *La double accusation* 1. Sur le chaudron : voir Marie DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, p. 74.

[76] Sur l'existence d'une source oraculaire, voir LUCIEN, *Hermotime* 60 et PAUSANIAS, *Périégèse* X, 24, 7.

[77] Georges ROUGEMONT, « L'oracle de Delphes : quelques mises au point », p. 54.

[78] On retrouve ces éléments associés à la Pythie, aux prêtresses d'Apollon et à Apollon chez Lucien qui, moqueur, fait spontanément dire au dieu – dans un dialogue qui l'oppose à Momos – qu'il ne peut prophétiser sans trépied, ni fumigations, ni source prophétique. Voir LUCIEN, *Zeus tragique* 30.

[79] STRABON, *Géographie* XIII, 4, 14 : στόμιόν ἐστι σύμμετρον ὅσον ἄνθρωπον.

[80] *Ibid.* Pour la traduction du passage, voir les tableaux 7 et 12. Photius rapporte que le néoplatonicien Damascius, qui faisait un voyage avec son maître Isidore, était descendu dans la grotte et en était ressorti vivant. Voir DAMASCIUS, *Vie d'Isidore* fr. 131 (éd. Zinten) ; PHOTIUS, *Bibliothèque* codex 242, § 131. Sur le sujet, Philippe BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, pp. 134-135 ; pour la citation et traduction du passage : Adrian MIHAI, « Le *Descensus ad inferos* du néoplatonicien Damascius à Hiéropolis », pp. 65-68.

« naturaliste » (faisant du souffle un phénomène tellurique) et l'autre « spiritualiste » (le souffle aurait une origine divine)[81]. Après avoir exposé les forces et faiblesses de chacune de ces théories, il privilégie l'explication naturaliste : en attribuant le déclin de l'oracle au souffle censé s'exhaler de la grotte, il dédouane Apollon. Ainsi, la disparition des oracles ne dépendrait pas d'une perte ou d'une diminution du pouvoir du dieu[82].

À l'époque augustéenne, l'abandon des oracles suscitait déjà l'étonnement. Cicéron, par exemple, se demande pourquoi les sanctuaires oraculaires sont méprisés et pourquoi les exhalaisons à Delphes, dont l'origine – précise-t-il – est à la fois naturelle et divine, se sont affaiblies jusqu'à s'interrompre[83]. Strabon, lui aussi, remarque qu'à son époque les oracles ont été désertés. C'est le cas notamment, dit-il, du Corybantion, du sanctuaire de l'Apollon Pythien à Delphes, du Zeus Olympien, de l'Apollon des Branchides (à Didymes), mais aussi de celui d'Ammon à la frontière lybienne[84]. C'est d'ailleurs à l'occasion de la description de ce sanctuaire, qu'il propose une explication quant à l'abandon des oracles. Il note en effet que :

> Nous avons déjà dit beaucoup de choses au sujet du sanctuaire d'Ammon et nous souhaiterions encore dire à quel point la mantique dans son ensemble et les oracles en particulier étaient vraiment tenus en honneur par les Anciens tandis qu'une grande négligence prévaut de nos jours, les Romains se contentant des oracles sibyllins et des prophéties tyrrhéniennes qui tirent présage des entrailles, de l'observation des oiseaux et des signes célestes. C'est pourquoi, l'oracle d'Ammon est presque à l'abandon alors qu'il était autrefois révéré.[85]

---

[81] Edoarda BARRA, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, part. « Le souffle et la Pythie », pp. 215-225 ; EAD., « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes », pp. 142-149, part. p. 147.

[82] Edoarda BARRA, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes », p. 148.

[83] CICÉRON, *De la divination* II, 57 (117).

[84] Respectivement STRABON, *Géographie* X, 3, 21 ; IX, 3, X ; VIII, 3, 30 ; XVII, 1, 43. Strabon mentionne un sanctuaire oraculaire à Olympie dédié à Zeus Olympien, sans plus de développement. Sur ce sanctuaire (sur son lien avec l'histoire de Deucalion et sur la famille des prêtres qui y officiaient, à savoir les Iamides et les Clytides), voir Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, pp. 62, 332-334 ; Stella GEORGOUDI, « Les porte-parole des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs », pp. 340-341, 345.

[85] *Ibid.*, XVII, 1, 43 : Πολλὰ δ' εἰρηκότες περὶ τοῦ Ἄμμωνος τοσοῦτον εἰπεῖν βουλόμεθα ὅτι τοῖς ἀρχαίοις μᾶλλον ἦν ἐν τιμῇ καὶ ἡ μαντικὴ καθόλου καὶ τὰ χρηστήρια, νυνὶ δ' ὀλιγωρία κατέχει πολλή, τῶν Ῥωμαίων ἀρκουμένων τοῖς Σιβύλλης χρησμοῖς καὶ τοῖς Τυρρηνικοῖς θεοπροπίοις διά τε σπλάγχνων καὶ ὀρνιθείας καὶ διοσημιῶν. Διόπερ καὶ τὸ ἐν Ἄμμωνι σχεδόν τι ἐκλέλειπται χρηστήριον, πρότερον δὲ ἐτετίμητο. Strabon dit avoir déjà parlé de l'oracle d'Ammon, ce qui est le cas dans les prolégomènes. Le géographe y aborde sa localisation (voir *ibid.*, I, 3, 4 et 15).

Pour Strabon, le motif de cet abandon serait que les Romains n'ont pas les mêmes coutumes divinatoires que les Grecs. Le géographe n'en remet pas pour autant en cause les qualités divinatoires de la Sibylle d'Érythrée dont il dira par ailleurs qu'elle « était inspirée et apte à la divination »[86]. Il ne peut en effet être explicitement critique sur la manière officielle dont les Romains interrogent leurs dieux. Néanmoins, en creux, s'esquisse un autre discours puisqu'il n'évoque ni les oracles sibyllins (à l'exception de celui qui avait prescrit d'amener la statue pessinontienne de la Mère des dieux à Rome), ni les auspices lorsqu'il décrit Rome et l'Italie. Cette place privilégiée que Strabon accorde aux oracles non spécifiquement romains, malgré leur désertification, s'explique par son intérêt pour le « transport divin », (l'« enthousiasme », ἐνθουσιασμός) qui est conçu comme un souffle (ἐπίπνευσίν) divin « se rapprochant du genre mantique (μαντικῷ) »[87], et qui est surtout, comme il sera montré par la suite, au cœur de son système.

À la lecture de ce chapitre, en comparant les sources à disposition, on remarque que Strabon ne s'intéresse guère aux récits mythiques que l'on racontait sur les oracles, sur leur apparition et leur fondation, quand bien même, comme nous allons le voir maintenant, les mythes sont extrêmement présents dans la *Géographie*.

LE MYTHE ET SON USAGE

Ce qu'on appelle aujourd'hui « mythe » est une catégorie moderne forgée de toutes pièces selon des enjeux idéologiques propres à chaque époque et à chaque auteur[88]. Le concept de « mythe » est un leurre académique qu'il convient de remettre en question[89].

---

[86] *Ibid*., XIV, 1, 34 : ἔνθους καὶ μαντικὴ.

[87] *Ibid*., X, 3, 9 : τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν. Pour la traduction du passage et du livre X, 3 en général, je renvoie à l'« Annexe : Traduction de l'excursus courétique (X, 3, 1-23) », *infra*, pp. 271-287.

[88] Il ne s'agit pas ici de retracer en détail l'évolution du concept. Pour une réflexion sur le mythe et ses enjeux, ainsi que sur les travaux incontournables des différents savants qui s'y sont intéressés, je renvoie en particulier à Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie* ; Fritz GRAF, *Greek Mythology : An Introduction*, pp. 9-13 ; Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth : Narrative, Ideology and Scholarship* ; Russell T. MCCUTCHEON, « Myth » ; Fritz GRAF, « La genèse de la notion de mythe » ; Philippe BORGEAUD, « Mythe et émotion. Quelques idées anciennes ».

[89] Comme l'a récemment rappelé Philippe MATTHEY, « Étudier les mythes en contexte francophone. À propos de quatre ouvrages récents ».

Ces dernières années, dans le champ des études classiques et de l'histoire des religions, de nouvelles théories ont apporté un éclairage différent sur cette catégorie, sans malgré tout aboutir à un consensus. Même si les chercheurs ne proposent pas une définition unanime du mythe, celui-ci n'est néanmoins plus regardé comme un discours primordial qui permettrait d'accéder aux origines de la religion ou à un système primitif de pensée. Jonathan Z. Smith montre au contraire qu'il ne jouit d'aucun privilège et qu'il doit avant tout être considéré dans son contexte narratif[90]. Il le définit comme « un ensemble limité d'éléments, dont le sens est déterminé culturellement, appliqué à une situation particulière qu'il permet de penser, de traiter, et d'expérimenter »[91]. Ces éléments se composent, comme l'indique Philippe Borgeaud, « de motifs, d'images, de personnages, de lieux, qui se répondent, s'opposent, se répètent ou se transforment d'un récit à l'autre »[92]. En ce qui concerne spécifiquement le mythe grec, les recherches récentes sur le sujet ont réévalué le μῦθος selon les schémas propres à chaque auteur ancien, sans qu'il devienne une catégorie aux contours bien définis[93]. Il n'appartient à aucune classe particulière de récits : il a été transmis, incorporé aussi bien dans des textes littéraires et poétiques qu'historiques et philosophiques[94]. Comme le remarque Dominique Jaillard, il gagne d'ailleurs à être considéré non pas comme un simple discours, mais « comme un processus, dont on peut reconnaître la force opératoire dans un nom, une "concaténation de catégories", un schème généalogique, un simple lieu, ou dans la relation subtile qui se noue entre des espaces, des objets et des puissances divines »[95].

---

[90] Jonathan Z. SMITH, « Imaginer la religion », p. 26 ; Wendy DONIGER, *The Implied Spider : Politics and Theology in Myth*, p. 3.

[91] Jonathan Z. SMITH, « Une carte n'est pas le territoire », citation p. 171.

[92] Philippe BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, p. 31. Voir également Wendy DONIGER, *The Implied Spider : Politics and Theology in Myth*, p. 79

[93] Pour les principales théories sur le mythe grec, voir principalement (par ordre chronologique) Jean-Pierre VERNANT, « Raisons du mythe » ; Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie* ; Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante* ; Claude CALAME, « Introduction : évanescence du mythe et réalité des formes narratives », p. 10 ; ID., « Mythe, récit épique et histoire : le récit hérodotéen de la fondation de Cyrène », p. 117 ; ID., « Mythe et rite en Grèce. Des catégories indigènes ? » ; Fritz GRAF, « Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne » ; Claude CALAME, « *Mûthos*, *lógos* et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque », pp. 143, 146 et 148 ; Philippe BORGEAUD, « La mémoire éclatée. À propos de quelques croyances relatives au mythe » ; Claude CALAME, *Mythe et Histoire dans l'Antiquité grecque*, p. 26 ; Bruce LINCOLN, *Theorizing Myth : Narrative, Ideology and Scholarship*, part. les chap. 1 « The Prehistory of *Mythos* and *Logos* », pp. 3-18, et chap. 2 « From Homer through Plato », pp. 19-43 ; Philippe BORGEAUD, *Exercices de mythologie,* pp. 21-31 ; ID., « Mythe et émotion. Quelques idées anciennes » ; Florence DUPONT, « Démystifier la mythologie ? » ; Claude CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, part. le premier chapitre « Mythes et mytho-logiques », pp. 23-76.

[94] Jean-Pierre VERNANT, « Frontières du mythe », p. 816.

[95] Dominique JAILLARD, « Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité », p. 132. Voir également John SCHEID, Jesper SVENBRO, *Le métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde*

Le « mythe » (μῦθος) a de nombreuses facettes qui peuvent varier à l'intérieur même d'une œuvre, selon les procédés discursifs et les enjeux idéologiques mis en place par son auteur. Même si Strabon dit ne pas aimer les mythes parce qu'« ils touchent au genre théologique »[96], il en cite néanmoins un grand nombre[97]. On recense, en effet, pas moins de 232 occurrences relatives au champ lexical du μῦθος[98]. Il s'agit le plus souvent de récits mettant en scène des divinités, des héros, des personnages historiques ou légendaires. Le mythe peut servir d'indice pour comprendre l'histoire d'un lieu, l'étymologie d'un toponyme ou le nom d'un peuple. Parfois, il relève seulement de l'évocation d'un lieu, ou encore d'un phénomène géographique. Pour comprendre l'attitude de Strabon face aux mythes, il convient d'en relever les principaux exemples. Se dessinent quatre catégories essentielles :

- la première, dont les prémices se trouvent dans les prolégomènes, traite de la nature des mythes, de leur origine et de leur rôle dans l'éducation ;
- la deuxième regroupe les mythes que l'on rencontre dans la poésie homérique : l'objectif de Strabon sera de prouver que ces mythes sont non seulement didactiques, mais aussi qu'ils cachent un noyau de vérité ;
- la troisième réunit les mythes qui sont des indices géographiques et historiques (et, dans un sens, politique), permettant de justifier certains événements et d'expliquer l'origine d'un lieu dans le cas, par exemple, des mythes de fondation ;
- enfin la quatrième catégorie rassemble les mythes qui, considérés parfois comme un langage énigmatique des premiers temps, relèvent du divin.

---

gréco-romain, pp. 9-12 et plus récemment IID., *La tortue et la lyre : dans l'atelier du mythe antique*, p. 18.

[96] STRABON, *Géographie* X, 3, 23.

[97] Voir Lee E. PATTERSON, « Myth as Evidence in Strabo », pp. 282-290. L'auteur recense et classe (sous forme de tableaux) les mythes que Strabon cite.

[98] À savoir : μῦθος et μυθεύω, μυθώδης, μυθοποιία et μυθοποιέω, μυθολόγος et μυθολογέω, προσμυθεύω, μυθογράφος et μυθογραφέω, παραμυθέομαι, φιλομυθία et φιλομυθέω, μυθικός, πολύμυθος, παραμυθέομαι et μυθάριον. En *Géographie* XIII, 1, 69, STRABON emploie le terme μυθάριον pour désigner l'étalage d'érudition des grammairiens à propos des Cétéens qu'Homère mentionne.

Le mythe : un instrument pédagogique

Le savoir d'Homère en matière de géographie faisait débat dans l'Antiquité, opposant d'un côté les partisans d'un Homère géographe et de l'autre ses détracteurs. Ceux-ci estimaient que la poésie ne pouvait en aucun cas être didactique, et reprochaient aux poètes leur usage des mythes pour pallier leur manque de connaissances. L'emploi du « mythe » (μῦθος) dans la poésie, en particulier celle d'Homère, et sa fonction étaient au cœur de la discussion[99]. À Ératosthène qui niait tout caractère didactique à la poésie homérique, Strabon objecte plusieurs aguments :

> Considérons d'abord que non seulement les poètes, mais bien avant eux les cités et les législateurs, ont accepté les mythes du fait de leur utilité et en raison de la disposition naturelle (φυσικόν) de l'animal raisonnable. Car l'homme est désireux d'apprendre ; et cela commence par son amour du mythe (τὸ φιλόμυθον). De là vient que les enfants écoutent dès leur plus jeune âge les histoires (λόγοι) partagées par la communauté ; la raison en est que le mythe (μῦθος) est une sorte de langage inhabituel (καινολογία), qui n'exprime pas ce qui est établi, mais autre chose de tout différent ; le plaisir résulte de la nouveauté et de ce que l'on ne connaissait pas jusque-là. C'est la même chose qui crée le désir d'apprendre. Lorsque s'ajoutent l'étonnement (τὸ θαυμαστόν) et le merveilleux (τὸ τερατῶδες), le plaisir, qui est le philtre de l'apprentissage (μανθάνειν), augmente. Au début donc, il faut user de tels appâts, puis, à mesure que [les enfants] grandissent, il faut les conduire vers l'apprentissage de la réalité dès que la réflexion s'est renforcée et n'a plus besoin de propos séduisants.[100]

Strabon retrace la genèse du mythe et signale que les premiers à s'être servis des mythes n'étaient pas les poètes, mais les législateurs[101]. Il prend part à la discussion sur la place du mythe dans la cité et s'oppose, d'une certaine manière, à la position de Platon qui, dans la *République*, préconisait aux législateurs de choisir eux-mêmes les mythes à

---

[99] *Ibid.* I, 2, 3. Ce paragraphe marque le début de la digression sur les mythes.

[100] *Ibid.*, I, 2, 8 : Καὶ πρῶτον ὅτι τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίμου χάριν, βλέψαντες εἰς τὸ φυσικὸν πάθος τοῦ λογικοῦ ζῴου. Φιλειδήμων γὰρ ἄνθρωπος· προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλόμυθον. Ἐντεῦθεν οὖν ἄρχεται τὰ παιδία ἀκροᾶσθαι καὶ κοινωνεῖν λόγων ἐπὶ πλεῖον· αἴτιον δέ, ὅτι καινολογία τίς ἐστιν ὁ μῦθος, οὐ τὰ καθεστηκότα φράζων, ἀλλ' ἕτερα παρὰ ταῦτα· ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ πρότερον ἔγνω τις. Τοῦτο δ' αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. Ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων.

[101] Suzanne SAÏD, « Muthos et historia dans l'historiographie grecque des origines au début de l'Empire », p. 84.

enseigner aux enfants[102]. À la différence du philosophe, Strabon ne juge pas de la valeur d'un mythe puisque tout mythe a une fonction pédagogique. Pour appuyer son argumentation, il semble faire allusion – si ce n'est référence – à Aristote, comme en témoignent le recours à l'analogie entre mythe (μῦθος) et discours (λόγος), l'emploi du terme φιλόμυθος dont les occurrences antérieures à la *Géographie* ne se relèvent que dans l'œuvre du Stagirite, et surtout la mention du caractère « étonnant et merveilleux » (τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ τερατῶδες) du mythe[103]. Cette catégorie du « merveilleux » et son utilisation dans la poésie, particulièrement celle d'Homère, faisaient débat. Elle opposait d'un côté les savants de l'école alexandrine (dont Ératosthène était l'un des représentants), qui estimaient que le merveilleux relevait seulement de la licence poétique, et de l'autre ceux des écoles pergamienne et stoïcienne qui justifiaient la présence du merveilleux dans la poésie et la littérature par une lecture allégorique[104]. Cette interprétation allégorique se retrouve d'ailleurs chez Strabon, pour qui le recours au merveilleux a une fonction pédagogique puisqu'il participe à l'éducation des enfants[105]. Or, cette justification pédagogique du merveilleux, qui accroît selon le géographe le désir d'apprendre, fait résonnance à un passage de la *Métaphysique* d'Aristote dans lequel le philosophe explique que c'est « grâce à l'étonnement (τὸ θαυμάζειν) que les hommes, d'aujourd'hui comme d'hier, ont commencé à

[102] PLATON, *République* II, 377 a. Sur le mythe chez Platon, voir Luc BRISSON, *Platon, les mots et les mythes* ; ID., *Introduction à la philosophie du mythe. I, Sauver les mythes*, pp. 40-41 ; conférence de Philippe BORGEAUD « Mythe et liberté : Réflexions d'un historien des religions », donnée à la SHR-Ge le mardi 17 novembre 2015 (disponible sur le site : [http://www.shr-ge.ch/medias.php]).

[103] Sur le mythe en tant que λόγος, voir entre autres ARISTOTE, *Politique* VII, 1336 a ; *Poétique* 1449 b ; 1455 a 22-23 ; 1460 a 33. Se référer à l'article de Toula VASSILACOU-FASSEA, « L'usage du mythe chez Aristote », p. 68 ; *cf.* note 11, p. 68 pour les citations des passages concernés. L'auteure démontre que les deux termes sont associés, voire synonymes, au moins quinze fois dans le corpus du philosophe. Sur le φιλόμυθος, *cf.* entre autres ARISTOTE, *Métaphysique* I, 982 b. Sur la valeur de l'étonnement lié au mythe, voir ARISTOTE, *Poétique* 1460 a. À ce sujet, voir Claude CALAME, « *Mûthos*, *lógos* et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque », pp. 132-133 ; ID., *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, pp. 42-44.

[104] Jean-Christophe JOLIVET, « Fiction, merveilleux et allégorie : Homère, Strabon, Virgile », p. 81.

[105] STRABON, *Géographie* I, 2, 7. *Cf.* Jean-Christophe JOLIVET, « Fiction, merveilleux et allégorie : Homère, Strabon, Virgile », p. 91. L'auteur montre au moyen d'exemples tirés de la *Géographie* que Strabon attribue une utilité au merveilleux poétique notamment en établissant un lien entre ce dernier et le périple odysséen.

philosopher »[106] et que « l'amour des mythes (φιλόμυθος) est en quelque sorte l'amour de la sagesse, car le mythe est composé d'éléments merveilleux (θαυμασίων) »[107].

Le mythe, comme outil éducationnel, n'est pas l'apanage des Grecs. Strabon raconte en effet comment les enfants Perses sont instruits par des pédagogues « qui mêlent dans leurs discours des éléments fictionnels pour les préparer aux choses utiles et leur racontent, avec des chants sans instruments, les exploits des dieux et des grands hommes »[108].

Le mythe n'exprime pas la réalité, mais il est utile. Par son langage inhabituel et son recours au merveilleux, il donne à l'enfant l'envie d'apprendre. Dès que celui-ci grandit, il faut néanmoins selon Strabon affermir son raisonnement par la réalité et user le moins possible de ces « propos séduisants, flatteurs » (κόλακες). Le mythe contribue à l'éducation des enfants, mais il joue également un rôle dans les cités :

> Aux enfants on présente des mythes (μῦθοι) agréables pour les conduire à adopter un comportement adéquat et des mythes redoutables pour les faire changer d'attitude : ainsi Lamia appartient au mythe (μῦθός), de même que Gorgô, Éphialtès et Mormolycé. De même, beaucoup de citadins sont conduits à adopter un comportement adéquat par le plaisir que leur procurent les mythes (μῦθοι) quand ils écoutent les poètes raconter en détail le récit des exploits fictionnels (μυθώδη) tels que les travaux d'Héraclès ou de Thésée, ou décrire les honneurs dispensés par les dieux, ou encore, par Zeus, quand ils voient des peintures, statues ou figures représentant quelques épisodes fictionnels (μυθώδη) ; et ils sont conduits à changer d'attitude quand ils entendent parler des châtiments des dieux, des terreurs, des menaces soit par l'intermédiaire de récits, soit à travers quelques impressions non imagées ou quand ils pensent que certaines de ces choses leur tombent dessus.[109]

---

[106] ARISTOTE, *Métaphysique* I, 982 b : Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Rappelons que, pour Strabon, la géographie est une affaire de philosophie. Le thème de la philosophie est récurrent dans la *Géographie*. Sur le sujet, voir *supra*, « Une affaire de philosophie », pp. 76-80.

[107] ARISTOTE, *Métaphysique* I, 982 b : ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. À ce sujet, voir Jean-Christophe JOLIVET, « Fiction, merveilleux et allégorie : Homère, Strabon, Virgile », p. 92.

[108] STRABON, *Géographie* XV, 3, 18 : οἳ καὶ τὸ μυθῶδες πρὸς τὸ συμφέρον ἀνάγοντες παραπλέκουσι, καὶ μέλους χωρὶς καὶ μετ' ᾠδῆς ἔργα θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἀναδιδόντες.

[109] *Ibid.* I, 2, 8 : τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἥ γὰρ Λάμια μῦθός ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη· οἵ τε πολλοὶ τῶν τὰς πόλεις οἰκούντων εἰς μὲν προτροπὴν ἄγονται τοῖς ἡδέσι τῶν μύθων, ὅταν ἀκούωσι τῶν ποιητῶν ἀνδραγαθήματα μυθώδη διηγουμένων, οἷον Ἡρακλέους ἄθλους ἢ Θησέως, ἢ τιμὰς παρὰ θεῶν νεμομένας, ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη· εἰς ἀποτροπὴν δέ, ὅταν κολάσεις παρὰ θεῶν καὶ φόβους καὶ ἀπειλὰς ἢ διὰ λόγων ἢ διὰ τύπων ἀοράτων τινῶν προσδέχωνται, ἢ καὶ πιστεύωσι περιπεσεῖν τινας.

Lamia, Gorgô, Mormolycé et Éphialtès, ces figures d'épouvantes, ces croque-mitaines susceptibles de ravir et dévorer les enfants, font partie des mythes que les mères et nourrices racontent aux enfants, dès leur plus jeune âge[110]. Platon, mais aussi Strabon, soulignent d'ailleurs que les femmes ressemblent d'une certaine manière aux enfants car, comme eux, elles sont crédules[111]. Néanmoins, grâce aux images et récits qu'il véhicule, le mythe fait figure de modèle, que l'on croie ou non à la réalité de ce qu'il raconte. Il provoque l'émulation, le plaisir, mais aussi la crainte non seulement des enfants et des femmes, mais aussi, comme Strabon le soulignera plus loin, des hommes incultes. Le mythe est investi d'une fonction épidictique en indiquant l'exemple à suivre ou à éviter (ce qui est également, rappelons-le, le propre de la géographie selon Strabon[112]). En tant qu'instrument utile et nécessaire à l'éducation, le mythe fait partie de la tradition. Il n'est pas pensé en termes d'historicité, ni de véracité. Seul son rôle à l'intérieur de la cité est mis en exergue.

Le mythe et la poésie homérique

Après avoir expliqué que les premiers à avoir utilisé les mythes étaient les législateurs et que le mythe a une fonction pédagogique, Strabon poursuit son raisonnement en s'intéressant plus particulièrement à la poésie homérique :

> Ainsi, ramenant les mythes (μῦθοι) à une forme pédagogique, le poète [Homère] a prêté attention, en grande partie, à la vérité (ἀληθής) ; « Mais il y mêlait »[113] du mensonge (ψεῦδος), d'une part en l'adoptant, d'autre part en s'en servant pour diriger et séduire la foule. « Tel un homme qui répand l'or

[110] Sur le démon Ἐφιάλτης, « cauchemar » (parfois associé à Pan), je n'ai pas trouvé d'études récentes. Je renvoie donc à Wilhelm Heinrich ROSCHER, *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpädomen des klassischen Altertums*, cité par Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 119. Sur les autres figures divines, voir Sarah ISLES JOHNSTON, « Defining the Dreadful : Remarks on the Greek Child Killing Demon », part. pp. 367-368, 375-378 ; Maria PATERA, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du mormolukeion » ; EAD., *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*, part. les chapitres I « Lamia, l'autre ici-même » et II « Mormô l'épouvantail ».

[111] PLATON, *Lettres* VIII, 355 c ; STRABON, *Géographie* I, 2, 8 (voir *infra*, « Le mythe comme voie d'accès à une pratique du divin », pp. 233-237).

[112] Voir *supra*, « Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe », pp. 72-75.

[113] HOMÈRE, *Iliade* XVIII, 541 (mis en évidence par Germaine Aujac dans sa traduction du passage de STRABON, *Géographie* I, 2, 9).

> sur l'argent »[114], il ajoutait du mythe (μῦθός) aux péripéties véridiques (τἀληθές), agrémentant et ornant son discours, mais avec le même but (τέλος) que l'historien ou celui qui raconte des faits rééls. Ainsi, à partir de l'événement [réél] de la guerre de Troie et également du périple d'Ulysse, il a construit un mythe (μυθοποιίαι). Attacher du merveilleux (τερατολογία) à un fait qui ne contient aucune vérité (ἀληθής) n'est pas dans le style d'Homère. (…) C'est donc son enquête (ἱστορία) qui lui procure ses points de départ.[115]

Le terme de ψεῦδος est problématique du fait des différents sens qu'il peut revêtir. On peut en effet le comprendre comme un mensonge (sans forcément qu'il y ait intention de tromperie), mais aussi comme une erreur volontaire ou involontaire, ou encore comme une invention. On relève quarante-cinq occurrences du terme dans la *Géographie*, et dans la plupart des cas, c'est le contexte qui permet d'en déterminer le sens. À la lecture de ce passage, on serait tenté de rapprocher le mythe du mensonge, et de l'opposer non seulement à la « vérité » (ἀληθής) mais aussi à l'histoire et au régime de véracité qui la sous-tend. Or, si l'on suit le raisonnement de Strabon, le mythe relève surtout de l'ornement. De plus, en énonçant que les mythes homériques appartiennent à « l'espèce didactique », Strabon compare le poète aux premiers législateurs et donne à sa poésie une valeur pédagogique. Par la suite, il ajoute qu'Homère construit son récit à partir de « faits s'étant produits » (τὰ γεγονότα ou τὰ γενόμενα), ou à partir d'un personnage historique ou d'un lieu ayant existé, sur lesquels il greffe un certain nombre d'éléments mythiques. Les mythes qu'Homère contiennent des traces (ἴχνη) d'événements réels[116]. Joëlle Soler remarque à ce sujet que Strabon emploie à plusieurs reprises le verbe προσμυθεύω – dont on ne trouve aucune occurrence dans les sources antérieures à la *Géographie* –, comme si le μῦθος pouvait être retranché du noyau de

[114] HOMÈRE, *Odyssée* VI, 232 (mis en évidence par Germaine Aujac dans sa traduction du passage de STRABON, *Géographie* I, 2, 9).

[115] STRABON, *Géographie* I, 2, 9 : Ἅτε δὴ πρὸς τὸ παιδευτικὸν εἶδος τοὺς μύθους ἀναφέρων ὁ ποιητὴς ἐφρόντισε πολὺ μέρος τἀληθοῦς· ἐν δ' ἐτίθει καὶ ψεῦδος, τὸ μὲν ἀποδεχόμενος, τῷ δὲ δημαγωγῶν καὶ στρατηγῶν τὰ πλήθη. Ὡς δ' ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνήρ, οὕτως ἐκεῖνος ταῖς ἀληθέσι περιπετείαις προσεπετίθει μῦθον, ἡδύνων καὶ κοσμῶν τὴν φράσιν, πρὸς δὲ τὸ αὐτὸ τέλος τοῦ ἱστορικοῦ καὶ τοῦ τὰ ὄντα λέγοντος βλέπων. Οὕτω δὴ τόν τε Ἰλιακὸν πόλεμον γεγονότα παραλαβὼν ἐκόσμησε ταῖς μυθοποιίαις, καὶ τὴν Ὀδυσσέως πλάνην ὡσαύτως. Ἐκ μηδενὸς δὲ ἀληθοῦς ἀνάπτειν κενὴν τερατολογίαν οὐχ Ὁμηρικόν. (…) Ἔλαβεν οὖν παρὰ τῆς ἱστορίας τὰς ἀρχάς. Voir également *ibid.*, I, 2, 14 ; I, 2, 40.

[116] Dirk M. SCHENKEVELD, « Strabo on Homer » ; Suzanne SAÏD, « Muthos et historia dans l'historiographie grecque des origines au début de l'Empire », p. 86.

vérité[117]. Tel un historien, Homère se sert de ce qu'il a vu, ou de ce qu'on lui a raconté, pour fabriquer son récit.

La poésie homérique tient une place particulière dans la *Géographie* de Strabon. Ce dernier ne remet pas en doute les récits que le poète rapporte. Au contraire, il leur confère un régime d'autorité particulier puisqu'il s'en sert comme sources et confronte, dès qu'il le peut, la situation géographique de son époque à celle qu'Homère décrit[118]. Il énumère un nombre considérable de mythes mettant en scène les héros de la guerre de Troie, ou relatant le voyage d'Ulysse et l'expédition d'Héraclès, pour évoquer un paysage mythique à l'intérieur duquel le lecteur peut être guidé[119]. Chaque récit mythique renvoie de manière plus ou moins allusive, selon Strabon, à une réalité historique ou géographique que le géographe se doit d'identifier[120]. C'est ainsi, par exemple, qu'il suppose qu'Homère, ayant entendu parler de la richesse des terres de l'Ibérie, « façonna (πλάσσω) l'idée d'y placer le territoire des âmes pieuses et les Champs Élysées »[121]. Même si la poésie d'Homère peut parfois être de l'ordre de la « construction », voire de la « fiction » (c'est-à-dire du πλάσμα[122]), elle contient néanmoins la trace d'un lieu, d'un personnage historique, d'un fait avéré tel que la guerre de Troie, ou encore l'empreinte du voyage d'Ulysse et de l'expédition d'Héraclès aux confins du monde. Ces périples balisent non seulement le territoire grec et romain, mais également l'ensemble du monde habité, presque dans sa totalité. Presque, car Strabon demeure en effet dubitatif sur la venue d'Héraclès en Inde, ainsi que sur celle de Dionysos, et qualifie le mythe que l'on raconte à ce sujet d'invraisemblable (ἄπιστα) et de fictionnels (μυθώδη)[123]. Il rapporte, pour preuve de ces

---

[117] Entre autres *ibid.*, I, 2, 9 ; I, 2, 10 ; I, 2, 12 ; I, 2, 14 ; I, 2, 17 ; III, 2, 13. Voir Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », p. 112, note 50. Voir également Suzanne SAÏD, « Muthos et historia dans l'historiographie grecque des origines au début de l'Empire », pp. 84-85.

[118] STRABON, *Géographie* VIII, 3, 3 ; VIII, 3, 23.

[119] Katherine CLARKE, *Making Time for the Past : Local History and the Polis*, part. le chap. « Strabonian Strategies between Local and Universal », pp. 140-150, ici pp. 141-143.

[120] STRABON, *Géographie* IX, 1, 17. Sur le sujet, voir Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, p. 152 ; Claude CALAME, « L'Odyssée entre fiction poétique et manuel d'instructions nautiques », p. 153.

[121] STRABON, *Géographie* III, 2, 13 : ἐνταῦθα τὸν τῶν εὐσεβῶν ἔπλασε χῶρον καὶ τὸ Ἠλύσιον πεδίον.

[122] Dans la *Géographie*, le πλάσμα concerne aussi bien des éléments que l'on trouve dans les épopées homériques que certains recueils d'histoire ou de géographie. Tout comme pour le ψεῦδος, c'est le contexte et le but de l'auteur (voire sa réputation, par exemple dans le cas de Pythéas) qui permet de juger de la véracité d'un récit.

[123] STRABON, *Géographie* XV, 1, 7. *Cf. supra*, « Les stèles : un marqueur géographique », pp. 88-94.

« créations » (πλάσματα)[124], que les auteurs qui relatent ces mythes ne sont pas unanimes au sujet des faits, mais aussi qu'on ne trouve aucune trace de leur passage dans le pays, et enfin que l'Héraclès « indien » est plus récent que l'Héraclès « troyen », c'est-à-dire celui d'Homère, car « les anciennes statues ne le représentent pas ainsi [en conquérant de l'Inde] »[125]. Dans un autre passage, alors qu'il traite de la géographie du Caucase, il signale que « l'expédition chez les Indiens de Dionysos et d'Héraclès révèle une mythologie plus tardive pour la raison que ce qu'on dit au sujet d'Héraclès délivrant Prométhée se passe mille ans après »[126]. Strabon s'attache donc à la chronologie des événements relatés, aux preuves archéologiques et aux détails iconographiques pour juger quel mythe est le plus vraisemblable, mais surtout pour justifier le silence d'Homère quant aux exploits du héros en Inde. Il élabore une théorie sur le mythe qui explique comment une nouvelle mythologie s'est mise en place autour de la figure d'Héraclès dans le but de rehausser le prestige d'Alexandre. Le mythe est un outil vivant, un instrument de propagande qu'il est possible de modeler selon les enjeux à défendre.

Le mythe face à l'histoire

D'après Strabon, il est facile de distinguer, dans la plupart des récits, ce qui relève du mythe et ce qui relève de l'histoire, car :

> Le genre fictionnel (τὸ μυθῶδες) et le genre historique (τὸ ἱστορικόν) ont leurs domaines propres. On appelle en effet mythes (μῦθοι) tout ce qui relève du passé, des mensonges (ψευδῆ), et du merveilleux (τερατώδη), alors que l'histoire (ἱστορία) s'attache à la vérité (τἀληθές), qu'il s'agisse d'un événement récent ou ancien, et n'admet que rarement du merveilleux (τερατῶδες).[127]

---

[124] *Ibid.*, XV, 1, 9.

[125] *Ibid.* : τὰ δ' ἀρχαῖα ξόανα οὐχ οὕτω διεσκεύασται.

[126] *Ibid.*, XI, 5, 5 : Ἡ δὲ ἐπ' Ἰνδοὺς στρατεία Διονύσου καὶ Ἡρακλέους ὑστερογενῆ τὴν μυθοποιίαν ἐμφαίνει, ἅτε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τὸν Προμηθέα λῦσαι λεγομένου χιλιάσιν ἐτῶν ὕστερον.

[127] *Ibid.*, XI, 5, 3 : τὸ μυθῶδες καὶ τὸ ἱστορικὸν διωρισμένον ἔχουσι, τὰ γὰρ παλαιὰ <τε> καὶ ψευδῆ καὶ τερατώδη μῦθοι καλοῦνται· ἡ δ' ἱστορία βούλεται τἀληθές, ἄν τε νέον ἄν τε παλαιὸν, καὶ τὸ τερατῶδες ἢ οὐκ ἔχει ἢ σπάνιον.

Pour se référer aux mythes, Strabon emploie parfois l'adjectif substantivé μυθῶδης. Or, ce terme que nous avons déjà rencontré et décidé de traduire de manière générale (et neutre) par « fictionnel »[128], nécessite une digression étant donné que Strabon l'oppose dans ce passage au « genre historique » (τὸ ἱστορικόν). Dans la *Géographie*, on relève vingt-huit occurrences du terme μυθῶδης :

μυθώδη	
I, 1, 10 : Συγγνοίη δ' ἂν καὶ εἰ μυθώδη τινὰ προσπέπλεκται τοῖς λεγομένοις ἱστορικῶς καὶ διδασκαλικῶς, καὶ οὐ δεῖ μέμφεσθαι.	[Homère] est excusable s'il a joint des éléments fictionnels à des récits historiques et pédagogiques, et il ne faut pas le blâmer.
I, 2, 8 (x2) : οἵ τε πολλοὶ τῶν τὰς πόλεις οἰκούντων εἰς μὲν προτροπὴν ἄγονται τοῖς ἡδέσι τῶν μύθων, ὅταν ἀκούωσι τῶν ποιητῶν ἀνδραγαθήματα μυθώδη διηγουμένων, οἷον Ἡρακλέους ἄθλους ἢ Θησέως, ἢ τιμὰς παρὰ θεῶν νεμομένας, ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη (…).	De même, beaucoup de citadins sont conduits à adopter un comportement adéquat par le plaisir que leur procurent les mythes quand ils écoutent les poètes raconter en détail le récit des exploits fictionnels tels que les travaux d'Héraclès ou de Thésée, ou décrire les honneurs dispensés par les dieux, ou encore, par Zeus, quand ils voient des peintures, statues ou figures représentant quelques épisodes fictionnels.
I, 2, 30 : προσέθηκε παρ' ἑαυτοῦ πολλαπλάσιον διάστημα τοῦ μυθώδους χάριν.	On impute à [Ménélas] une distance plus grande par gôut du fictionnel.
I, 3, 2 (x2) : τοῦ τε Ἀδρίου καὶ τὰ ἀρκτικὰ καὶ τὰ ἔσχατα διεξιὼν οὐδενὸς ἀπέχεται μυθώδους. Πεπίστευκε δὲ καὶ περὶ τῶν ἔξω στηλῶν Ἡρακλείων πολλοῖς μυθώδεσι (…).	Passant en détail les extrémités et les régions du nord de l'Adriatique, [Ératosthène] n'écarte aucun élément fictionnel. Il considère comme crédibles beaucoup d'éléments fictionnels au sujet ce qui se passe au-delà des Stèles d'Héraclès.
I, 3, 18 : βέλτιον δὲ αἰτιᾶσθαι μεταβολὴν ἢ ἄγνοιαν ἢ κατάψευσιν τῶν τόπων κατὰ τὸ μυθῶδες.	Il vaut mieux accuser un changement plutôt que d'accuser [Homère] d'ignorance, ou d'avoir fait un faux récit sur les lieux par goût du fictionnel.
IV, 4, 6 (x2) : Τούτου δ' ἔτι μυθωδέστερον εἴρηκεν Ἀρτεμίδωρος τὸ περὶ τοὺς κόρακας συμβαῖνον. (…) Ταῦτα μὲν οὖν μυθωδέστερα λέγει, περὶ δὲ τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης πιστότερα (…).	Ce qu'Artémidore raconte au sujet des corbeaux est encore plus fictionnel que ce [récit sur les Samnites]. (…) Il rapporte ces éléments très fictionnels, et d'autres au sujet de Déméter et de Coré plus crédibles.
V, 3, 2 : Ὕστερον δὲ τετρακοσίοις ἔτεσιν ἱστορεῖται τὰ περὶ Ἀμόλλιον καὶ τὸν	Ce qu'on raconte au sujet d'Amulius et de son frère Numitor, qui a eu lieu quatre cents

[128] Dans un premier temps, il m'a paru nécessaire d'aborder les propos de Strabon de manière neutre. C'est pourquoi, j'ai décidé de rendre μυθῶδες par « fictionnel », suivant en cela les études de Claude Calame. À ce sujet, *cf* Claude CALAME, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, part pp. 89-97. Voir également Suzanne SAÏD, « La condamnation du μυθῶδες par Thucydide et sa postérité dans l'historiographie grecque ».

ἀδελφὸν Νουμίτορα, τὰ μὲν μυθώδη τὰ δ' ἐγγυτέρω πίστεως.	ans après, est en partie fictionnel, en partie très proche de la vraisemblance.
V, 3, 3 : Ἄλλη δέ τις προτέρα καὶ μυθώδης Ἀρκαδικὴν λέγουσα γενέσθαι τὴν ἀποικίαν ὑπ' Εὐάνδρου.	Un autre récit, plus ancien et fictionnel, fait de [Rome] une colonie arcadienne fondée par Évandre.
VI, 2, 4 : τό τε διὰ τοσούτου πόρου συμμένειν τὸ ῥεῦμα τοῦ ποταμοῦ μὴ διαχεόμενον τῇ θαλάττῃ, μέχρι ἂν εἰς τὸ πεπλασμένον ῥεῖθρον ἐμπέσῃ, παντελῶς μυθῶδες.	Le fait que le courant du fleuve se poursuive à travers ce large passage, sans se confondre avec la mer, jusqu'à ce qu'il tombe sur le prétendu canal relève complètement du fictionnel.
VI, 2, 9 : πεπιστεῦσθαι μυθῶδές τι, ὅτι τῶν ἐπιφημισθέντων στεφάνων ἑκατέρῳ καὶ ῥιφέντων εἰς τὸ κοινὸν ῥεῦμα ἀναφαίνεται κατὰ τὸν ἐπιφημισμὸν ἑκάτερος ἐν τῷ οἰκείῳ ποταμῷ.	On croît en un élément fictionnel, à savoir que des couronnes vouées à chacun [des fleuves] et déposées dans leur courant commun réapparaissent dans le fleuve auquel elle était dédiée.
VI, 2, 10 : Ἀφ' οὗ δὴ τὸ μυθωδέστατον δοκοῦν εἰρῆσθαι τῷ ποιητῇ οὐ μάτην φαίνεσθαι λεχθέν, ἀλλ' αἰνιξαμένου τὴν ἀλήθειαν, ὅταν φῇ ταμίαν τῶν ἀνέμων τὸν Αἰόλον·	D'après lui [Polybe], il faut considérer que l'élément le plus fictionnel de ce que dit le poète, quand il fait d'Éole le dispensateur des vents, n'apparaît pas comme faux mais comme une vérité cachée.
VI, 3, 9 : τρίτος δ' ὁ μυθώδης ὃν προεῖπον τὸν ἐν τῇ νήσῳ λέγων ἀφανισμόν (…).	Le troisième [récit de la mort de Diomède] que j'ai déjà évoqué en signalant sa disparition dans l'île est fictionnel.
VII, 7, 12 (x2) : Σουίδας μέντοι Θετταλοῖς μυθώδεις λόγους προσχαριζόμενος ἐκεῖθέν τέ φησιν εἶναι τὸ ἱερὸν μετενηνεγμένον (…). Κινέας δ' ἔτι μυθωδέστερον.	Cependant Suidas gratifiant les Thessaliens de discours fictionnels dit que le sanctuaire a été transféré à cet endroit (…). Cinéas rapporte un récit encore plus fictionnel.
VIII, 6, 2 : Ἡ δὲ γενεαλογία πρὸς τῷ μυθώδει καὶ τοῖς χρόνοις διημάρτηται (…).	La généalogie [de Nauplios] est erronée à cause de son côté fictionnel et des dates.
IX, 3, 12 : Τί δ' ἂν εἴη μυθωδέστερον ἢ Ἀπόλλων τοξεύων καὶ κολάζων Τιτυοὺς καὶ Πύθωνας καὶ ὁδεύων ἐξ Ἀθηνῶν εἰς Δελφοὺς καὶ γῆν πᾶσαν ἐπιών ;	Qu'y a-t-il de plus fictionnel qu'Apollon tirant à l'arc et châtiant des Tityos et des Pythons, voyageant d'Athènes vers Delphes et parcourant toute la Terre ?
IX, 4, 18 : Ἀπὸ Θετταλῶν δ' ἀρκτέον, τὰ μὲν σφόδρα παλαιὰ καὶ μυθώδη καὶ οὐχ ὁμολογούμενα τὰ πολλὰ ἐῶντες (…).	Nous devons commencer par les Thessaliens, laissant de côté plusieurs récits excessivement anciens, fictionnels et qui ne s'accordent pas.
XI, 5, 3 : Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι τὸ μυθῶδες καὶ τὸ ἱστορικὸν διωρισμένον ἔχουσι (…).	Le genre fictionnel et le genre historique ont leurs domaines propres.
XV, 1, 7 : Καὶ τὰ περὶ Ἡρακλέους δὲ καὶ Διονύσου Μεγασθένης μὲν μετ' ὀλίγων πιστὰ ἡγεῖται, τῶν δ' ἄλλων οἱ πλείους, ὧν ἐστι καὶ Ἐρατοσθένης, ἄπιστα καὶ μυθώδη, καθάπερ καὶ τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν.	Et au sujet d'Héraclès et de Dionysos, Mégasthène et un petit nombre considèrent [leur expédition en Inde] crédible, mais la plupart des autres, dont Ératosthène, la considèrent comme invraisemblable et fictionnelle, comme celle que l'on raconte chez les Grecs.

XV, 1, 57 : Ὑπερεκπίπτων δ' ἐπὶ τὸ μυθῶδες πεντασπιθάμους ἀνθρώπους λέγει καὶ τρισπιθάμους, ὧν τινὰς ἀμύκτηρας, ἀναπνοὰς ἔχοντας μόνον δύο ὑπὲρ τοῦ στόματος (…).	[Mégasthène] va à l'excès dans le fictionnel, quand il dit que des hommes mesurent cinq et trois spithames, dont certains n'auraient pas de narines mais seulement deux trous au-dessus de la bouche.
XV, 1, 58 : Ταῦτα μὲν οὖν μυθώδη καὶ ὑπὸ πολλῶν ἐλεγχόμενα, καὶ μάλιστα [τὰ] περὶ τῆς ἀμπέλου καὶ τοῦ οἴνου (…).	[Selon Mégasthène, les philosophes de la montagne honorent Dionysos]. Cela, donc, tient du fictionnel et est réfuté par beaucoup de faits, surtout pour ce qui concerne la vigne et le vin.
XV, 2, 7 : Εἰκὸς δέ τινα μηνῦσαι τῶν εἰδότων, τὸ δὲ μυθῶδες προσετέθη κολακείας χάριν.	Il est probable que quelqu'un qui connaissait [la plante] la montra [à Alexandre], mais on a ajouté du fictionnel par flatterie.
XV, 3, 18 : Ἀπὸ δὲ πέντε ἐτῶν ἕως τετάρτου καὶ εἰκοστοῦ παιδεύονται τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν καὶ ἱππάζεσθαι καὶ ἀληθεύειν, διδασκάλοις τε λόγων τοῖς σωφρονεστάτοις χρῶνται, οἳ καὶ τὸ μυθῶδες πρὸς τὸ συμφέρον ἀνάγοντες παραπλέκουσι, καὶ μέλους χωρὶς καὶ μετ' ᾠδῆς ἔργα θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἀναδιδόντες.	De cinq à vingt-quatre ans, [les Perses] apprennent à tirer à l'arc, lancer le javelot, monter à cheval et dire la vérité. Ils sont instruits par les pédagogues les plus sages qui mêlent dans leurs discours des éléments fictionnels pour les préparer aux choses utiles et leur racontent, avec des chants sans instruments, les exploits des dieux et des grands hommes.
XVI, 4, 16 : οἱ γὰρ Ἰνδικοὶ μυθωδέστεροι καὶ οἱ Λιβυκοί, οἷς γε καὶ πόα ἐπιπεφυκέναι λέγεται.	Les [serpents] indiens et libyens, sur lesquels pousse, dit-on, une herbe, sont des plus fictionnels.
XVII, 3, 8 : Καὶ τὰ περὶ τῶν ἐλεφάντων μυθώδη· φησὶ γὰρ τἆλλα μὲν θηρία φεύγειν τὸ πῦρ, τοὺς δ' ἐλέφαντας πολεμεῖν καὶ ἀμύνεσθαι, διότι τὴν ὕλην φθείρει (…).	Et ce que l'on rapporte au sujet des éléphants relève du fictionnel car on dit que les autres animaux fuient devant le feu, tandis que les éléphants le combattent et le repoussent parce qu'il détruit la forêt.

Tableau 8 : Le μυθώδης.

Le μυθώδης se rapporte notamment à l'épopée homérique, aux exploits d'Héraclès et de Thésée, aux récits relatifs à la mort de Diomède, et ne semble pas revêtir de sens péjoratif, contrairement à ce que l'on trouve chez Thucydide et ce que Marcel Detienne a appelé le « mytheux »[129]. Parmi les vingt-huit occurrences relevées dans la *Géographie*, on dénombre cinq comparatifs et un superlatif[130]. Cela implique qu'il y a des récits « plus fictionnels » que d'autres, ce que l'on pourrait comprendre comme remontant à des temps (encore) plus anciens ou comme ayant davantage recours au merveilleux et à l'invention.

[129] Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, pp. 105-106, 120-121.

[130] STRABON, *Géographie* IV, 4, 6 (deux occurrences) ; VI, 2, 10 ; VII, 7, 12 ; IX, 3, 12 ; XVI, 4, 16.

Pour en revenir au passage cité en début de partie, dans lequel Strabon définit les genre « fictionnel » (τὸ μυθῶδες) et « historique » (τὸ ἱστορικόν), on remarque qu'au terme μυθώδης sont adjoints, dans le discours de Strabon, des mots qui renvoient au champ lexical de la vérité, de la vraisemblance et du mensonge. Or, comme on l'a vu, il convient de nuancer le terme ψεῦδος qui peut se comprendre comme étant un mensonge sans intention de tromperie, une erreur ou une invention[131], d'autant plus que Strabon corrige immédiatement son affirmation en ajoutant que l'histoire peut avoir recours, en de rares occasions, au merveilleux (τερατῶδες)[132]. En outre, Strabon n'oppose par le mythe à l'histoire comme un régime de vérité à un autre. Il montre, dans les prolégomènes, que ce sont deux « formes » (σχήματα)[133] de discours, deux manières distinctes de raconter[134]. Homère et Hésiode, par exemple, utilisent la « forme mythique » pour raconter des événements qui, selon le géographe, se sont réellement produits, alors que certains auteurs utilisent la « forme historique » et inventent leur récit même s'« ils n'avouent pas avoir écrits des mythes »[135]. Par exemple, Strabon reproche à Éphore d'« avoir voulu amalgamer les deux genres (τύποι), celui de l'histoire (ἱστορία) et celui du mythe (μῦθος) »[136] lorsqu'il raconte la fondation de l'oracle de Delphes et fait de Thémis une femme et du Dragon que combattit Apollon un homme. Il semble que Strabon ne remette pas en question le mythe, mais le fait qu'Éphore fasse de ces divinités des hommes[137].

En conséquence, aucune des deux formes – la mythique ou l'historique – ne permet à elle seule de savoir avec exactitude si l'énoncé dit le vrai ou non. Ce qui permet de juger de la véracité d'un récit, c'est la visée d'ensemble, le τέλος, c'est-à-dire le « but » de l'auteur, qui écrit soit en vue de la vérité et du savoir, soit avec le seul

---

[131] Voir *supra*, « Le mythe et la poésie homérique », pp. 221-223.

[132] Voir STRABON, *Géographie* XI, 5, 3. Voir aussi *ibid.*, VIII, 3, 9 (histoire et invention) ; XV, 1, 37 et XV, 1, 57 (histoire et merveilleux). Voir également Suzanne SAÏD, « La condamnation du μυθῶδες par Thucydide et sa postérité dans l'historiographie grecque », pp. 175-177.

[133] *Ibid.*, I, 2, 35 : τοῦ μυθικοῦ καὶ ἱστορικοῦ σχήματος.

[134] Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », pp. 112-113.

[135] STRABON, *Géographie* I, 2, 35 et 36. Pour la citation, voir *ibid.*, I, 2, 35 : μὴ ἐξομολογῶνται τὴν μυθογραφίαν. Voir également *ibid.*, IX, 3, 12 et XI, 5, 3. Sur HÉSIODE (notamment *Théogonie* 24-28), voir Jean-Pierre VERNANT, « Raisons du mythe », pp. 775-776.

[136] STRABON, *Géographie* IX, 3, 12 : συγχεῖν ἐβούλετο τόν τε τῆς ἱστορίας καὶ τὸν τοῦ μύθου τύπον.

[137] On peut se demander s'il n'y a pas le postulat d'une différence de nature entre les dieux et les hommes, qui empêcherait toute possibilité de divinisation. Strabon ne mentionne qu'en de rares occasions Évhémère, et remet en doute ses propos qu'il qualifie d'inventions, voire de mensonges (ψεύσματα, *cf. ibid.*, II, 3, 5).

souci de plaire[138]. Quand la visée d'ensemble n'est ni claire, ni explicite, Strabon déduit cette intention de l'autorité même qu'il accorde à l'auteur en question[139]. En revanche, lorsqu'il a affaire à des récits qui relèvent de la tradition orale et dont l'auteur est inconnu, il cherche alors à en établir la « crédibilité » (πίστις). Et en tant qu'historien et géographe, il estime détenir l'autorité nécessaire pour décider quel récit est le plus digne de créance et peut ainsi être consigné dans son ouvrage[140]. Le terme de πίστις est problématique. On en recense certes un grand nombre d'occurrences, mais elles se réfèrent, pour la plupart, à des questions de géographie, d'histoire ou encore de grammaire. Dans ces cas, πίστις renvoie à des démonstrations ou des témoignages auxquels on peut accorder créance parce qu'ils paraissent vraisemblables, ou encore parce que l'auteur qui les cite est jugé digne de confiance par Strabon. Quelques-unes des occurrences touchent néanmoins à la sphère religieuse : Strabon mentionne notamment une ancienne tradition (consistant à faire des tresses) que l'on respectait en souvenir de Perséphone, ou encore la « croyance » selon laquelle les Nymphes Ionades communiquaient aux eaux du fleuve leurs vertus curatives, et celle selon laquelle Asclépios pouvait guérir toutes les maladies[141]. Les exemples choisis par Strabon concernent les opinions relatives au phénomène de guérison. On peut alors se demander si le géographe les mentionne parce qu'il leur porte un intérêt particulier, ou parce qu'elles étaient à son époque sujettes à controverse. D'un point de vue religieux, la πίστις renvoie donc au respect des anciennes traditions et à la « croyance ». Cependant, étant donné le faible nombre d'occurrences dans le contexte religieux, on peut s'interroger sur l'intérêt que Strabon accordait à cette notion. On peut estimer qu'il a décidé de ne pas traiter de la « croyance » envers les dieux, estimant que ce sujet n'apporterait rien à son projet géographique.

---

[138] *Ibid.*, VIII, 3, 23. Voir Claude CALAME, *Mythe et Histoire dans l'Antiquité grecque*, p. 73 ; Sylvie HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scolarship in Alexandria*, p. 39 ; Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », p. 113.

[139] Joëlle SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », p. 113.

[140] Voir *supra*, « Les méthodes du géographe », pp. 51-76.

[141] STRABON, *Géographie* VI, 1, 5 ; VIII, 3, 32 ; VIII, 6, 15.

Les mythes de fondation : l'exemple de Rome

Dans son ouvrage, Strabon recense un grand nombre de mythes de fondation. Si dans la plupart de ces récits, la séparation entre mythe et histoire est claire, il existe néanmoins quelques exemples où la frontière entre les deux est nettement moins marquée. C'est le cas notamment des récits concernant les Amazones, ou encore de ceux qui avaient cours sur les Érembes[142]. L'imbrication entre le mythe et l'histoire est parfois telle qu'il est impossible de trancher.

Souvent, les mythes de fondation que Strabon rapporte sont allusifs. Il les utilise comme des indices, géographiques ou historiques, sans les développer. Il en est néanmoins un qui retient particulièrement son attention. Il s'agit du récit de la fondation de Rome, qui occupe dans la *Géographie* une place particulière du fait de la position centrale de l'*Vrbs* au sein de l'œcoumène. Strabon débute son récit en racontant le débarquement d'Énée, accompagné de son père et de son fils, à Laurentum. Peu de temps après s'être établi dans la ville, Énée reçut la visite de Latinus, le roi des Aborigènes qui habitaient à l'endroit même où s'élèvera Rome[143]. Celui-ci offrit son alliance à Énée pour lutter contre leurs voisins, les Rutules. Revenu du combat victorieux, Latinus fonda une ville à laquelle il donna le nom de sa fille Lavinia. Lorsque le roi périt, Énée lui succéda et donna à l'ensemble des sujets le nom de Latins. Strabon opère ensuite un saut dans le temps. Il ne dit rien concernant la suite de l'histoire et mentionne seulement qu'à la mort de son père et de son grand-père, Ascagne fonda Albe. Il note d'ailleurs qu'il s'agit du lieu où l'on célèbre le sacrifice commun des Romains et des Latins en l'honneur de Zeus / Jupiter. Puis, il poursuit sa narration avec la naissance, près de quatre cents ans plus tard, de Romulus et Remus :

> Ce qu'on raconte au sujet d'Amulius et de son frère Numitor a eu lieu quatre cents ans après, et est en partie fictionnel (μυθώδης), en partie très proche de la vraisemblance (πίστις). Les deux frères avaient en effet reçu, de la part des descendants d'Ascagne, le royaume d'Albe qui s'étendait jusqu'au Tibre. Le jeune frère, après avoir écarté son aîné, prit le pouvoir, et comme Numitor

[142] STRABON, *Géographie* XI, 5, 3 (sur les Amazones) et I, 2, 35 (sur les Érembes). D'après Strabon, Homère désignait sous le nom d'Érembes les Arabes.

[143] La fondation de Rome a intéressé nombre d'historiens et d'érudits, tant latins que grecs. Entre autres, OVIDE, *Fastes* III, 20-79 ; TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* I, 1-3 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* I, 45-72. Voir Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, pp. 64-68 et ID., *Mythe et Épopée*, t. I, part. pp. 269-284 sur la fondation de Rome et l'évacuation du mythe ; et surtout, pour comprendre les enjeux des débats autour de la fondation de Rome, Alexandre GRANDAZZI, « Penser les origines de Rome ».

> avait un fils et une fille, il fit périr le fils lors d'une chasse et voua la fille, Rhéa Silvia, à devenir prêtresse de Vesta, eu égard à sa virginité, pour qu'elle n'ait aucune descendance. Puis, après avoir découvert qu'elle avait été séduite, car elle avait donné naissance à des jumeaux, il la fit emprisonner au lieu de la tuer, par considération pour son frère. Quant aux enfants, il les exposa au bord du Tibre selon une coutume ancestrale. Il est dit dans le mythe (μυθεύεται) d'une part que les enfants étaient nés d'Arès, d'autre part qu'on vit les enfants exposés allaités par une louve. Faustulus, l'un des gardiens de pourceaux qui fréquentait le lieu, les aurait recueillis et élevés (il faut comprendre que celui qui les aurait pris et élevés était l'un des puissants sujets d'Amulius), et les aurait appelés l'un Romulus, l'autre Remus. Une fois parvenus à l'âge d'homme, ils attaquèrent Amulius et ses enfants ; après les avoir anéantis et après avoir rendu le royaume à Numitor, ils regagnèrent le lieu [où ils avaient été recueillis] et fondèrent Rome sur un emplacement dicté plus par nécessité que librement choisi.[144]

Strabon continue son récit en ajoutant quelques indications géographiques. Il signale en effet que le site choisi ne possède pas de fortifications naturelles, que la contrée alentour ne produit pas de quoi satisfaire aux besoins de la ville, et que la population ne suffit pas à lui procurer ses habitants. Il note également que la limite du sol romain se situe entre la cinquième et sixième borne milliaire et qu'« en ces lieux et dans beaucoup d'autres qui marquent la frontière, les prêtres célèbrent le même jour des sacrifices appelés *Ambaruae* [*i.e. ambarualia*] »[145]. Il relate brièvement la tradition selon laquelle une querelle éclata au moment de la fondation et rapporte que Remus y perdit la vie. Il revient ensuite à l'histoire de la fondation de Rome et explique que Romulus accueillit

---

[144] STRABON, *Géographie* V, 3, 2 : Ὕστερον δὲ τετρακοσίοις ἔτεσιν ἱστορεῖται τὰ περὶ Ἀμόλλιον καὶ τὸν ἀδελφὸν Νουμίτορα, τὰ μὲν μυθώδη τὰ δ' ἐγγυτέρω πίστεως. Διεδέξαντο μὲν γὰρ τὴν τῆς Ἄλβας ἀρχὴν ἀμφότεροι παρὰ τῶν ἀπογόνων τοῦ Ἀσκανίου, διατείνουσαν μέχρι τοῦ Τιβέρεως· παραγκωνισάμενος δ' ὁ νεώτερος τὸν πρεσβύτερον ἦρχεν ὁ Ἀμόλλιος, υἱοῦ δ' ὄντος καὶ θυγατρὸς τῷ Νουμίτορι, τὸν μὲν ἐν κυνηγίᾳ δολοφονεῖ, τὴν δέ, ἵνα ἄτεκνος διαμείνῃ, τῆς Ἑστίας ἱέρειαν κατέστησε, παρθενείας χάριν· καλοῦσι δ' αὐτὴν Ῥέαν Σιλβίαν. Εἶτα φθορὰν φωράσας, διδύμων αὐτῇ παίδων γενομένων, τὴν μὲν εἶρξεν ἀντὶ τοῦ κτείνειν, χαριζόμενος τἀδελφῷ· τοὺς δ' ἐξέθηκε πρὸς τὸν Τίβεριν κατά τι πάτριον. Μυθεύεται μὲν οὖν ἐξ Ἄρεως γενέσθαι τοὺς παῖδας, ἐκτεθέντας δ' ὑπὸ λυκαίνης ὁραθῆναι σκυλακευομένους. Φαυστύλον δέ τινα τῶν περὶ τὸν τόπον συφορβῶν ἀνελόμενον ἐκθρέψαι (δεῖ δ' ὑπολαβεῖν τῶν δυνατῶν τινα, ὑπηκόων δὲ τῷ Ἀμολλίῳ, λαβόντα ἐκθρέψαι), καλέσαι δὲ τὸν μὲν Ῥωμύλον τὸν δὲ Ῥῶμον. Ἀνδρωθέντας δ' ἐπιθέσθαι τῷ Ἀμολλίῳ καὶ τοῖς παισί· καταλυθέντων δ' ἐκείνων καὶ τῆς ἀρχῆς εἰς τὸν Νουμίτορα περιστάσης, ἀπελθόντας οἴκαδε κτίσαι τὴν Ῥώμην ἐν τόποις οὐ πρὸς αἵρεσιν μᾶλλον ἢ πρὸς ἀνάγκην ἐπιτηδείοις.

[145] *Ibid.* : οἵ θ' ἱερομνήμονες θυσίαν ἐπιτελοῦσιν ἐνταῦθά τε καὶ ἐν ἄλλοις τόποις πλείοσιν ὡς ὁρίσις αὐθημερόν, ἣν καλοῦσιν Ἀμβαρουίαν. Ce passage pose plus de problèmes qu'il n'en résout. On a voulu voir dans ces *Ambarualia* une allusion aux fêtes célébrées à la frontière du territoire romain en l'honneur de la déesse dea Dia, et organisées par les frères arvales, prêtrise dont la légende dit que Romulus faisait partie. John Scheid a démontré que ces deux fêtes n'ont rien à voir entre elles, notamment parce que le lieu mentionné par Strabon (*Festoi*) ne correspond pas au *lucus* (bois sacré) où le temple de dea Dia a été découvert. John SCHEID, *Romulus et ses frères : le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, pp. 98-99, 442-452. *Cf.* également Arnaldo MOMIGLIANO, « An Interim Report on the Origins of Rome », pp. 100-101.

des vagabonds et leur octroya la citoyenneté. Ces derniers ne pouvant cependant pas contracter de mariage avec les femmes des cités voisines, Romulus organisa un concours hippique en l'honneur de Poséidon (ἀγῶνα ἱππικὸν τοῦ Ποσειδῶνος ἱερόν), dont Strabon signale qu'il a encore lieu à son époque. Lors de cette fête, les Romains enlevèrent les jeunes filles présentes pour les prendre comme épouses. Strabon ne dit rien sur la manière dont Romulus mourut, ni ne mentionne son apothéose[146]. Il termine son récit en rappelant qu'à la mort de ce dernier, Numa Pompilius lui succéda. Il convient de relever qu'à l'époque de Strabon, la légende concernant la mort miraculeuse et l'apothéose de Romulus est connue comme l'illustrent notamment Cicéron, Tite-Live et Ovide[147]. En dehors de Denys d'Halicarnasse qui demeure néanmoins prudent, puis plus tard de Plutarque, cette partie du récit ne semble pas avoir retenu l'attention des poètes, philosophes, historiens ou géographes grecs[148].

Ce passage est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, bien que sceptique, dans le livre consacré à la Troade, sur le voyage d'Énée dans le Latium après la prise de Troie, Strabon retient ici la version de l'origine troyenne de Rome[149]. Après avoir relaté l'arrivée et l'accession d'Énée, puis d'Ascagne, au pouvoir, il raconte l'histoire de leurs lointains descendants, Romulus et Remus. Notons que plusieurs versions de cet épisode circulaient à l'époque de Strabon : Diodore admettait que Romulus était le fils d'Arès, Denys d'Halicarnasse estimait qu'il était difficile de savoir qui était son père et rapportait que les Romains pensaient qu'il s'agissait d'Arès, tandis que Tite-Live émettait un doute en qualifiant cette paternité de douteuse (« *incerta* »)[150]. Quant à Strabon, il relève, sans s'étendre sur le sujet, ce qui appartient au domaine du mythe, à savoir la paternité d'Arès et l'allaitement des jumeaux par une louve[151]. Il reste allusif sur ces épisodes, et s'attarde davantage d'une part sur les détails topographiques tels que l'emplacement des villes et les distances qui les séparent, d'autre part sur les rites en

---

[146] La seule apothéose que Strabon évoque est celle qu'on retrouve dans le mythe de Diomède. Voir STRABON, *Géographie* VI, 3, 9.

[147] CICÉRON, *De la république* II, 10 ; TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* I, 15, 6-16 ; OVIDE, *Métamorphoses* XIV, 805-828 ; *Fastes* II, 475-512.

[148] DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* II, 56 et 63 ; PLUTARQUE, *Romulus* 27 ; ID., *Numa* 2.

[149] STRABON, *Géographie* XIII, 1, 53. Sur le mythe troyen des origines de Rome chez les érudits grecs, voir Erich S. GRUEN, « Cultural Fictions and Cultural Identity », pp. 4-8 ; John SCHEID, « Cultes, mythes et politique au début de l'Empire », pp. 117-121. Sur le Latium, Alexandre GRANDAZZI, *Alba Longa, histoire d'une légende : recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*.

[150] DIODORE, *Bibliothèque historique* IV, 21 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* II, 2, 3 ; TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* I, 4.

[151] D'après François LASSERRE (*Strabon. Géographie*, tome III [livres V-VI], p. 78, note 1), on trouve cette distinction déjà chez FABIUS PICTOR (F 4a § 4, 4).

lien avec la fondation de Rome qui survivaient à son époque, à savoir le sacrifice commun des Romains et des Latins à Albe (c'est-à-dire les *Feriae latinae*[152]), le concours hippique organisé en l'honneur de Poséidon (qui correspond aux *Consualia*) et les *Ambarualia*. Or, John Scheid a montré que la tradition relative à la limite du territoire romain serait une création de l'époque augustéenne[153]. Strabon, qui rapporte cette tradition, se fait l'écho – volontaire ou involontaire – de la propagande officielle.

Écrivant sous hégémonie romaine et pour un public romain (à savoir, comme nous l'avons déjà vu, les hauts dignitaires de l'empire), Strabon favorise la version devenue canonique au Ier siècle avant notre ère[154]. Cependant, après avoir conclu que « Tel est donc le récit de la fondation de Rome qui est le plus crédible (πιστευομένη) »[155], il relate une autre version, « plus ancienne (προτέρα) et fictionnelle (μυθώδης) »[156] : Rome y est présentée comme étant à l'origine une colonie (ἀποικία) arcadienne fondée par Évandre. Après avoir reçu Héraclès chez lui, Évandre lui dédia un sanctuaire et institua pour lui un sacrifice de type grec qui s'est maintenu jusqu'à son époque[157]. L'historien romain Acilius considérait d'ailleurs, selon le géographe, ce sacrifice ancestral comme la preuve que Rome était une fondation grecque. En citant cet historien romain, ce qui est rare dans l'œuvre de Strabon d'autant plus que celui-ci considère les historiens latins comme de pâles imitateurs[158], en faisant de Rome une colonie arcadienne, et en ancrant un rite grec dans le territoire romain, il montre l'importance que revêt la Grèce dans la fondation de Rome, tant au niveau mythique que rituel. Mais, Strabon ne fait pas preuve d'originalité puisqu'on trouve cette volonté de donner, à des fins politiques, une origine grecque – qui-plus-est arcadienne[159] – à la capitale de l'empire chez des historiens non seulement grecs (par exemple Denys d'Halicarnasse), mais également latins (tels que Tite-Live et Virgile)[160].

---

[152] Voir Alexandre GRANDAZZI, *Alba Longa, histoire d'une légende : recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, part. « Sacra Albana. Les Féries latines », pp. 517-729.

[153] John SCHEID, « Religion, institutions et société de la Rome antique », p. 463.

[154] À ce sujet, voir Florence DUPONT, *Rome, la ville sans origine*, pp. 23-24.

[155] STRABON, *Géographie* V, 3, 2 : Αὕτη μὲν οὖν ἡ μάλιστα πιστευομένη τῆς Ῥώμης κτίσις ἐστίν.

[156] *Ibid.*, V, 3, 3 : προτέρα καὶ μυθώδης.

[157] Voir également TITE-LIVE, *Histoire de Rome depuis sa fondation* I, 7. *Cf. supra*, « Les pratiques sacrificielles », pp. 133-142.

[158] STRABON, *Géographie* III, 4, 19. *Cf. supra*, « L'Ibérie, un microcosme », pp. 128-133.

[159] Jean BAYET, « Les origines de l'arcadisme romain ».

[160] Florence DUPONT (*Rome, la ville sans origine*, part. pp. 25 et 79) ne recense pas moins de vingt-cinq versions différentes (et contradictoires pour certaines d'entre elles). Voir également le compte-rendu du livre qu'en a fait Francesca PRESCENDI dans *Asdiwal*.

Dans la *Géographie*, le mythe a une utilité didactique et est également un outil politique permettant de mettre en avant l'identité grecque de certaines cités et communautés (notamment au moyen des mythes de fondation). Mais il possède encore un autre avantage : celui d'établir une relation avec le divin.

Le mythe comme voie d'accès à une pratique du divin

Dans son introduction, lors de sa digression sur la poésie homérique, Strabon rapporte que :

> la foule des femmes et la multitude d'individus grossiers dans son ensemble ne peuvent en effet être convenablement conduites par le discours philosophique, ni entraînées par ce moyen vers la piété (εὐσέβεια), le respect envers les dieux (ὁσιότης), et la croyance (πίστις) ; elle ne peut l'être que par l'intermédiaire de la superstition (δεισιδαιμονία) : celle-ci est inséparable des créations mythiques (μυθοποιία) et du recours au merveilleux (τερατεία). Car foudre, égide, tridents, torches, dragons, lances en forme de thyrse, ces attributs des dieux relèvent des mythes (μῦθοι) et de l'ancienne théologie dans son ensemble ; et ceux qui ont instauré les modes de gouvernement politiques adoptèrent cela [et en firent] des épouvantails à l'usage des esprits naïfs. Telle était la création mythique (μυθοποιία), orientée vers la forme sociale et politique de la manière de vivre aussi bien que vers l'histoire des événements ; [par ce moyen,] les Anciens formèrent les enfants jusqu'à l'âge adulte, et ils soutenaient qu'à tout âge, on pouvait devenir sage grâce à la poésie. Plus tard, l'écriture de l'histoire, puis de nos jours la philosophie, apparurent au public : celle-ci cependant s'adresse à une minorité alors que la poésie rend service au peuple et peut remplir les théâtres, et celle d'Homère par-dessus tout. Du reste, les premiers historiens et physiciens écrivaient des mythes (μυθογράφοι).[161]

[161] STRABON, *Géographie* I, 2, 8 : Οὐ γὰρ ὄχλον τε γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους ἐπαγαγεῖν λόγῳ δυνατὸν φιλοσόφῳ καὶ προσκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν, ἀλλὰ δεῖ καὶ διὰ δεισιδαιμονίας· τοῦτο δ' οὐκ ἄνευ μυθοποιίας καὶ τερατείας. Κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες καὶ θυρσόλογχα, τῶν θεῶν ὅπλα, μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαϊκή· ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας. Τοιαύτης δὲ τῆς μυθοποιίας οὔσης καὶ καταστρεφούσης εἰς τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ πολιτικὸν τοῦ βίου σχῆμα καὶ τὴν τῶν ὄντων ἱστορίαν, οἱ μὲν ἀρχαῖοι τὴν παιδικὴν ἀγωγὴν ἐφύλαξαν μέχρι τῶν τελείων ἡλικιῶν, καὶ διὰ ποιητικῆς ἱκανῶς σωφρονίζεσθαι πᾶσαν ἡλικίαν ὑπέλαβον. Χρόνοις δ' ὕστερον ἡ τῆς ἱστορίας γραφὴ καὶ ἡ νῦν φιλοσοφία παρελήλυθεν εἰς μέσον· αὕτη μὲν οὖν πρὸς ὀλίγους, ἡ δὲ ποιητικὴ δημωφελεστέρα καὶ θέατρα πληροῦν δυναμένη· ἡ δὲ δὴ τοῦ Ὁμήρου ὑπερβαλλόντως. Καὶ οἱ πρῶτοι δὲ ἱστορικοὶ καὶ φυσικοὶ μυθογράφοι.

Strabon avait peut-être Varron en tête en écrivant ces lignes. En effet, le grand érudit du Ier siècle avant notre ère relevait trois types de discours au sujet des dieux : celui des poètes, autrement dit la mythologie à laquelle il n'accordait aucune valeur, si ce n'est celle de charmer les masses ; celui des philosophes qu'il considérait au plus haut point mais dont il pensait qu'il fallait éviter sa diffusion dans le peuple ; et le discours civil, consistant à faire l'exégèse de l'orthopraxie rituelle[162]. Même si Strabon n'évoque pas, dans cet extrait, la théologie civile, celle-ci est néanmoins très présente dans la *Géographie* comme en témoignent les nombreuses mentions de fêtes, de sacrifices, de processions et d'autres rituels grecs, romains et barbares. Dans ce passage, Strabon insiste sur les deux autres manières, distinctes mais efficaces, d'établir une relation au divin : la philosophie (λόγος φιλόσοφος) et la superstition (δεισιδαιμονία). Pour se référer à cette relation, il emploie notamment les trois termes suivants : εὐσέβεια, ὁσιότης et πίστις[163]. Les deux premiers relèvent de la « piété », mais le fait qu'ils soient apposés dans ce syntagme dénote une différence de sens. Faute d'occurrences, il est toutefois difficile de comprendre leur signification propre. On ne relève en effet que deux exemples du terme ὁσιότης dans la *Géographie*, et il est juxtaposé dans les deux cas à εὐσέβεια[164]. Le terme εὐσέβεια est pour sa part employé à trois autres reprises par Strabon, et semble tourné vers le respect de la bonne pratique envers les dieux (on s'abstient par piété de manger de la viande), et entre les hommes (comme l'illustre le pieux dévouement d'Amphinomos et d'Anapias qui sauvèrent leurs parents en les chargeant sur leurs épaules)[165]. Comme l'a remarqué Jean Rudhardt dans les *Notions fondamentales*, quand ils sont juxtaposés, les deux termes s'appliquent au même comportement, le respect du νομός et l'observance des traditions ancestrales, mais ils se distinguent néamoins de la manière suivante : « alors que la ὁσιότης définit ces comportements en considération d'un ordre objectif avec lequel ils s'harmonisent,

[162] AUGUSTIN, *La cité de Dieu* VI, 5. Sur la théologie de Varron, se référer en premier lieu à Yves LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*. Voir également Jean PÉPIN, « La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources ».

[163] Pour le terme de πίστις, voir *supra*, « Le mythe et la poésie homérique », pp. 221-223.

[164] Outre ce passage, voir STRABON, *Géographie* XV, 1, 60 et XI, 4, 8. Dans le premier passage, Strabon rapporte que les Garmanes encouragent, au nom de la piété et du respect envers les dieux, cette croyance en l'hadès et dans le second, il utilise le terme ὅσιος (avec la négation οὐχ) pour parler des interdits religieux des Albanais. Sur le thème de l'ὅσιος, Saskia PEELS, Hosios *: A Semantic Study of Greeek Piety*.

[165] STRABON, *Géographie* VI, 2, 3 ; VII, 3, 3 ; VII, 3, 4.

l'εὐσέβεια les caractérise par leur accord avec une disposition intérieure dont ils procèdent »[166].

Dans ce passage, le mythe est défini non seulement comme un « discours » (λόγος), mais également comme une « création » (ποίησις). Strabon emploie en effet à plusieurs reprises le terme de μυθοποιία (ou un de ses dérivés), montrant que le mythe peut également être de l'ordre de la fabrication et de la création[167]. En disant que la piété, le respect envers les dieux et la croyance s'obtiennent soit par la philosophie, soit par la δεισιδαιμονία – la « superstition » ou la « crainte excessive des dieux », qui est inséparable des créations mythiques et du recours au merveilleux –, Strabon polémique contre le mythe. En effet, la δεισιδαιμονία, telle qu'elle est employée dans la *Géographie*, signale un déplacement de la norme religieuse, une crainte excessive des dieux, une coutume réservée aux femmes, ou encore un excès de zèle envers les dieux[168] Néanmoins, grâce au recours à la création mythique et au merveilleux qui augmentent le plaisir d'apprendre, elle peut suppléer à la philosophie et permettre au peuple d'établir une relation avec le divin. Si la δεισιδαιμονία est inséparable du mythe, la réciproque n'est pas vraie pour autant, car comme l'expose Strabon dans la suite de son raisonnement, le mythe est aussi tourné vers l'information historique, et peut même parfois s'apparenter à une sorte de protohistoire et de proto-philosophie.

Certains stoïciens considéraient le mythe comme un langage des origines, non altéré, qui permettait d'accéder à la sagesse des premiers hommes[169]. Dans la *Géographie*, le mythe peut également relever du passé. Il est un langage énigmatique, difficile à comprendre, quand il touche aux discours anciens sur les dieux. Pourtant, dans un grand nombre de cas, Strabon s'attache à en donner une explication rationnelle :

---

[166] Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, p. 15. Saskia Peels opère également une distinction entre les deux termes : état d'être et question de connaissance d'un côté (ὁσιότης), état d'esprit et question de croyance de l'autre (εὐσέβεια). Voir Saskia PEELS, Hosios *: A Semantic Study of Greeek Piety*, p. 71, ainsi que le compte rendu qu'en donne Dominique JAILLARD dans *Asdiwal.*

[167] STRABON, *Géographie* I, 1, 19 ; I, 2, 8-9 ; I, 2, 14 ; I, 2, 19 ; I, 2, 30 ; I, 2, 40 ; III, 2, 12 et 13 ; V, 2, 6 ; VII, 3, 1 ; IX, 1, 17 ; X, 3, 12 ; XI, 5, 5 ; XII, 8, 4.

[168] À six autres reprises dans la *Géographie*, STRABON emploie le terme de δεισιδαιμονία pour qualifier certains récits comme ceux au sujet de la forêt qui borde le golfe d'Averne (V, 4, 5 :) ; certains comportements excessifs comme ceux des Toulousains qui cachent leur or dans les lacs (IV, 1, 13), des femmes Gètes qui célèbrent trop de sacrifices (VII, 3, 4), les Pisitadiens qui utilisent trop d'encens (XII, 7, 3) ; ou encore le culte des Judéens (XVI, 2, 37 : deux occurrences). Sur la δεισιδαιμονία, voir Philippe BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, p. 34 ; Nicole BELAYCHE, « Épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », p. 81. Ce type de discours se retrouve entre autres chez CICÉRON, *De la divination* II, 148. À ce sujet, *cf.* John SCHEID, « Le sens des rites, l'exemple romain », p. 61.

[169] Sur le sujet, voir Comella JORDI PIÀ, *Une piété de la raison : philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des « Lettres à Lucilius » de Sénèque aux « Pensées » de Marc Aurèle*, part. pp. 192-201.

le porcher Faustulus serait en fait un homme important ; le vert pâturage de Gadeira aurait suscité le mythe de Géryon ; les phénomènes géologiques de l'île de Pithécusses sont à l'origine du mythe qui dit que Typhon gît sous cette île ; les Myrmidons ne sont pas des fourmis qui auraient été métamorphosées en hommes, mais doivent leur nom à leur comportement car, comme les fourmis, ils creusent le sol et habitent dans des excavations[170]. Il existe néanmoins un exemple pour lequel Strabon préfère explicitement l'explication mythologique à celle rationnelle que proposent pourtant Aristote et Posidonios. Il s'agit de la plaine couverte de cailloux gros comme le poing (la Crau) qui se situe entre Marseille et les bouches du Rhône[171]. D'après Aristote, ces pierres auraient été vomies à la surface du sol à la suite d'un tremblement de terre, alors qu'elles proviendraient, selon Posidonios, d'un ancien lac s'étant solidifié et disloqué. Eschyle, quant à lui, précise Strabon, connaissait le phénomène pour l'avoir observé ou pour en avoir entendu parler, et l'avait jugé inexplicable. C'est pouruqoi il l'« avait converti en mythe »[172] : les cailloux seraient tombés du ciel, sous l'œuvre de Zeus, pour procurer à Héraclès à cours de flèches des armes afin de se battre contre les Ligures, théorie que réfute Posidonios, puisqu'il aurait mieux valu, dit-il, faire tomber les pierres directement sur eux. Strabon conteste le philosophe et explique qu'il fallait bien donner à Héraclès des armes en grand nombre, du moment qu'on lui opposait des ennemis innombrables. Il conclut que « sur ce point, celui qui a écrit le mythe (μυθογράφος) est plus plausible que celui qui le contredit »[173]. Ce n'est donc pas la vraisemblance des théories d'Aristote et de Posidonios que Strabon remet en question – puisqu'il dit que ces deux explications sont plausibles (πιθανός) – mais le fait que Posidonios réfute les propos du poète, sans avoir compris le rôle de la providence (πρόνοια), car c'est elle qui a fait que les flèches n'étaient pas en nombre suffisant.

Prenons en dernier lieu l'exemple des Cimmériens établis dans le golfe de l'Averne. Le mythe raconte qu'ils habitaient des demeures souterraines et se rendaient les uns chez les autres au moyen de tunnels. Lorsqu'Agrippa fait raser la forêt et bâtir une galerie souterraine reliant Averne à Cumes, Strabon explique que « tous les récits sur le sujet se sont avérés être des mythes, bien que », ajoute-t-il, « Coccéius qui a fait cette galerie (…) ait, en quelque sorte, suivi ce que nous avons dit juste avant au sujet

[170] STRABON, *Géographie* III, 5, 4 ; V, 3, 2 ; V, 4, 9 ; VIII, 6, 16.
[171] *Ibid.*, IV, 1, 7.
[172] *Ibid.* : εἰς μῦθον ἐξετόπισε.
[173] *Ibid.* : ὥστε ταύτῃ γε πιθανώτερος ὁ μυθογράφος τοῦ ἀνασκευάζοντος τὸν μῦθον.

des Cimmériens, car si cela se trouve il a estimé conforme à la tradition (πάτριον) de faire passer à cet endroit les routes dans les tunnels »[174]. En disant cela, Strabon montre que le mythe ne peut pas simplement être rejeté comme un discours faux ou complètement fictif, mais qu'au contraire il fait sens.

Finalement, malgré sa prétendue réticence, Strabon fait allusion à un nombre important de mythes dont la signification et la fonction varient selon les enjeux idéologiques que le géographe souhaite défendre. Le mythe est en effet considéré comme un langage énigmatique quand il touche aux dieux, ou au contraire comme un témoignage historique et géographique quand il est relayé par Homère. Il est utile pour les législateurs car il instruit les enfants et guide les foules[175]. En inspirant la crainte, il peut même remplacer la philosophie et permettre à l'ensemble du peuple d'établir une relation avec le divin. Il sert d'exemple à suivre ou, au contraire, à éviter. Le mythe est persuasif, d'autant plus s'il est vraisemblable. Mais il peut également être léger et distrayant : il agrémente la lecture et « fournit alors un passe-temps, qui ne serait pas indigne d'un homme libre, à celui qui veut se rendre sur les lieux qui produisent de la création mythique (μυθοποιία) »[176]. Il sert aussi d'instrument étiologique utile par exemple pour expliquer une épiclèse[177], ou encore de marqueur historique mais surtout géographique permettant de baliser le territoire de l'œcoumène. De surcroît, le mythe ne s'oppose pas au régime historique. Il n'y a pas de hiérarchie entre l'un et l'autre genre mais une relation d'interférence et d'imbrication[178]. Le mythe relève aussi du merveilleux et de l'invention, et appartient aux temps passés. C'est pourquoi il est parfois difficile à comprendre. La seule manière de parvenir à résoudre la totalité de ces énigmes est, selon Strabon, de répertorier tous les mythes qui existent sur un sujet, et de les comparer (εἰκάζω) entre eux. Celui qui le fait « pourra plus facilement conjecturer le vrai »[179]. Cette méthode sera celle précisément utilisée lors de sa digression sur les cérémonies orgiaques.

---

[174] *Ibid.*, V, 4, 5 : ἅπαντ' ἐκεῖνα ἐφάνη μῦθος, τοῦ Κοκκηίου τοῦ ποιήσαντος τὴν διώρυγα ἐκείνην (…), ἐπακολουθήσαντός πως τῷ περὶ τῶν Κιμμερίων ἀρτίως λεχθέντι λόγῳ, τυχὸν ἴσως καὶ πάτριον νομίσαντος τῷ τόπῳ τούτῳ δι' ὀρυγμάτων εἶναι τὰς ὁδούς.

[175] Suzanne SAÏD, « La condamnation du μυθῶδες par Thucydide et sa postérité dans l'historiographie grecque », pp. 175-177.

[176] STRABON, *Géographie* I, 1, 19 : διαγωγὴν δ' ὅμως πορίζοι ἂν οὐκ ἀνελεύθερον τῷ ἐπιβάλλοντι ἐπὶ τοὺς τόπους τοὺς παρασχόντας τὴν μυθοποιίαν.

[177] C'est le cas pour Aphoridite Apatouros (*ibid.*, XI, 2, 10). *Cf. supra*, « Dieux et déesse dans la *Géographie* », pp. 201-208.

[178] Philippe BORGEAUD, « Le mythe dans l'histoire : esquisse romaine », p. 108.

[179] STRABON, *Géographie* X, 3, 23 : εὐπορώτερον ἄν τις δύναιτο εἰκάζειν ἐξ αὐτῶν τἀληθές.

LES CÉRÉMONIES ORGIAQUES AU CŒUR DU SYSTÈME DE STRABON

Au livre X, Strabon clot sa description de la Grèce par l'Eubée, l'Étolie et l'Acarnanie, avant de s'intéresser à la Crète et aux Cyclades. Dans le troisième chapitre de ce livre, entre sa chorographie de l'Acarnanie et celle de la Crète, il fait une digression sur les Courètes, ainsi que sur les rites et les mythes qui leur sont liés. Ce passage, complexe car Strabon donne beaucoup d'informations qui peuvent paraître contradictoires à la première lecture, a été étudié par Henri Jeanmaire, en appendice de son livre *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, paru en 1939[180]. Si celui-ci montre l'originalité de ce qu'il qualifie, dès les premières lignes de son annexe, comme étant « un morceau d'érudition » et « l'un des plus remarquables essais de critique et d'histoire religieuse que nous ait transmis l'antiquité »[181], il déplore néanmoins la confusion de sa composition. Selon Jeanmaire, le développement de Strabon est formé de deux parties mal raccordées, parfois même contradictoires, dues à l'utilisation de sources différentes : une première (paragraphes 7 à 12) dont le but est de classer les cérémonies que pratiquent les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés ; une seconde (paragraphes 13 à 22) qui s'interroge sur la question (mythique) de leurs origines. Or, la volonté de Jeanmaire est de chercher quels sont les auteurs à la source de ce passage qu'il estime être d'inspiration aristotélicienne[182]. Certes, pour écrire cette parenthèse, Strabon multiplie les références, certaines que l'on peut identifier comme Homère, Éphore, Apollodore d'Athènes, Démétrios de Scepsis, ou Posidonios ; d'autres anonymes. Mais on ne saurait réduire le rôle de Strabon à la seule lecture de ses sources, ni considérer le géographe comme un vulgaire compilateur[183].

Dernièrement, ce passage de Strabon a fait l'objet d'une étude de Nicole Belayche, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les

[180] *Cf.* Henri JEANMAIRE, « Appendice. La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (*l. X*) ».

[181] *Ibid.*, p. 593.

[182] *Cf.* Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 618.

[183] Voir *supra*, « Éditions et usages de Strabon », pp. 6-15.

Courètes »[184] qui reprend l'analyse d'Henri Jeanmaire. L'auteure s'intéresse notamment à la manière dont Strabon construit son discours et met en œuvre « une méthode comparative pour classifier un phénomène religieux : le "genre" courétique, que Strabon inscrit dans le "fait orgiastique" »[185].

Pour comprendre au mieux cette digression dans laquelle Strabon donne à voir sa conception du divin, il a paru nécessaire d'en proposer une traduction (en annexe de ce travail) et de suivre non pas les sources utilisées par l'auteur, mais son raisonnement. L'excursus se divise en quatre parties :

- une première (chapitres 1 à 8) dans laquelle l'auteur discute des Courètes, de leurs origines géographiques, de l'étymologie de leurs noms et de leurs similitudes avec d'autres ministres de culte tels que, entre autres, les Corybantes, les Cabires, les Telchines, les Dactyles, les Bacchants ;
- une seconde (paragraphes 9 et 10) dans laquelle Strabon élabore un précis théologique et définit une catégorie rituelle, caractérisée par le transport divin, le secret et la musique et partagée par l'ensemble de l'humanité ;
- une troisième (paragraphes 11 à 18) qui porte sur les analogies de ce type de culte tel qu'il est pratiqué par les Grecs et les barbares ainsi que sur sa diffusion ;
- et une dernière (paragraphes 19 à 23) qui regroupe tous les mythes, généalogiques et étiologiques, que l'on racontait sur les Courètes et les personnages qui leur étaient apparentés.

Les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés

Dans les premiers paragraphes de sa parabase, Strabon énumère les différentes origines géographiques que l'on attribuait aux Courètes. Certains historiens, dit-il sans préciser les noms, affirment qu'ils viennent d'Acarnanie, d'autres d'Étolie, d'autres de Crète, et d'autres encore d'Eubée. Au vu de l'intérêt que Strabon porte à Homère, il commence par examiner les propos du poète. Il note qu'Homère les considérait comme des Étoliens et que ceux qui réfutent cet argument sont induits en erreur par les vers de

[184] *Ibid.* Je remercie Nicole Belayche pour toutes les discussions enrichissantes que nous avons eues autour de Strabon et pour m'avoir transmis les épreuves de son article avant sa parution.
[185] *Ibid.*, p. 614.

l'*Iliade* dans lesquels le poète rapporte que : « Les Courètes et les fiers Étoliens combattaient autour de la ville de Calydon »[186]. Comme Strabon l'a déjà expliqué en VIII, 3, 8, ce tour de phrase, à savoir la synecdoque, l'énumération à la fois du tout et de la partie, est propre à Homère. Le géographe revient également sur les différentes théories qui faisaient de ce peuple des Étoliens et sur l'étymologie de leur nom. La dénomination de Courète proviendrait soit de leur coupe de cheveux (κουρά) parce qu'ils se rasaient le devant de la tête pour empêcher que leurs ennemis les saisissent lors des combats, soit du nom du héros éponyme Courès, soit du mont Courion qui domine le Pleuron en Étolie[187], soit de leurs habits féminins (κόραι), soit du soin qu'ils apportaient à leur coiffure (κουρά) qui concerne particulièrement les jeunes filles (κόραι) et les jeunes hommes (κόροι)[188], soit encore parce qu'ils ont élevé (κουροτροφεῖν) Zeus enfant, étant eux-mêmes de jeunes hommes[189]. Et il est vraisemblable, selon Strabon, que :

> La danse armée fut introduite en premier lieu par des individus pratiquant cette manière de coiffure et d'habillement, et qu'on les appela, pour cela, Courètes ; cela encouragea, par similitude, à donner le même nom à ceux qui étaient particulièrement belliqueux et passaient leur vie sous les armes, ceux dont je parle en Eubée, Étolie et Acarnanie.[190]

Du fait de leur nature belliqueuse et de leur pratique des armes, les peuples de l'Eubée, de l'Étolie et de l'Acarnanie ont reçu la dénomination de Courètes, célèbres dans les mythes pour leurs danses armées. De nombreux mythes relatent en effet comment ces personnages, en choquant leurs armes les unes contre les autres et en martelant le sol de leurs pieds, ont caché Zeus enfant dans une grotte en Crète, et ont veillé sur lui, lui épargnant le destin de ses frères et sœurs engloutis, sitôt venus au monde, par leur père Cronos[191]. Des mythes semblables, relatant la dissimulation d'une naissance divine,

---

[186] HOMÈRE, *Iliade* IX, 529-530 ; cité par STRABON, *Géographie* X, 3, 1 : Κουρῆτές τ' ἐμάχοντο καὶ Αἰτωλοὶ μενεχάρμαι ἀμφὶ πόλιν Καλυδῶνα. Sur ce passage d'Homère, *cf.* David BOUVIER, *Le sceptre et la lyre : L'*Iliade *ou les héros de la mémoire*, pp. 340-343.

[187] STRABON, *Géographie* X, 3, 6.

[188] *Ibid.*, X, 3, 8.

[189] *Ibid.*, X, 3, 11.

[190] *Ibid.*, X, 3, 8 : τὴν ἐνόπλιον ὄρχησιν ὑπὸ τῶν ἠσκημένων οὕτω περὶ κόμην καὶ στολὴν πρῶτον εἰσαχθεῖσαν, ἐκείνων Κουρήτων καλουμένων, παρασχεῖν πρόφασιν καὶ τοῖς στρατιωτικωτέροις ἑτέρων καὶ τὸν βίον ἐνόπλιον ἔχουσιν, ὥσθ' ὁμωνύμως καὶ αὐτοὺς Κουρῆτας λεχθῆναι, τοὺς ἐν Εὐβοίᾳ λέγω καὶ Αἰτωλίᾳ καὶ Ἀκαρνανίᾳ.

[191] CALLIMAQUE, *Hymne* I, 52-57 ; PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliothèque* I, 1 ; DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquité romaine* VII, 72 ; STRABON, *Géographie* X, 3, 11 ; LUCIEN, *De la danse* 8.

circulaient. On raconte notamment à Éphèse que les Courètes ont couvert l'accouchement de Léto par leur tintamarre, détournant l'attention d'Héra, et ainsi protégé Artémis et Apollon[192]. Selon d'autres traditions encore, les Corybantes ont veillé sur l'enfant Dionysos dissimulant les bruits du jeune dieu par le tumulte de leur danse[193]. Les Corybantes étaient en effet réputés pour leur danse armée qu'ils pratiquaient lors du rite de la « thrônosis »[194]. Platon rapporte d'ailleurs comment les mères et les nourrices pour soigner les frayeurs des tout petits s'inspirent de leurs mouvements[195]. Le geste type de ces danseurs, celui de frapper le bouclier de l'épée, tout en bondissant, est représenté sur plusieurs reliefs datant de l'époque romaine[196].

Ill. 14 : Relief en terre cuite dit de « Campana », 50-100 av. notre ère. British Museum, Londres, inv. D 501. © The Trustees of the British Museum.

[192] STRABON, *Géographie* XIV, 1, 20.

[193] NONNOS DE PANOPOLIS, *Dionysiaque* IX, 162-163.

[194] Sur les Corybantes, voir Ivan M. LINFORTH, « The Corybantic Rites in Plato » ; Renée KOCH PIETTRE, « Génies de brousse et Corybantes ou comment introduire la diachronie dans la comparaison ».

[195] PLATON, *Lois* VII, 790 e : τῆς κινήσεως ἅμα χορείᾳ καὶ μούσῃ χρώμεναι. (Traduction de Luc Brisson, Flammarion, 2008). Voir aussi Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 630, note 67.

[196] Marie-Hélène DELAVAUD-ROUX, *Les danses armées en Grèce antique*, pp. 44-47.

Sur ce relief, trois personnages, dont on ne sait s'il s'agit de Courètes ou de Corybantes, bondissent et protègent au moyen de leurs boucliers un enfant que l'on identifie à un jeune dieu[197]. L'étude iconographique de ce type de représentations a permis de définir trois mouvements de danse différents : les pas exécutés sur place en martelant le sol des pieds, les bonds réalisés les deux jambes jointes, les sauts d'une jambe sur l'autre[198].

Après avoir fait le lien entre les tribus qui peuplaient l'Étolie, l'Acarnanie ou l'Eubée et ces danseurs armés connus notamment sous le nom de Courètes, Strabon s'intéresse aux historiens de la Crète et de la Phrygie :

> Ceux qui décrivent les traditions de Crète et de Phrygie disent en effet que les Courètes sont des « divinités » (δαίμονες) ou des ministres (πρόπολοι) des dieux. Les récits de ces auteurs sont tissus de cérémonies sacrées, d'une part secrètes (μυστικαί), d'autre part concernant l'éducation de Zeus en Crète ou les cérémonies orgiaques (ὀργιασμοί) de la Mère des dieux en Phrygie ou dans la région de l'Ida troyen. Il y a une telle diversité dans ces récits – les uns voulant montrer que les Corybantes, les Cabires, les Dactyles de l'Ida et les Telchines sont identiques aux Courètes, les autres qu'ils ont un air de famille et que de petites différences les distinguent les uns des autres – que, pour le dire en un mot, tous y sont présentés comme des inspirés (ἐνθουσιαστικοί), des Bacchiques, qui sèment l'effroi par leurs danses armées accompagnées de gesticulations, de bruits, de cymbales, de tympanons, de choc d'armes, et encore de flûtes et de cris, martelant tout cela dans les cérémonies qu'ils accomplissent d'une manière semblable, à Samothrace, à Lemnos et ailleurs encore, de telle sorte que les serviteurs de ces cultes (πρόπολοι) se trouvent assimilés les uns aux autres. Cette manière d'examiner les choses est tout entière théologique et pas du tout étrangère au regard du philosophe.[199]

En soulignant que le discours sur les dieux n'est pas étranger au regard du philosophe, Strabon justifie son excursus. La géographie fait partie intégrante de la philosophie dont

---

[197] *Ibid.*, p. 45, pour la description détaillée de ce relief.

[198] *Ibid.*, p. 44.

[199] STRABON, *Géographie* X, 3, 7 : τοιούτους γάρ τινας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν τοὺς Κουρῆτάς φασιν οἱ παραδόντες τά τε Κρητικὰ καὶ Φρύγια, ἱερουργίαις τισὶν ἐμπεπλεγμένα ταῖς μὲν μυστικαῖς ταῖς δ' ἄλλαις περί τε τὴν τοῦ Διὸς παιδοτροφίαν τὴν ἐν Κρήτῃ καὶ τοὺς τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ὀργιασμοὺς ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Ἴδην τὴν Τρωικὴν τόποις. Τοσαύτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ποικιλία, τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρῆσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους Δακτύλους καὶ Τελχῖνας ἀποφαινόντων, τῶν δὲ συγγενεῖς ἀλλήλων καὶ μικράς τινας αὐτῶν | πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς διαστελλομένων, ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλέον, ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ Βακχικοὺς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὅπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, <ὥς>τε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ <τα> τῶν Σαμοθρᾴκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω διὰ τὸ τοὺς προπόλους λέγεσθαι τοὺς αὐτούς. Ἔστι μὲν οὖν θεολογικὸς πᾶς ὁ τοιοῦτος τρόπος τῆς ἐπισκέψεως καὶ οὐκ ἀλλότριος τῆς τοῦ φιλοσόφου θεωρίας.

le but, tel qu'il est défini dans les prolégomènes, est de considérer « à la fois le divin et l'humain », mais aussi « l'art de vivre et le bonheur »[200]. Dans ce paragraphe, Strabon expose sa problématique : il abandonne les écrits qui traitent exclusivement des origines géographiques des Courètes, pour s'intéresser aux rites qu'ils pratiquent – ce que Nicole Belayche appelle le « genre courétique » –, marqués par le secret et le transport divin, et accompagnés de danses[201].

Dans cet extrait, les Courètes sont considérés comme étant à la fois des δαίμονες, des « entités divines », et des πρόπολοι, c'est-à-dire des « serviteurs ou ministres de culte ». Pour tenter de comprendre pourquoi Strabon fait ce rapprochement, qui semble à première vue curieux, il convient de relever les mentions de ces deux termes dans la *Géographie*. Tout d'abord, on recense dix occurrences de πρόπολος (voir tableau ci-dessous).

πρόπολος	
V, 3, 5 : (…) ἐστὶ τὸ Λαουίνιον, ἔχον κοινὸν τῶν Λατίνων ἱερὸν Ἀφροδίτης· ἐπιμελοῦνται δ' αὐτοῦ διὰ προπόλων Ἀρδεᾶται· εἶτα Λαυρεντόν.	À Lavinium, s'élève un sanctuaire d'Aphrodite commun aux Latins. Les Adréates, en tant que ministres de culte, en ont la charge.
X, 3, 7 : τοιούτους γάρ τινας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν τοὺς Κουρῆτάς φασιν οἱ παραδόντες τὰ τε Κρητικὰ καὶ Φρύγια (…).	Ceux qui décrivent les traditions de Crète et de Phrygie disent en effet que les Courètes sont des divinités ou des ministres des dieux.
X, 3, 7 : ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, <ὥς> τε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ <τα> τῶν Σαμοθρᾴκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω διὰ τὸ τοὺς προπόλους λέγεσθαι τοὺς αὐτούς.	Martelant tout cela dans les cérémonies en tant que ministres de culte qu'ils accomplissent d'une manière semblable, à Samothrace, à Lemnos et ailleurs encore, de telle sorte que les serviteurs de ces cultes se trouvent assimilés les uns aux autres.
X, 3, 10 : πρόπολοι δὲ τῶν Μουσῶν οἱ πεπαιδευμένοι πάντες, καὶ ἰδίως οἱ μουσικοί, τοῦ δ' Ἀπόλλωνος οὗτοί τε καὶ οἱ περὶ μαντικήν, Δήμητρος δὲ οἵ τε μύσται καὶ δᾳδοῦχοι καὶ ἱεροφάνται, Διονύσου δὲ Σιληνοί τε καὶ Σάτυροι καὶ Τίτυροι καὶ Βάκχαι, Λῆναί τε καὶ Θυῖαι καὶ Μιμαλλόνες καὶ Ναΐδες καὶ Νύμφαι <τὸ σύνολον> προσαγορευόμεναι.	Les hommes qui ont reçu une éducation, et plus particulièrement les musiciens, sont les serviteurs des Muses ; ces mêmes hommes et ceux qui pratiquent la mantique sont les ministres d'Apollon ; les mystes, les dadouques, et les hiérophantes, ceux de Déméter ; les Silènes, les Satyres, <les Tityres>, et les Bacchantes, à savoir les Lènes, les Thyades, les Mimallones, les Naïades et celles qu'on regroupe sous la

[200] *Ibid*., I, 1, 1. Voir *supra*, « Une affaire de philosophie », pp. 76-80.

[201] Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », pp. 620 et 627.

	dénomination <générale> de Nymphes, ceux de Dionysos.
X, 3, 11 : Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ' ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἷοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ' ὠνόμαζον Κουρῆτας (…).	En Crète, on accomplissait particulièrement ces rites et aussi ceux de Zeus, en les accompagnant de manifestations orgiaques et en leur associant des serviteurs tels que les Satyres qu'on retrouve dans l'entourage de Dionysos. On les appelait alors Courètes.
X, 3, 12 : Οἱ δ' Ἕλληνες τοὺς προπόλους αὐτῆς ὁμωνύμως Κουρῆτας λέγουσιν, οὐ μήν γε ἀπὸ τῆς αὐτῆς μυθοποιίας, ἀλλ' ἑτέρους ὡς ἂν ὑπουργούς τινας, τοῖς Σατύροις ἀνὰ λόγον· τοὺς δ' αὐτοὺς καὶ Κορύβαντας καλοῦσι, κατὰ συγκοπὴν δὲ Κύρβαντας.	Si les Grecs appellent, par similitude, les ministres [de la Mère des dieux] Courètes, ce n'est pas à partir des mythes qu'on a forgés sur elle, mais pour une autre raison : en tant qu'ils sont des serviteurs, de manière comparable aux Satyres. On les appelle aussi Corybantes ou Cyrbantes, par contraction.
X, 3, 15 : Τῷ δ' αὐλῷ καὶ κτύπῳ κροτάλων τε καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ταῖς ἐπιβοήσεσι καὶ εὐασμοῖς καὶ ποδοκρουστίαις οἰκεῖα ἐξεύροντο καί τινα τῶν ὀνομάτων, ἃ τοὺς προπόλους καὶ χορευτὰς καὶ θεραπευτὰς τῶν ἱερῶν ἐκάλουν, Καβείρους καὶ Κορύβαντας καὶ Πᾶνας καὶ Σατύρους καὶ Τιτύρους καὶ τὸν θεὸν Βάκχον καὶ τὴν Ῥέαν Κυβέλην καὶ Κυβή<βη>ν καὶ Δινδυμήνην κατὰ τοὺς τόπους αὐτούς.	On a découvert qu'il y avait aussi quelques points communs entre certains des noms qui désignent les ministres, les danseurs, les serviteurs des cultes – Cabires, Corybantes, Pans, Satyres, Tityres, et Bacchos le dieu, Cybèle la Rhéa, Cybèbè, et Dindymène ainsi que les lieux eux-mêmes –, avec la double flûte, le bruit des crotales, des cymbales et des tympanons, les acclamations, les cris et les battements de pieds.
X, 3, 19 : Ἔτι δ' ἄν τις καὶ ταῦτα * * περὶ τῶν δαιμόνων τούτων καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ποικιλίας καὶ ὅτι οὐ πρόπολοι θεῶν μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ θεοὶ προσηγορεύθησαν.	Il faudrait encore ajouter * * à propos de ces divinités et de la pluralité de leur nom qu'ils ne sont pas seulement appelés ministres des dieux, mais également dieux eux-mêmes.
X, 3, 19 : οἱ δ' ὑπὸ Τιτάνων Ῥέᾳ δοθῆναι προπόλους ἐνόπλους τοὺς Κορύβαντας ἐκ τῆς Βακτριανῆς ἀφιγμένους (οἱ δ' ἐκ Κόλχων φασίν).	D'autres encore déclarent que les Titans ont offert à Rhéa des ministres armés, des Corybantes, venus de Bactriane (ou de Colchide selon les versions).
X, 3, 20 : Οἱ δ' Ἑκάτης προπόλους νομίζουσι τοὺς Κουρῆτας τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κορύβασιν ὄντας.	Mais d'autres auteurs soutiennent que les Courètes sont des ministres d'Hécate et qu'ils sont identiques aux Corybantes.

Tableau 9 : Le πρόπολος.

Hormis les Ardéates qui accomplissaient le ministère sacré au sanctuaire d'Aphrodite à Lavinium[202], les autres ministres de culte que Strabon cite révèlent un lien fort avec les dieux et déesses honorés par des « cérémonies orgiaques » (ὀργιασμοί). Il s'agit d'une part des Courètes, des Corybantes, des Cabires, des Dactyles de l'Ida, des Telchines, des Silènes, des Satyres, des Bacchants, des Pans, des Tityres que l'on retrouve dans la mythologie, d'autre part d'hommes, et parmi eux les musiciens, les devins, les mystes, les dadouques et les hiérophantes. Ce n'est donc pas la nature (humaine ou supra-humaine) qui définit les πρόπολοι, mais leur fonction de ministres de culte qu'ils accomplissent auprès des dieux (dans ce monde ou dans un autre).

Quant au terme de δαίμων, on en recense treize occurrences (*cf.* le tableau ci-dessous).

δαίμων	
V, 2, 9 : Ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστίν, ὁμώνυμος ἐπιχωρίᾳ τινὶ δαίμονι τιμωμένῃ (…).	Au pied du mont Socrate, s'élève la ville Féronia, du nom d'une certaine divinité indigène extrêmement honorée par les villes voisines.
V, 2, 9 : Ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακιὰν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς	À Féronia, on célèbre une étrange cérémonie religieuse. Possédés par la divinité, ses adeptes parcourent nu-pieds, sans rien ressentir, une vaste surface brûlante.
V, 3, 12 : Τούτων δ' ἐστὶν ἡ Ἠγερία καλουμένη, δαίμονός τινος ἐπώνυμος.	Parmi [les sources qui alimentent le lac de Némi], se trouve celle qu'on appelle Égérie, qui tire son nom d'une certaine divinité.
V, 4, 5 : (…) εἰσέπλεόν γε προθυσάμενοι καὶ ἱλασάμενοι τοὺς καταχθονίους δαίμονας (…).	Si on voulait naviguer à l'intérieur du golfe [de l'Averne], on devait au préalable offrir des sacrifices et apaiser les divinités souterraines.
VII, 4, 2 (x2) : ἐν ᾗ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἧς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεώς ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον, ἔχον νεὼν τῆς δαίμονος καὶ ξόανον.	[À Chersonnèse], s'élève le sanctuaire de la divinité Parthénos, qui a donné son nom au cap que l'on appelle Parthénion, qui est situé à cent stades de la ville, et qui renferme un temple dédié à la divinité et une statue.
X, 3, 7 : Τοιούτους γάρ τινας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν τοὺς Κουρῆτάς φασιν οἱ παραδόντες τά τε Κρητικὰ καὶ Φρύγια (…).	Ceux qui décrivent les traditions de Crète et de Phrygie disent en effet que les Courètes sont des divinités ou des ministres des dieux.

[202] On se base sur le seul texte de Strabon pour arriver à cette conclusion. Les noms d'Ardée et d'Ardéates sont néanmoins connus des auteurs anciens. Ce peuple participa aux *Feriae latinae* et leur prêtrise, selon Denys d'Halicarnasse, aurait été un des modèles à l'origine de la création du collège des Fétiaux. *Cf.* DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* II, 72, 7. Sur ce sujet, voir l'article de Camille JULLIAN, *s. v.* « Feriae latinae », p. 1068 et Dominique BRIQUEL, « Les Falisques et les Capénates : perspective historique », p. 61.

X, 3, 10 : (…) Ἴακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα (…).	[La plupart des Grecs] donnent à la fois à Dionysos et au guide des mystères le nom de Iacchos, qui est une divinité liée à Déméter.
X, 3, 19 : Ἔτι δ' ἄν τις καὶ ταῦτα * * περὶ τῶν δαιμόνων τούτων καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ποικιλίας καὶ ὅτι οὐ πρόπολοι θεῶν μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ θεοὶ προσηγορεύθησαν.	Il faudrait encore ajouter * * à propos de ces divinités et de la pluralité de leur nom qu'ils ne sont pas seulement appelés ministres des dieux, mais également dieux eux-mêmes.
X, 3, 19 : Κύρβαντα δὲ τούτων ἑταῖρον Ἱεραπύτνης ὄντα κτίστην παρὰ τοῖς Ῥοδίοις παρασχεῖν πρόφασιν τοῖς Πρα<ι>σίοις ὥστε λέγειν ὡς εἶεν Κορύβαντες δαίμονές τινες Ἀθηνᾶς καὶ Ἡλίου παῖδες.	Les Praésiens se sont servis de l'un d'entre eux, Cyrbas, le fondateur de Hierapytna, comme prétexte dans leurs négociations avec les Rhodiens pour affirmer que les Corybantes étaient des divinités nés de l'union d'Athéna et d'Hélios.
X, 3, 21 : Ἔστι δ' ἀοίκητα τὰ χωρία τῆς τῶν δαιμόνων τούτων τιμῆς (…).	Les lieux où sont honorés ces divinités [les Cabires] sont désertés.
XI, 8, 4 : (…) τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο, Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου Περσικῶν δαιμόνων (…).	[Les Perses] fondèrent un sanctuaire dédié conjoitement à Anaïtis et à d'autres dieux, les divinités perses Omanès et Anadatès.
XV, 1, 69 : Λέγεται δὲ καὶ ταῦτα παρὰ τῶν συγγραφέων, ὅτι σέβονται μὲν τὸν ὄμβριον Δία Ἰνδοὶ καὶ τὸν Γάγγην ποταμὸν καὶ τοὺς ἐγχωρίους δαίμονας.	On raconte ces choses parmi les historiens, à savoir que les Indiens honorent Zeus Ombrios, le fleuve Gange et des divinités indigènes.

Tableau 10 : Le δαίμων.

Comme l'ont montré Marcel Detienne et, à sa suite, Andrei Timotin, la notion de δαίμων est une notion polysémique, qui appartient à la sphère religieuse et philosophique[203]. Le mot est difficile à traduire car il peut revêtir diverses formes et investir plusieurs fonctions, ce que Marcel Detienne explique par le fait qu'il n'est défini ni par une représentation figurée, ni par un mythe, ni par un rituel précis[204]. Le terme peut désigner le « héros » mort qui a le privilège de goûter au repos sur l'Île des Bienheureux, l'« âme » d'un mort, un « esprit vengeur », un « génie » personnel ou familial, le « gardien » des affaires humaines qui apparaît en songe aux hommes et qui peut aussi lui inoculer des maladies. Le δαίμων est considéré comme étant une « entité » interne ou externe à l'homme, selon les interprétations des auteurs anciens, qui peut être

[203] Marcel DETIENNE, *La notion de « Daïmôn » dans le pythagorisme ancien : de la pensée religieuse à la pensée philosophique* et Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*.

[204] Marcel DETIENNE, *La notion de « Daïmôn » dans le pythagorisme ancien : de la pensée religieuse à la pensée philosophique*, pp. 13 et 170, théorie reprise par Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*, p. 1. Sur la conception stoïcienne du δαίμων, voir Keimpe ALGRA, « Stoics on Souls and Demons : Reconstructing Stoic Demonology ».

bienfaisante, malfaisante ou neutre[205]. Si l'on en croît Platon, le δαίμων peut recevoir un culte, à condition qu'il le soit après les dieux[206]. Supra-humain mais pas tout à fait dieu non plus, le δαίμων semble remplir l'intervalle qui se situe entre les dieux et les hommes[207].

Dans la *Géographie*, le terme se rapporte, d'une part, explicitement à Iacchos, aux Courètes, aux Corybantes, aux Cabires dont Strabon précise que les lieux de cultes sont à son époque déserts, et de manière générale aux « divinités » qui entourent Zeus, la Mère des dieux, Dionysos, Apollon, Hécate, les Muses, Déméter et Rhéa ; d'autre part à des divinités étrangères telles Féronia, la nymphe Égérie, les divinités souterraines de l'Averne, Parthénos que l'on honore dans la région de la Chersonnèse, les parèdres Omanès et Anadatès et les « divinités » indigènes en Inde. Plusieurs questions se posent alors : les divinités étrangères que Strabon désigne sous l'appelation de δαίμονες ont-elles des caractéristiques communes avec les Courètes et les personnages apparentés, comme la présence de cérémonies secrètes[208], de transport divin, ou la pratique de la danse armée ? Hormis la divinité Féronia, qui prend possession de ses adeptes, les autres divinités ne semblent avoir aucun lien avec les Courètes. Strabon établit-il alors une hiérarchie entre les dieux des étrangers et ceux des Grecs, qui justifierait l'emploi d'une terminologie différente ? Pour tenter de répondre à cette question, il convient de revenir sur deux passages de l'excursus. Strabon rapporte au paragraphe 10 que la plupart des Grecs « donnent à la fois à Dionysos et au guide des mystères le nom de Iacchos, qui est une divinité liée à Déméter, » (*cf.* le tableau ci-dessus). Il semblerait donc qu'à Éleusis, Iacchos en tant que δαίμων de Déméter joue un rôle sacerdotal comme guide des mystères et, simultanément, présentifie Dionysos. À cela s'ajoutent encore les dires de Strabon, au paragraphe 19, selon lesquels les δαίμονες, les « divinités » (en l'occurrence les Courètes, les Corybantes, les Cabires, les Dactyles et les Telchines), « ne sont pas seulement appelés ministres des dieux, mais également dieux eux-mêmes » (*cf.* le tableau ci-dessus). À la fois πρόπολοι et δαίμονες, le cortège des fidèles dans ce monde reflétaient, comme le souligne Nicole Belayche, les

[205] Voir entre autres, PLATON, *Phédon* 107 d, 113 d ; ID., *République* X, 617 d-e ; ID., *Timée* 90 a-c ; PLUTARQUE, *Sur les sanctuaires dont les oracles ont cessé* ; ARRIEN, *Épictète* I, 14 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* 114.

[206] PLATON, *Lois* IV, 717 b.

[207] Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*, p. 38.

[208] Nous reviendrons plus longuement sur la traduction du terme μυστικός et des problèmes rencontrés. Voir *infra*, « Un accès au divin », part. pp. 256-258.

agissements de ces personnages mythologiques[209]. Strabon insiste en effet sur l'ambivalence de la nature de ces personnages qui contraste avec l'unicité de leur fonction. Il met en exergue leur rôle d'une part dans les mythes en tant que nourriciers ou éducateurs de jeunes dieux[210], d'autre part dans les rites qui se caractérisent par des cérémonies secrètes, le transport divin et la pratique de la danse armée[211].

Un accès au divin

À partir des récits historiques des crétois et phrygiens sur les Courètes, Strabon compose ce qu'il appelle un « commentaire philosophique (φυσικός λόγος) »[212] pour comprendre comment les auteurs anciens ont regroupé en une seule et même catégorie des rites et des mythes qui semblent à première vue disparates. Au moyen d'une démarche comparatiste, que l'on pourrait qualifier de fonctionnaliste, Strabon fait un rapprochement entre les Courètes, les Cabires, les Telchines, les Dactyles de l'Ida, les Corybantes, les Tityres, les Pans et les Bacchants. Ces cérémonies courétiques, Strabon va les inscrire dans une catégorie religieuse plus large. Il explique en effet qu'

> une chose que partagent les Grecs et les barbares, c'est de pratiquer leurs cultes (ἱεροποιίαι) avec un certain « relâchement » (ἄνεσις) festif ; certains cultes avec transport divin (ἐνθουσιασμός), d'autre sans ; certains avec de la musique (μουσική), d'autres non ; certains en secret (μυστικός), d'autres en plein jour ; c'est la nature (φύσις) qui veut qu'il en soit ainsi.[213]

Dans la *Géographie*, Strabon consigne un grand nombre de coutumes religieuses, principalement celles des sacrifices qui abondent dans les descriptions ethnographiques.

---

[209] Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 620 ; voir aussi Henri JEANMAIRE, « Appendice. La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (*l. X*) », p. 597.

[210] STRABON, *Géographie* X, 3, 11.

[211] Force est de constater que les Galles, les prêtres-eunuques de Cybèle, sont absents dans la parabase. Ce silence s'explique par les propos mêmes de Strabon (*cf. ibid.*, XIII, 4, 14, cité dans les tableaux 7 et 12). Alors qu'il explique pourquoi les Galles peuvent pénétrer dans l'enceinte du Plutonium d'Hiérapolis sans risque de mourir, il souligne que l'une des raisons invoquées est le fait que la déesse les protège, de la même manière qu'elle protège ceux qu'elle inspire. Ne pratiquant ni le secret dans les cérémonies, ni la danse armée, ni l'enthousiasme, on comprend dès lors que Strabon les omette dans sa parabase.

[212] *Ibid.*, X, 3, 8 : [προσθεὶς] τὸν οἰκεῖον τῇ ἱστορίᾳ φυσικὸν λόγον.

[213] *Ibid.*, X, 3, 9 : Κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρίς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς τὰς δὲ μή, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς τὰς δὲ ἐν φανερῷ· καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει.

Tous les peuples, même les plus barbares, accomplissent des sacrifices. Ce rituel est un acte solennel qui réunit la communauté tout entière, même si l'offrande que l'on fait aux dieux est humaine. Mais il est également un marqueur important qui permet de rendre compte du degré de sauvagerie ou de civilisation des peuplades étudiées. Or, dans sa parabase, Strabon ne mentionne pas les sacrifices, mais traite d'un autre type de cérémonies : celui des ἱεροποιίαι et des ἱερουργίαι :

ἱεροποιία	
IV, 4, 4 : ὀυάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι.	Les Vatès [gaulois] s'occupent des cérémonies et des sciences de la nature.
IV, 4, 6 : οἰκεῖν δὲ ταύτην τὰς τῶν Σαμνιτῶν γυναῖκας, Διονύσῳ κατεχομένας καὶ ἱλασκομένας τὸν θεὸν τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις ἱεροποιίαις.	[Devant l'embouchure de la Loire], il y a une île habitée par les femmes Samnites possédées par Dionysos et apaisant ce dieu par des rites (*teletaí*) et d'autres cérémonies.
IV, 4, 6 : φησὶν εἶναι νῆσον πρὸς τῇ Βρεττανικῇ, καθ' ἣν ὅμοια τοῖς ἐν Σαμοθρᾴκῃ περὶ τὴν Δήμητρα καὶ τὴν Κόρην ἱεροποιεῖται.	[Artémidore] parle d'une île vers la Bretagne sur laquelle se déroulent des cérémonies dédiées à Déméter et Coré, semblables à celles de Samothrace.
V, 2, 2 : λέγεται δὲ καὶ ὁ θριαμβικὸς κόσμος καὶ ὑπατικὸς καὶ ἁπλῶς ὁ τῶν ἀρχόντων ἐκ Ταρκυνίων δεῦρο μετενεχθῆναι καὶ ῥάβδοι καὶ πελέκεις καὶ σάλπιγγες καὶ ἱεροποιίαι καὶ μαντικὴ καὶ μουσική, ὅσῃ δημοσίᾳ χρῶνται Ῥωμαῖοι.	On dit que les ornements du triomphe, les insignes et d'une manière générale les emblèmes ont été apportés à Rome de Tarquinia avec les faisceaux, les haches, les trompettes, les cérémonies, l'art divinatoire et la musique qui accompagne les manifestations publiques des Romains.
V, 2, 9 : ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακιὰν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς (…).	À Féronia, on célèbre une étrange cérémonie religieuse. Possédés par la divinité, ses adeptes parcourent nu-pieds, sans rien ressentir, une vaste surface brûlante.
V, 3, 5 : λείπεται μὲν ἴχνη πόλεων, ἔνδοξα δὲ διὰ τὴν Αἰνείου γέγονεν ἐπιδημίαν καὶ τὰς ἱεροποιίας, [ἃς] ἐξ ἐκείνων τῶν χρόνων παραδεδόσθαι φασί.	[À Laurentum], les vestiges des villes ont été rendus célèbres grâce au séjour d'Énée et aux cérémonies dont on dit qu'elles remontent à son époque.
V, 3, 10 : αἳ νῦν εἰς αὐτὴν συνέρχονται ἀγοράς τε ποιούμεναι καὶ ἱεροποιίας τινάς.	Les habitants des alentours se réunissent sur l'agora [de Frégellae] et y célébrent des cérémonies.
VIII, 7, 1 : ὁ δὲ πρῶτον μὲν εἰς τέτταρας φυλὰς διεῖλε τὸ πλῆθος, εἶτα εἰς τέτταρας βίους· τοὺς μὲν γὰρ γεωργοὺς ἀπέδειξε τοὺς δὲ δημιουργοὺς τοὺς δὲ ἱεροποιούς, τετάρτους δὲ τοὺς φύλακας (…).	Au début [Ion] divisa la population en quatre tribus, et ensuite [chaque tribu] en quatre catégories selon leur mode de vie, distinguant les paysans, les artisans, les officiants de cérémonie, et en quatrième les gardiens.
IX, 1, 9 : ἐκαλεῖτο δ'ἑτέροις ὀνόμασι τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κύχρεια ἀπό τινων ἡρώων, ἀφ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται	[Salamine] était connue sous d'autres appellations dans l'antiquité, notamment Sciras et Cychreia d'après des noms de héros.

Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν ὁ Σκιροφοριών (…).	C'est au premier que remonte l'épiclèse SCiras donné à Athéna, le lieu Scira en Attique, cette cérémonie dite de Sciros, et le mois de Scirophorion.
X, 3, 9 : Κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι.	Une chose que partagent les Grecs et les barbares, c'est de pratiquer leurs cultes avec un certain relâchement festif.
XII, 3, 37 : ἔχουσαν τὸ ἱερὸν τῆς Ἀναΐτιδος, ἥνπερ καὶ οἱ Ἀρμένιοι σέβονται. αἱ μὲν οὖν ἱεροποιίαι μετὰ μείζονος ἁγιστείας ἐνταῦθα συντελοῦνται.	Zéla renferme le sanctuaire d'Anaïtis, la déesse qu'adorent les Arméniens. Les cérémonies sacrées y sont accomplies avec plus de révérence qu'ailleurs.
XVI, 2, 36 : (…) ὑπισχνούμενος τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιίαν ἥτις οὔτε δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους οὔτε θεοφορίαις οὔτε ἄλλαις πραγματείαις ἀτόποις.	[Moise] promettait une piété et un culte qui n'accableraient les usagers ni de dépenses, ni d'inspirations divines, ni d'autres occupations absurdes.
XVII, 1, 29 : ἐκεῖ μὲν οὖν οὐδεὶς ἡμῖν ἐδείκνυτο τῆς τοιαύτης ἀσκήσεως προεστώς, ἀλλ' οἱ ἱεροποιοὶ μόνον καὶ ἐξηγηταὶ τοῖς ξένοις τῶν περὶ τὰ ἱερά.	[À Héliopolis], personne n'a pu nous montrer des savants mettant en avant l'[astronomie], mais des prêtres seulement et des guides expliquent les cultes aux étrangers.
ἱερουργία	
VI, 1, 6 : (…) ὑπὲρ τῆς φθορᾶς τῶν παρθένων τῆς ἐν Λίμναις γενομένης τοῖς Λακεδαιμονίοις, ἃς καὶ αὐτὰς ἐβιάσαντο πεμφθείσας ἐπὶ τὴν ἱερουργίαν (…).	Des rebelles refusaient de donner réparations aux Lacédémoniens après l'affaire du viol des jeunes filles envoyées à Limnae pour célébrer une fête religieuse.
X, 3, 7 : ἱερουργίαις τισὶν ἐμπεπλεγμένα ταῖς μὲν μυστικαῖς ταῖς δ' ἄλλαις περί τε τὴν τοῦ Διὸς παιδοτροφίαν τὴν ἐν Κρήτῃ καὶ τοὺς τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ὀργιασμοὺς ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Ἴδην τὴν Τρωικὴν τόποις. (…) ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὅπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, <ὥς>τε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ <τα> τῶν Σαμοθρᾴκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω (…).	Les récits de ces auteurs sont tissés de cérémonies sacrées, d'une part secrètes, d'autre part concernant l'éducation de Zeus en Crète ou les manifestations orgiaques de la Mère des dieux en Phrygie ou dans la région de l'Ida troyen. (…) [les Courètes et leurs apparentés] sèment l'effroi par leurs danses armées accompagnées de gesticulations, de bruits de cymbales, de tympanons, de choc d'armes, et encore de flûtes et de cris, martelant tout cela dans les cérémonies qu'ils accomplissent d'une manière semblable, à Samothrace, à Lemnos et ailleurs encore.
XII, 3, 32 : σχεδὸν δέ τι καὶ τῇ ἀγωγῇ παραπλησίᾳ κεχρημένα τῶν τε ἱερουργιῶν καὶ τῶν θεοφοριῶν καὶ τῆς περὶ τοὺς ἱερέας τιμῆς (…).	[Comana pontique] : Ce qui est nécessaire aux rites, aux inspirations et aux marques d'honneur des prêtres est à peu près semblable à ce qui a été importé.
XV, 3, 13 : μελίσαντος δὲ τοῦ Μάγου τὰ κρέατοῦ ὑφηγουμένου τὴν ἱερουργίαν (…).	Chez les Perses, le mage qui préside à la cérémonie (sacrificielle) dépèce la viande.

Tableau 11 : Les ἱεροποιίαι et ἱερουργίαι.

Les ἱεροποιίαι peuvent parfois prendre la forme des rites orgiaques. C'est le cas notamment des cultes pratiqués par les femmes Samnites qui habitent une île dans l'océan, mais aussi en Bretagne et à Féronia. De manière générale, on note que les deux termes désignent des cultes, des cérémonies religieuses et concernent aussi bien les Grecs que les barbares, sans que se dessine, contrairement à ce que l'on trouve dans le discours sur les sacrifices, une classification. Le système que Strabon présente dans sa parabase est celui d'un état d'avant les sacrifices. Ces rites fondamentaux, partagés par l'ensemble de l'humanité, seraient selon lui à la base de la religion.

D'une catégorie générale et englobante – les ἱεροποιίαι–, Strabon passe à une catégorie particulière, que l'on peut rapprocher de ce qu'il dit de l'ὀργιασμός et de l'ὀργιαστικὸν[214]. Il rapporte en effet que :

> La plupart des Grecs ont donc attribué à Dionysos, à Apollon, à Hécate, aux Muses et même à Déméter – par Zeus – tout ce qui relève de la pratique orgiastique (τὸ ὀργιαστικόν), *c'est-à-dire* le culte bacchique (τὸ βακχικόν), les chœurs (τὸ χορικόν), ainsi que le secret (τὸ μυστικόν) des rites (τελεταί)[215].

Nicole Belayche décide de donner au premier καί un sens explicatif. Elle démontre que le syntagme τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν est caractérisé, lui aussi, par trois éléments – le caractère bacchique, les chœurs et le secret des rites – qui font écho aux caractéristiques des pratiques courétiques[216]. Ce terme désigne les rites liés à la Mère des dieux en Phrygie et Troade, ou encore ceux que l'on accomplissait pour honorer Zeus en Crète. Strabon emploie également le verbe ὀργιάζω, pour qualifier les rites que les Phrygiens et les Troyens accomplissaient en l'honneur de Rhéa, qu'ils appelaient Mère des dieux,

---

[214] Même si on relève seulement une occurrence du terme ὀργιαστικὸν, trois d'ὀργιασμός (*ibid.*, X, 3, 7 et 11) et une du mot ὄργια (*ibid.*, X, 3, 13), le thème des cérémonies orgiaques occupe néanmoins plusieurs chapitres de la parabase de Strabon. À la suite d'André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge, il convient de rappeler que les auteurs chrétiens ont donné une connotation péjorative et de débauche au vocabulaire relevant du champ lexical des ὄργια. Sur ce type de rituel, voir André MOTTE et Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés » ; Anne-Françoise JACCOTTET, « Un dieu, plusieurs mystères », p. 223 ; Francesco MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, pp. 58-59.

[215] STRABON, *Géographie* X, 3, 10 : Οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες οἱ πλεῖστοι τῷ Διονύσῳ προσέθεσαν καὶ τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἑκάτῃ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ Δήμητρι, νὴ Δία, τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν (…). En italique : traduction de Nicole Belayche (*cf.* Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 627).

[216] Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », pp. 627-628.

Grande déesse phrygienne ou encore en fonction des lieux : Agdistis, Pissinontide, Idéenne, Dindymène, Sipylène, Cybèle ou Cybèbè[217].

Les trois éléments principaux à l'œuvre dans ces cérémonies, à savoir le transport divin, le secret et la musique, Strabon va les définir :

> Le « relâchement » (ἄνεσις), en écartant l'esprit des préoccupations humaines, le tourne comme il convient en direction du divin. Le transport (ἐνθουσιασμός) semble recevoir un certain souffle divin et se rapproche du genre mantique. Le fait de cacher et le secret (μυστικός) des rites confèrent au divin un caractère vénérable, en imitant sa nature, qui échappe à la saisie de nos sens. Quant à la musique (μουσική), constituée de danse, de rythme et de chant, elle nous lie au divin par le plaisir et la beauté de l'art.[218]

Plus que les cérémonies religieuses elles-mêmes, c'est le relâchement à l'œuvre dans les fêtes religieuses que partagent, selon Strabon, les Grecs et les barbares[219]. Ce terme ἄνεσις est très peu usité dans la *Géographie*. On en relève cinq autres occurrences, qui font référence soit à la marée descendante de l'océan, soit à la mollesse des Lucaniens, soit à des villes, véritables lieux de retraite, où il est possible de se couper de la vie politique (comme c'est le cas à Antium) ou de goûter au repos (comme à Naples et dans les auberges de Canope en Égypte)[220]. L'ἄνεσις, le « relâchement », est perçu différemment selon le contexte dans lequel il est employé. Il peut en effet être considéré comme une forme de mollesse ou un manque de courage dans le combat, ou au contraire comme un moyen de détente nécessaire. Platon, déjà, notait qu'il fallait « savoir de quelle façon, dans le soin qu'il convient de donner à nos âmes, à nos corps et à nos biens, il faut faire alterner le sérieux et la détente »[221] afin de maîtriser l'éducation. Pour Aristote, le relâchement, que l'on pouvait atteindre notamment par le rire, les jeux et la musique, comptait parmi les choses agréables et par conséquent

---

[217] STRABON, *Géographie* X, 3, 12.

[218] *Ibid.*, X, 3, 9 : Ἥ τε γὰρ ἄνεσις τὸν νοῦν ἀπάγουσα ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν ἀσχολημάτων αὐτὸν δεόντως τρέπει πρὸς τὸ θεῖον· ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν· ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν· ἥ τε μουσικὴ περί τε ὄρχησιν οὖσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνίᾳ πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει.

[219] Sur la place des festivités dans la tradition antique, *cf.* Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 626.

[220] Respectivement STRABON, *Géographie* VII, 2, 1 ; VI, 1, 4 ; V, 3, 5 ; V, 4, 7 ; XVII, 1, 7.

[221] PLATON, *Lois* V, 724 a : (…) ὡς χρὴ τὰ περὶ τὰς αὑτῶν ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ τὰς οὐσίας σπουδῆς τε πέρι καὶ ἀνέσεως ἴσχειν (…). (Traduction de Luc Brisson, Flammarion, 2008 ; le texte grec est celui disponible sur le site du TLG).

nécessaires[222]. Strabon, quant à lui, comprend l'ἄνεσις comme étant ce qui permet de s'éloigner des contraintes sociales et de quitter le monde profane. Pour ainsi dire, le relâchement est l'élément qui ouvre la voie vers le divin auquel on pourra se rapprocher par la pratique du transport divin, du secret et de la musique.

Le terme ἐνθουσιασμός « enthousiasme », qui vient de l'adjectif ἔνθεος (ἐν signifiant « dans » et θεός « dieu »), désigne l'inspiration ou la possession d'un être par un dieu. Outre ces deux termes, le champ lexical de la possession dans la *Géographie* comprend encore trois occurrences du substantif θεοφορία, deux du participe κατεχόμενος et une du substantif ἐπίπνευσιν (voir le tableau ci-dessous) :

ἐνθουσιασμός	
IX, 3, 5 : Φασὶ δ' εἶναι τὸ μαντεῖον ἄντρον κοῖλον κατὰ βάθους οὐ μάλα εὐρύστομον, ἀναφέρεσθαι δ' ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν (…).	Il s'agit, d'après ce que l'on dit, d'une grotte qui s'enfonce profondément sous terre et dont l'ouverture n'est pas très large et que de là, émane un souffle qui suscite le transport divin.
X, 3, 7 : (…) ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ Βακχικούς (…).	[Les Courètes, les Corybantes, les Cabires, les Dactyles de l'Ida et les Telchines] sont présentés comme des inspirés et des Bacchiques.
X, 3, 9 : τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρίς (…).Ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν.	Certains cultes avec transport divin, d'autres sans (…). Ce transport semble recevoir un certain souffle divin et se rapproche du genre mantique.
X, 3, 21 : Τῶν δὲ Κορυβάντων ὀρχηστικῶν καὶ ἐνθουσιαστικῶν ὄντων, καὶ τοὺς μανικῶς κινουμένους κορυβαντιᾶν φαμεν.	Parce que les Corybantes sont des êtres inspirés et des danseurs, nous disons de ceux qui s'agitent frénétiquement qu'ils « corybantisent ».
X, 3, 23 (x2) : οἷον τὰς ὀρειβασίας τῶν περὶ τὸ θεῖον σπουδαζόντων καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς εἰκότως μυθεύουσι κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν καθ' ἣν καὶ οὐρανίους νομίζουσι τοὺς θεοὺς καὶ προνοητικοὺς τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν προσημασιῶν· τῇ μὲν οὖν ὀρειβασίᾳ τὸ μεταλλευτικὸν καὶ τὸ θηρευτικὸν καὶ τὸ ζητητικὸν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων ἐφάνη συγγενές, τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς.	Ainsi les courses dans la montagne de ceux qui sont intéressés par le divin et des dieux eux-mêmes, ainsi que les transports divins on les explique dans les récits en leur attribuant la même cause que celle qui fait qu'on appelle les dieux ouraniens et capables de prévoir et pronostiquer tout ce qui va advenir. Il est clair que ce qui concerne les métaux, la chasse et tout ce qui est utile à la vie est apparenté à l'oribasie tandis que les pratiques des ritualistes itinérants et des magiciens sont proches des transports divins, du culte et de la mantique.

[222] Entre autres ARISTOTE, *Politique* VIII, 1337 b et 1341 b ; *Rhétorique* I, 1371 b.

XI, 4, 7 : ἱερᾶται δ' ἀνὴρ ἐντιμότατος μετά γε τὸν βασιλέα, προεστὼς τῆς ἱερᾶς χώρας, πολλῆς καὶ εὐάνδρου, καὶ αὐτῆς καὶ τῶν ἱεροδούλων, ὧν ἐνθουσιῶσι πολλοὶ καὶ προφητεύουσιν·	[En Albanie], l'homme le plus honoré après le roi est un prêtre, ayant autorité sur le territoire sacré, grand et prospère comme celui du roi, et sur les hiérodules dont beaucoup pratiquent le transport divin et prophétisent.
XIII, 4, 14 : εἴτ' ἐπὶ πάντων [τῶν] οὕτω πεπηρωμένων * τοῦτο εἴτε μόνων τῶν περὶ τὸ ἱερόν, καὶ εἴτε θείᾳ προνοίᾳ, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐνθουσιασμῶν εἰκός, εἴτε ἀντιδότοις τισὶ δυνάμεσι τούτου συμβαίνοντος.	[Seuls les Galles peuvent pénétrer dans l'enceinte du Plutonium de Hiérapolis, en Lydie], soit parce qu'ils sont mutilés, soit parce qu'ils font partie des seuls à avoir accès au sanctuaire, soit parce qu'ils sont sous la protection providentielle de la déesse comme c'est le cas lors des transports divins, soit parce qu'ils utilisent des antidotes.
ἔνθεος	
XIV, 1, 34 : Ἐκ δ' Ἐρυθρῶν Σίβυλλά ἐστιν, ἔνθους καὶ μαντικὴ γυνὴ τῶν ἀρχαίων τις (…).	C'est d'Érythrée que vient la Sibylle, cette femme qui, dès les débuts, fut inspirée et apte à la divination.
XIV, 5, 19 : ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.	En Cilicie, il y a un temple et un sanctuaire oraculaire d'Artémis Sarpédonienne. Des personnages inspirés prophétisent des oracles.
θεοφορία	
XII, 2, 3 : πλεῖστον μέντοι τὸ τῶν θεοφορήτων πλῆθος καὶ τὸ τῶν ἱεροδούλων ἐν αὐτῇ.	La majeure partie de la population de Comana est composée d'individus inspirés et d'hiérodules.
XII, 3, 32 : σχεδὸν δέ τι καὶ τῇ ἀγωγῇ παραπλησίᾳ κεχρημένα τῶν τε ἱερουργιῶν καὶ τῶν θεοφοριῶν καὶ τῆς περὶ τοὺς ἱερέας τιμῆς (…).	[Comana pontique] : Ce qui est nécessaire aux rites, aux inspirations et aux marques d'honneur des prêtres est à peu près semblable à ce qui a été importé.
XVI, 2, 36 : παραδώσειν ὑπισχνούμενος τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιίαν ἥτις οὔτε δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους οὔτε θεοφορίαις οὔτε ἄλλαις πραγματείαις ἀτόποις.	[Moise] promettait une piété et un culte qui n'accableraient les usagers ni de dépenses, ni d'inspirations divines, ni d'autres occupations absurdes[223].
κατεχόμενος	
IV, 4, 6 : οἰκεῖν δὲ ταύτην τὰς τῶν Σαμνιτῶν γυναῖκας, Διονύσῳ κατεχομένας καὶ ἱλασκομένας τὸν θεὸν τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις ἱεροποιίαις.	[Devant l'embouchure de la Loire], il y a une île habitée par les femmes Samnites possédées par Dionysos et apaisant ce dieu par des rites (*teletaí*) et d'autres cérémonies.

[223] Il ne faut pas déduire de ce passage que les Judéens sont exclus de la catégorie religieuse conceptualisée par Strabon parce qu'ils ne connaissent pas « l'enthousiasme » (à laquelle sont rattachées la divination et la prophétie). Si l'on remet cet extrait dans son contexte, on constate que le discours de Strabon porte sur l'évolution de leurs pratiques. Le culte des Judéens était à l'origine proche d'un culte cosmique tel que le concevait Strabon, avant de se transformer en superstition, c'est-à-dire en excès de zèle religieux.

V, 2, 9 : ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακιὰν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς (…).	À Féronia, on célèbre une étrange cérémonie religieuse. Possédés par la déesse, ses adeptes parcourent nu-pieds, sans rien ressentir, une vaste surface brûlante.
ἐπίπνευσιν	
X, 3, 9 : ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ (…).	Le transport divin semble recevoir un certain souffle divin.

Tableau 12 : Le champ lexical de la possession.

L'enthousiasme, le transport divin, concerne les divinités, les ministres de culte, les prêtres et les fidèles liés à Apollon, Cybèle, Rhéa, Dionysos, Artémis, Séléné, Féronia, et à la déesse Ényo dont Strabon rappelle que le culte ressemble à celui d'Artémis Tauropole[224]. Ce transport est lié à la catégorie des ὄργια, mais il se rapproche également du genre mantique[225]. La Pythie et la Sibylle, en effet, prophétisent sous l'inspiration d'Apollon. Strabon mentionne encore un temple dédié à Artémis Sarpédonienne dont les prêtres, possédés par la déesse, sont capables de prédire l'avenir[226]. Le phénomène de l'enthousiasme, de l'inspiration, regroupe dans la *Géographie* différentes catégories rituelles et touche l'ensemble des peuples de l'œcoumène : les Grecs, les Phrygiens, les Troyens, les Albanais, voire même les plus sauvages d'entre eux comme ces femmes Samnites qui vivent, sans hommes, sur une île dans l'océan atlantique. Strabon rapporte encore que :

> La coutume veut qu'une fois par an le temple soit découvert et à nouveau couvert, le même jour avant le coucher du soleil, et que chacune des femmes portent une charge. Si une femme fait tomber sa charge, elle est déchirée (διασπάω) par les autres ; portant alors ses membres autour du temple en

[224] STRABON, *Géographie* XII, 2, 3. Ce passage corrompu de Strabon pose problème. François Lasserre propose de rapprocher le sanctuaire de la déesse Ényo à celui de Mâ. Sur Mâ, voir notamment Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, pp. 60, 62, 67. Sur les problèmes que posent cette identification, voir Marie-Claude TRÉMOUILLE, « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse ».

[225] Il se peut que Strabon se réfère à Platon qui, dans le *Phèdre*, fait un lien entre μανική, qui a rapport à la μανία, la « frénésie », et la μαντική, la « mantique » ou l'« art divinatoire ». Voir PLATON, *Phèdre* 244 c. En outre, le philosophe considère la μανία comme étant un « don divin » (*ibid.*, 244 a : θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης) et une forme de possession. Si Strabon fait le lien entre possession et mantique, le terme μανία ne l'intéresse guère. On en relève seulement quatre mentions, et aucune d'elle n'est expliquée (STRABON, *Géographie* X, 3, 16 ; X, 3, 21 ; III, 4, 16 ; XVII, 1, 27).

[226] L'implantation en Cilicie d'un sanctuaire oraculaire est attestée par plusieurs sources : DIODORE, *Bibliothèque historique* XXXII d'après PHOTIOS, *Bibliothèque* 377 b ; ZOSIME I, 57 ; *Vie et des miracles de sainte Thècle* XXVIII, 15-17. Ces auteurs s'accordent sur l'identification de Sarpédon à Apollon, tandis que seul Strabon mentionne une Artémis. *Cf.* Cécile NISSEN, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », pp. 116-117.

> pratiquant l'évohé, elles ne s'arrêtent pas avant que leur rage soit retombée.
> Il arrive toujours que l'une tombe et subisse cela.[227]

Si ces femmes barbares partagent, avec les Grecs et les autres peuples de l'œcoumène, la pratique de la possession, elles n'en demeurent pas moins les seules dans la *Géographie* à accomplir un rituel avec une mise en pièce, qui rappelle le σπαραγμός de Penthée que Strabon, d'ailleurs, évoque – avec le verbe διασπάω – lorsqu'il décrit le territoire béotien situé le long des rives de l'Asope[228].

Le deuxième élément qui permet d'approcher le divin est, selon Strabon, de l'ordre du μυστικός. Excepté une mention des « mystères de Samothrace » (τὰ ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστήρια), conservé dans les *Chrestomathies*, qui rappelons-le datent du IXe siècle, Strabon n'emploie qu'une seule fois le terme de μυστήρια, dans le livre X, quand il évoque Iacchos, présent dans les cérémonies de Déméter à Éleusis dès le Ve siècle comme en témoigne notamment Aristophane[229]. En outre, hormis deux occurrences du substantif μύστης, l'une qui est une citation d'Hégésias et l'autre qui fait référence aux ministres du culte de Déméter[230], Strabon utilise l'adjectif μυστικός qui peut se comprendre, si l'on se réfère au Liddell-Scott, comme étant « associé aux mystères » ou « caché, privé ». Du fait du vocabulaire relatif aux ὄργια et aux τελεταί que l'on relève dans l'excursus courétique de Strabon et au vu des divinités mentionnées telles que, entre autres, Déméter et les Cabires, la question se pose de savoir si le champ lexical du μυστικός, dans la *Géographie*, fait référence à ce qu'on appelle un « culte à mystères », comme le pense Henri Jeanmaire[231]. Or, dès les

---

[227] STRABON, *Géographie* IV, 4, 6 : Ἔθος δ' εἶναι κατ' ἐνιαυτὸν ἅπαξ τὸ ἱερὸν ἀποστεγάζεσθαι καὶ στεγάζεσθαι πάλιν αὐθημερὸν πρὸ δύσεως, ἑκάστης φορτίον ἐπιφερούσης· ἧς δ' ἂν ἐκπέσῃ τὸ φορτίον, διασπᾶσθαι ταύτην ὑπὸ τῶν ἄλλων· φερούσας δὲ τὰ μέρη περὶ τὸ ἱερὸν μετ' εὐασμοῦ μὴ παύεσθαι πρότερον, πρὶν παύσωνται τῆς λύττης· ἀεὶ δὲ συμβαίνειν ὥστε τινὰ ἐμπίπτειν τὴν τοῦτο πεισομένην. Sur les femmes Samnites, *cf.* Marcel DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, pp. 67-88 et Bernard SERGENT, « Le sacrifice des femmes samnites ».

[228] STRABON, *Géographie* IX, 2, 23. Comme l'ont notamment montré Albert Henrichs, Dennis D. Hughes et, récemment, Francesco Massa, le *sparagmós* et l'omophagie que l'on impute aux rituels dionysiaques semblent avoir été des créations littéraires. Aucune preuve fiable ne permet d'affirmer que l'on pratiquait ce type de rituel dans les cérémonies dionysiaques. À ce sujet, voir Albert HENRICHS, « Greek Maenadism from Olympias to Messalina », pp. 147-152 ; Dennis D. HUGHES, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, pp. 88-89 ; Francesco MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, pp. 55-56.

[229] ARISTOPHANE, *Grenouille* 316-317, 324-336, 340-343, 403-412. Voir aussi Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 622, note 33.

[230] STRABON, *Géographie* IX, 1, 16 : ὁρῶ τὴν Ἐλευσῖνα, καὶ τῶν ἱερῶν γέγονα μύστης « je vois Éleusis et me voici devenu myste des cérémonies sacrées » ; *ibid.*, X, 3, 10 : Δήμητρος δὲ οἵ τε μύσται καὶ δᾳδοῦχοι καὶ ἱεροφάνται « les mystes, les dadouques et les hiérophantes [sont les ministres] de Déméter ».

[231] Dès les premières lignes de son appendice, Henri Jeanmaire notait que l'excursus de Strabon contenait « une théorie complète des cultes à mystères, la plus explicite, pour ne pas dire la seule ». *Cf.* Henri

premières pages de son livre *Ancient Mystery Cult*, Walter Burkert note que la notion de « mystères » ou de « cultes à mystères » renvoie à une série de clichés dont il faut se méfier[232]. C'est pourquoi, afin de comprendre dans quel contexte Strabon emploie le terme de μυστικός, il nous faut revenir au texte (voir le tableau ci-dessous).

μυστικός	
IX, 1, 12 : Εἶτ' Ἐλευσὶς πόλις, ἐν ᾗ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας καὶ ὁ μυστικὸς σηκός, ὃν κατεσκεύασεν Ἰκτῖνος (…).	Ensuite vient la cité d'Éleusis, où se trouvent le temple de Déméter Éleusinienne et l'enceinte, construite par Ictinos, qui cache ce qui est secret.
IX, 2, 29 : ἐνταῦθα δὲ καὶ τὰ Παμβοιώτια συντέλουν· συγκαθίδρυται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἅιδης κατά τινα, ὥς φασι, μυστικὴν αἰτίαν.	[Dans le sanctuaire d'Athéna Itonia], ils célèbrent ensemble les Panbéoties : Hadès siège avec Athéna pour, dit-on, une raison que l'on tient secrète.
X, 3, 7 : ἱερουργίαις τισὶν ἐμπεπλεγμένα ταῖς μὲν μυστικαῖς ταῖς δ' ἄλλαις περί τε τὴν τοῦ Διὸς παιδοτροφίαν τὴν ἐν Κρήτῃ καὶ τοὺς τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ὀργιασμοὺς ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Ἴδην τὴν Τρωικὴν τόποις.	Les récits de ces auteurs [ceux qui décrivent les traditions de la Crète et de la Phrygie] sont tissés de cérémonies sacrées, d'une part secrètes, d'autre part concernant l'éducation de Zeus en Crète ou les manifestations orgiaques de la Mère des dieux en Phrygie ou dans la région de l'Ida troyen.
X, 3, 9 : Κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρίς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς τὰς δὲ μή, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς τὰς δὲ ἐν φανερῷ (…).	Une chose que partagent les Grecs et les barbares, c'est de pratiquer leurs cultes avec un certain relâchement festif ; certains cultes avec transport divin, d'autres sans ; certains avec de la musique, d'autres non ; certains en secret, d'autres en plein jour.
X, 3, 9 : ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον.	Le fait de cacher et le secret des rites confèrent au divin un caractère vénérable.
X, 3, 10 : καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν.	ainsi que le secret autour des rites (*teletaí*).
X, 3, 19 : ἀπελθεῖν δὲ τούτους εἰς Σαμοθρᾴκην, καλουμένην πρότερον Μελίτην, τὰς δὲ πράξεις αὐτῶν μυστικὰς εἶναι.	Certains racontent que [les Cabires] ont quitté leur lieu d'origine pour venir s'établir à Samothrace, auparavant appelée Mélitè, et que leurs actions sont secrètes.

JEANMAIRE, « Appendice. La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (*l. X*) », p. 593. Nicole Belayche reprend ce dossier et montre « la tendance des traductions à utiliser le vocabulaire des mystères, là où Strabon réserve le terme de *mystèria* aux cultes de Déméter et Dionysos ». Sur ce sujet, voir Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 627.

[232] Pour Walter Burkert, j'ai utilisé la traduction française : Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, pp. 4-6. Pour la richesse du matériau qu'ils proposent, malgré leur volonté de mettre l'initiation au cœur de la pratique des mystères, *cf.* Sarah ISLES JOHNSTON, « Mysteries » et Jan N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Sur les mystères, se reférer de manière générale, outre le livre de Burkert, à Nicole BELAYCHE, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* » ; Philippe BORGEAUD, « Les mystères » ; Nicole BELAYCHE, Francesco MASSA, « Quelques balises introductives : lexique et historiographie ».

X, 3, 20 : οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους – ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου.	Démétrios le Scepsien, n'en disconvient pas, lui qui a réuni tous les mythes – en effet on ne prononce à Samothrace aucun discours secret sur les Cabires.
X, 3, 21 : τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά.	Les noms des Cabires sont secrets.
XIV, 1, 20 : Τότε δὲ καὶ τῶν Κουρήτων ἀρχεῖον συνάγει συμπόσια καί τινας μυστικὰς θυσίας ἐπιτελεῖ.	Dans le bois sacré d'Ortygie, le collège des Courètes se réunit en banquet et accomplit des sacrifices secrets (réservés à un groupe).
XVII, 1, 29 : περιττοὺς γὰρ ὄντας κατὰ τὴν ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων, μυστικοὺς δὲ καὶ δυσμεταδότους, τῷ χρόνῳ καὶ ταῖς θεραπείαις ἐξελιπάρησαν ὥστε τινὰ τῶν θεωρημάτων ἱστορῆσαι (…).	Platon et Eudoxe persuadèrent les prêtres d'Héliopolis doués pour la science des êtres célestes, enclins au secret et peu disposés à partager leur savoir de leur révéler certains de leurs objets d'étude.

Tableau 13 : Le μυστικός.

Μυστικός renvoie à l'enceinte éleusinienne, construite par Ictinos, et dont Strabon dit qu'elle « cache ce qui est secret » (IX, 1, 12) ; à la « raison que l'on tient secrète » à propos du fait qu'Hadès siège auprès d'Athéna dans le sanctuaire d'Athéna Itonia (IX, 2, 29) ; et aux prêtres d'Héliopolis « enclins au secret et peu disposés à partager leur savoir » (XVII, 1, 29). Quant aux autres occurrences, elles sont employées dans le contexte de la digression sur les Courètes ou en rapport avec ces personnages mythologiques. En X, 3, 10, le μυστικόν est associé aux τελεταί. Strabon parle en effet du « secret qui entoure les rites » (*cf.* tableau ci-dessus). Faut-il alors y voir une allusion à ce que l'on appelle « les cultes à mystères » ? Dans la traduction anglaise et adaptation par Feyo Schuddeboom des ouvrages néerlandais classiques de Cornélis Zijdervel sur les τελεταί et de N. M. H. van der Burg sur les ὄργια (parus dans les années 30), l'auteur estime que les « rites » τελεταί, chez Strabon, « *are sacred acts of the mysteries* »[233]. Or, on recense seulement trois occurrences du terme τελετή dans la *Géographie*[234]. Dans le livre IV, au chapitre 4, paragraphe 6, Strabon rapporte les propos de Posidonios selon lesquels les femmes Samnites (dont on a déjà parlé) étaient sous l'emprise de Dionysos et accomplissaient, pour apaiser le dieu, des « rites », des τελεταί, et d'autres

[233] Feyo SCHUDDEBOOM, *Greek Religious Terminology : Telete & Orgia. A Revised and Expanded English*, pp. 48-50 à propos de Strabon (citation p. 49).

[234] À ceux-ci s'ajoute un fragment du livre VII, qui provient de l'Épitome du Vatican, dans lequel on trouve une mention d'Orphée « qui, vivant comme un vagabond a eu le premier recours à la musique, la mantique et aux cérémonies orgiaques (ὀργιασμοί) qui entourent les rites (τελεταί) ». *Cf.* STRABON, *Géographie* VII, fragment 18 : ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα τὸ πρῶτον.

cérémonies religieuses. En X, 3, 10, le géographe mentionne le « secret qui entoure les rites (τελεταί) » et affirme que les dendrophories, les chœurs ainsi que les τελεταί sont communs à Dionysos, à Apollon, à Hécate, aux Muses et à Déméter. Le terme désigne encore, au paragraphe 18 du livre X, chapitre 3, les rites phrygiens qu'Eschine et sa mère accomplissaient (τελέω)[235]. Sur la base de ces seules mentions, il est difficile de conclure que ces rites désignent, dans la *Géographie*, des cultes à mystères. Il en va de même du terme μυστικός. Dans la majorité des cas, l'adjectif désigne des rites secrets, c'est-à-dire des rites qui ne sont pas dévoilés à tous[236]. Et c'est ce secret, le fait de cacher, qui imite selon Strabon la nature (dissimulée) du divin.

Le dernier élément qui permet d'approcher le divin est la musique. Elle est constituée de danses, de rythmes et de chants, et surtout elle lie au divin par le plaisir et la beauté de l'art. Et cela s'explique, selon Strabon, car

> on a dit avec raison que les hommes imitent au plus près les dieux quand ils font le bien ; mais on pourrait dire encore mieux : quand ils sont heureux. Ce bonheur, avec la joie, la fête et la philosophie, est lié à la musique. Si une régression vers le pire est advenue, les musiciens ayant détourné leur métier au profit des banquets, du théâtre et de la scène, et de tout ce genre de choses, il ne faut pas pour autant calomnier la musique ; l'éducation, par sa nature même, en dépend essentiellement.[237]

Dans ce paragraphe, Strabon met en cause les musiciens professionnels qui se sont détournés de leur vocation première – l'apprentissage – au profit des banquets et du théâtre. Comme l'a montré Germaine Aujac, le géographe s'inscrit dans un mouvement général, celui du retour de l'atticisme[238]. Ce mouvement qui touchait non seulement la musique, mais aussi la poésie, était répandu du temps d'Auguste, que Denys d'Halicarnasse considérait d'ailleurs comme l'initiateur de ce retour[239]. Strabon, quant à

---

[235] *Ibid.*, X, 3, 18.

[236] C'est la conclusion à laquelle arrive également Nicole Belayche. Voir Nicole BELAYCHE, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », p. 627.

[237] STRABON, *Géographie* X, 3, 9 : Εὖ μὲν γὰρ εἴρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεοὺς ὅταν εὐεργετῶσιν· ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι· τοιοῦτον δὲ τὸ χαίρειν καὶ τὸ ἑορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἅπτεσθαι· μὴ γὰρ εἴ τις ἔκπτωσις πρὸς τὸ χεῖρον <γε>γένηται, τῶν μουσικῶν εἰς ἡδυπαθείας τρεπόντων τὰς τέχνας ἐν τοῖς συμποσίοις | καὶ θυμέλαις καὶ σκηναῖς καὶ ἄλλοις τοιούτοις, διαβαλλέσθω τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἡ φύσις ἡ τῶν παιδευμάτων ἐξεταζέσθω τὴν ἀρχὴν ἐνθένδε ἔχουσα.

[238] Cette critique de la musique et de la poésie est surtout évoquée dans un autre passage de Strabon (*ibid.*, XIV, 1, 41). À ce sujet, voir Germaine AUJAC, « Strabon et la musique », pp. 18-19, 24-25.

[239] DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités Romaines* I, 3. Voir Germaine AUJAC, « Strabon et la musique », p. 24.

lui, critique moins la musique que les musiciens. Il rappelle que la musique est liée au bonheur, εὐδαιμονία en grec – littéralement « l'état déterminé par un bon démon » –, à la joie, à la fête et à la philosophie. De plus, elle est une composante essentielle de l'éducation qui, par sa nature souligne-t-il, en dépend. Strabon poursuit son raisonnement et explique en effet que :

> C'est à cause de cela aussi que Platon, et encore avant lui les Pythagoriciens, ont appelé musique la philosophie. Ils disent que l'univers est composé selon un agencement harmonieux, étant d'avis que la musique en général est l'œuvre des dieux. (…) De même on attribue aussi à la musique <l'éducation et> la formation des caractères, étant admis que tout ce qui redresse l'esprit est proche des dieux.[240]

La musique est un instrument éducationnel. Fondée sur le rythme et le mouvement, tout comme la danse d'ailleurs, elle forme l'âme des enfants. Elle peut néanmoins être dangeureuse, comme le précise Platon, et induire à de mauvaises dispositions morales[241]. Dans la *Géographie*, la musique est un thème central. Strabon cite un grand nombre de musiciens, grecs et barbares, et insiste dès les prolégomènes sur le rôle de la musique dans l'éducation[242]. Elle a une valeur morale – les musiciens se définissant eux-mêmes comme « des éducateurs et des correcteurs de mœurs »[243] –, mais ce qui intéresse surtout Strabon c'est son lien avec le divin. Or, ce lien se fait grâce au plaisir qu'elle suscite[244]. Celle-ci joue un rôle non seulement dans l'éducation grecque, mais également dans celle des barbares. Strabon évoque les Thraces Orphée et Thamyris, et rapporte également que : « Les Dardaniens qui sont complètements sauvages (…) ont cependant toujours pris soin de pratiquer la musique, utilisant aussi bien la flûte que les intruments à cordes »[245]. Il démontre que la musique est, elle aussi, partagée par l'ensemble de l'humanité quand bien même certains peuples demeurent sauvages.

---

[240] STRABON, *Géographie* X, 3, 10 : Καὶ διὰ τοῦτο μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί, πᾶν τὸ μουσικὸν εἶδος θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες. (…) Ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν <παιδείαν καὶ τὴν> τῶν ἠθῶν κατασκευὴν τῇ μουσικῇ προσνέμουσιν, ὡς πᾶν τὸ ἐπανορθωτικὸν τοῦ νοῦ τοῖς θεοῖς ἐγγὺς ὄν.

[241] PLATON, *Lois* II, 669 b-c.

[242] STRABON, *Géographie* I, 2, 3.

[243] *Ibid.* : παιδευτικοὶ γὰρ εἶναί φασι καὶ ἐπανορθωτικοὶ τῶν ἠθῶν.

[244] Le plaisir selon Strabon est le « philtre de l'apprentissage ». *Ibid.*, I, 2, 8 : τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον.

[245] *Ibid.*, VII, 5, 7 : Ἄγριοι δ' ὄντες οἱ Δαρδάνιοι τελέως (…) μουσικῆς δ' ὅμως ἐπεμελήθησαν ἀεὶ χρώμενοι καὶ αὐλοῖς καὶ τοῖς ἐντατοῖς ὀργάνοις.

La diffusion des cultes orgiaques

Après avoir établi qu'une catégorie rituelle fondamentale, caractérisée par le transport divin, le secret et la musique, permet d'approcher le divin, Strabon s'interroge sur la diffusion de ce type de culte auprès des Grecs et des barbares. Il s'intéresse en premier lieu aux coutumes crétoises. Il rapporte que ces rites ainsi que ceux de Zeus étaient accompagnés de cérémonies orgiaques et qu'on leur associait des ministres de culte semblables aux Satyres, qu'on appelait Courètes en avançant comme autorité le mythe de la naissance de Zeus. Dans un second temps, le géographe s'intéresse aux cérémonies orgiaques des Phrygiens et des Troyens qu'il compare à celles des Grecs. Il s'appuie sur Pindare qui a montré, en les assimilant les unes aux autres, « l'analogie entre les règles coutumières (νόμιμοι), celles assignées à Dionysos chez les Grecs et celles pratiquées en l'honneur de la Mère des dieux chez les Phrygiens »[246]. Strabon poursuit son comparatisme en démontrant qu'Euripide (qu'il remanie) a rapproché des coutumes des Phrygiens celles des Lydiens et qu'Eschyle a fait de même avec celles des Thraces. Le géographe relève encore d'autres analogies que partagent ces rites, notamment entre les différents lieux où ils sont pratiqués, entre les différents ministres de culte, et entre les différents instruments de musique utilisés. Dans cette perspective, la musique joue un rôle essentiel. Strabon note en effet qu'

> à partir du chant, de son rythme et des instruments, toute la musique peut être pensée comme thrace ou asiatique. (…) Ceux qui s'adonnaient à la musique dans les temps anciens étaient considérés comme des Thraces, tel Orphée, Musée ou Thamyris ; et le nom d'Eumolpos vient aussi de là. Quant à ceux qui ont consacré l'Asie toute entière jusqu'aux Indes à Dionysos, ils font également venir de Thrace la plus grande partie de la musique. (…) Certains des instruments, tels que la *nabla*, la *sambycè*, le *barbitos*, la *magadis* et d'autres encore, ont conservé leur nom barbare.[247]

Même si la musique est à l'origine thrace, la composante grecque n'en demeure pas moins importante puisque les cités hellènes s'en servent pour éduquer les enfants. De

---

[246] *Ibid*., X, 3, 13 : τὴν κοινωνίαν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἀποδειχθέντων νομίμων παρὰ τοῖς Ἕλλησι καὶ τῶν παρὰ τοῖς Φρυξὶ περὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν συνοικειῶν ἀλλήλοις.

[247] *Ibid*., X, 3, 17 : Ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ τοῦ ῥυθμοῦ καὶ τῶν ὀργάνων καὶ ἡ μουσικὴ πᾶσα Θρᾳκία καὶ Ἀσιᾶτις νενόμισται. (…) Οἵ τ' ἐπιμεληθέντες τῆς ἀρχαίας μουσικῆς Θρᾷκες λέγονται, Ὀρφεύς τε καὶ Μουσαῖος καὶ Θάμυρις· καὶ τῷ Εὐμόλπῳ δὲ τοὔνομα ἐνθένδε. Καὶ οἱ τῷ Διονύσῳ τὴν Ἀσίαν ὅλην καθιερώσαντες μέχρι τῆς Ἰνδικῆς ἐκεῖθεν καὶ τὴν πολλὴν μουσικὴν μεταφέρουσι· (…) καὶ τῶν ὀργάνων ἔνια βαρβάρως ὠνόμασται· νάβλας καὶ σαμβύκη καὶ βάρβιτος καὶ μάγαδις καὶ ἄλλα πλείω.

plus, après cette digression sur la musique, Strabon rapporte que « les Athéniens, ouverts aux étrangers, avaient l'habitude d'intégrer leurs pratiques et leurs dieux »[248] et qu'ils ont accueilli les cultes des Thraces et des Phrygiens. D'une manière générale, Strabon ne dénigre pas, dans la *Géographie*, l'apport des peuples barbares en matière de science par exemple. Il tend néanmoins à prouver que ce sont les Grecs qui ont élevé les différents savoirs en véritable enseignement philosophique[249].

Si les moyens d'approcher le divin sont communs aux Grecs et aux barbares, il n'en demeure pas moins que la Grèce et l'Asie Mineure ont une place privilégiée dans la digression sur les Courètes[250]. Ceci expliquerait peut-être pourquoi Strabon garde le silence sur les rites de la Mère des dieux à Rome ou encore sur ceux d'Isis et d'Osiris en Égypte[251].

Des personnages mythologiques

Dans la dernière partie de sa parabase, Strabon s'intéresse à la généalogie des Courètes, des Cabires, des Corybantes, des Telchines, des Dactyles de l'Ida et aux récits qui avaient cours à leur sujet. Il conclut en disant

> avoir été conduit à parler abondamment de ces choses, bien que nous n'aimions pas beaucoup les mythes, parce que ces affaires-là touchent au genre théologique. Tout raisonnement sur les dieux consiste en l'examen d'opinions anciennes et de mythes, puisque les auteurs anciens ont exposé dans un langage énigmatique les idées qu'ils se faisaient de la nature. Et au sujet de ces affaires, ils ont chaque fois ajouté du mythe à leurs raisonnements.[252]

---

[248] *Ibid.*, X, 3, 18 : Ἀθηναῖοι δ', ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς.

[249] Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 110. Sur la musique et son lien avec la Grèce dans la *Géographie*, voir Christian JACOB, « Les voyageurs et la musique des autres en Grèce ancienne. Notes liminaires », p. 14.

[250] *Cf. supra*, « La suprématie des Grecs », pp 189-196.

[251] Ce qui expliquerait pourquoi les Galles ne sont pas mentionnés dans la parabase de Strabon. Même si la question des mystères égyptiens est controversée, le vocabulaire employé pour parler de ces cérémonies relève des μυστήρια, des ὄργια et des τελεταί. Sur la question des « mystères » égyptiens, voir Françoise DUNAND, *Isis : mère des dieux*.

[252] STRABON, *Géographie* X, 3, 23 : Προήχθημεν δὲ διὰ πλειόνων εἰπεῖν περὶ τούτων καίπερ ἥκιστα φιλομυθοῦντες, ὅτι τοῦ θεολογικοῦ γένους ἐφάπτεται τὰ πράγματα ταῦτα. Πᾶς δὲ ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, αἰνιττομένων τῶν παλαιῶν ἃς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέντων ἀεὶ τοῖς λόγοις τὸν μῦθον.

Même si Strabon avoue « ne pas aimer les mythes » (ἥκιστα φιλομυθοῦντες), il ne faut pas pour autant en déduire qu'il les rejette tous. Il faut mettre ce passage en corrélation avec ce qu'il dit dans les prolégomènes sur le statut du mythe dans l'éducation[253]. D'après Strabon l'homme, par nature, est avide de savoir et sa curiosité se manifeste d'abord par l'amour des mythes. C'est pourquoi il faut user de tels appâts dans l'apprentissage. Le mythe, en provoquant la crainte ou en stimulant le plaisir, sert à éduquer non seulement les femmes et les enfants, mais également les hommes sans instruction. Ceux-ci ne sont pas assez solides dans leur raisonnement, et ne peuvent par conséquent pas être formés à la logique philosophique. Le mythe, par l'intermédiaire de la « superstition » (δεισιδαιμονία)[254], d'une crainte excessive des dieux, supplée à la philosophie et conduit le peuple vers le respect des dieux. En disant qu'il n'est pas amateur de mythes, Strabon se positionne en philosophe : il sous-entend qu'il n'a pas besoin de ce type de récits pour approcher le divin. De surcroît le mythe, lorsqu'il touche aux discours sur les dieux, est un langage énigmatique et ancien, difficile à comprendre à cause des éléments merveilleux surajoutés par les philososphes, les historiens et les poètes. C'est pourquoi, conclut Strabon :

> Il n'est donc pas facile de résoudre avec exactitude la totalité de ces énigmes, mais celui qui voudrait mettre sur la table la foule des mythes, tantôt concordants entre eux, tantôt contradictoires, celui-là pourra plus facilement conjecturer le vrai en les comparant (εἰκάζω).[255]

Strabon compare donc tous ces mythes pour montrer quelque chose. Et ce quelque chose est expliqué de manière privilégiée dans sa réflexion sur l'oribasie qui constitue les dernières lignes de la parabase :

> Ainsi les courses dans la montagne (ὀρειβασίαι) de ceux qui sont intéressés par le divin et des dieux eux-mêmes, ainsi que les transports divins, on les explique dans les récits en leur attribuant la même cause que celle qui fait qu'on appelle les dieux ouraniens et capables de prévoir et pronostiquer tout ce qui va advenir. Il est clair que ce qui concerne les métaux, la chasse et tout ce qui est utile à la vie est apparenté à l'oribasie tandis que les pratiques des ritualistes itinérants (ἀγυρτικός) et des magiciens sont proches des

[253] *Ibid.*, I, 2, 8. Voir *infra*, « Le mythe et son usage dans la *Géographie* », pp. 215-237.

[254] Voir le paragraphe suivant, *infra*, « Les mythes et son usage ».

[255] STRABON, *Géographie* X, 3, 23 : Ἅπαντα μὲν οὖν τὰ αἰνίγματα λύειν ἐπ' ἀκριβὲς οὐ ῥᾴδιον, τοῦ δὲ πλήθους τῶν μυθευομένων ἐκτεθέντος εἰς τὸ μέσον, τῶν μὲν ὁμολογούντων ἀλλήλοις τῶν δ' ἐναντιουμένων, εὐπορώτερον ἄν τις δύναιτο εἰκάζειν ἐξ αὐτῶν τἀληθές (…).

> transports divins, du culte (θρησκεία) et de la mantique. Il en va de même des pratiques des spécialistes, surtout ceux qui s'occupent des techniques dionysiaques et orphiques.[256]

Tous les mythes relatifs aux Courètes et aux autres πρόπολοι qui leur sont apparentés soit par filiation, soit à cause de leur fonction (la pratique de la danse armée et la connaissance des métaux), Strabon les regroupe en deux catégories. D'un côté, les oribasies qui concernent ce que l'on trouve à l'origine dans la montagne – lieu propice dans la pensée grecque pour rencontrer les dieux[257] –, ainsi que tout ce qui est utile à la vie comme la chasse et la connaissance des métaux ; de l'autre les enthousiasmes ou transports divins qui sont liés aux pratiques et techniques rituelles qui permettent d'établir la communication avec les dieux. L'intérêt de Strabon se porte moins sur les oribasies (dont on recense seulement une autre occurrence[258]) que sur le lien entre nature et civilisation. D'un état naturel et primitif, symbolisé par la montagne, la chasse, la connaissance des métaux et le mythe comme langage à l'origine énigmatique sur les dieux, on passe à un état civilisé, caractérisé par l'enseignement d'une pratique rituelle initiée par les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés[259].

Cet excursus est primordial pour comprendre le système mis en place par Strabon, sa méthode comparative et sa conception théologique. Le relâchement festif commun de manière générale à toutes les cérémonies religieuses, ainsi que le transport divin, le secret et la musique que l'on retrouve plus particulièrement dans les cérémonies orgiaques, permettent de se rapproher du divin. Si ces pratiques sont partagées par l'ensemble de l'humanité, il n'en demeure pas moins qu'en comparant seulement les rites tels qu'on les exécute en Grèce et en Asie Mineure (en omettant de mentionner les

---

[256] *Ibid.*, X, 3, 23 : οἷον τὰς ὀρειβασίας τῶν περὶ τὸ θεῖον σπουδαζόντων καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς εἰκότως μυθεύουσι κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν καθ' ἣν καὶ οὐρανίους νομίζουσι τοὺς θεοὺς καὶ προνοητικοὺς τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν προσημασιῶν· τῇ μὲν οὖν ὀρειβασίᾳ τὸ μεταλλευτικὸν καὶ τὸ θηρευτικὸν καὶ τὸ ζητητικὸν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων ἐφάνη συγγενές, τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. Τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον <καὶ> μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τελετὰς καὶ τὰς Ὀρφικάς.

[257] Henri JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, p. 182 ; Richard BUXTON, « Imaginary Greek Mountains », part. p. 2 ; ID., *Imaginary Greece : The Context of Mythology*, pp. 81-96 ; Maria ROCCHI, « Le mont Hélicon : un espace mythique », p. 16.

[258] On relève trois occurrences du terme ὀρειβασία dans STRABON, *Géographie* : deux en X, 3, 23 et une en XII, 4, 3. Dans ce passage, Strabon rapporte que les Prusiéens, divisés en thiases, célèbrent une oribasie en l'honneur d'Hylas.

[259] Henri JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, p. 182. On notera que le concept de civilisation est souvent lié, dans la *Géographie*, à celui d'urbanisation. À ce sujet, voir Lloyd A. THOMPSON, « Strabo on Civilization », pp. 221-225 (*non vidi*), cité par Lee E. PATTERSON, « Myth as Evidence in Strabo », p. 277.

pratiques romaines et égyptiennes qui leur sont semblables), Strabon fait des cérémonies orgiaques, au cœur de son système, un référent grec. C'est également dans ce sens que l'on peut comprendre la dernière partie de la parabase. En comparant les mythes sur les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés, Strabon veut montrer qu'on passe d'un état primitif – qui n'empêche pas une pratique du divin proche de celle défendue par les stoïciens (à l'instar des premiers judéens[260]) – à un état plus civilisé, marqué par la pratique des cérémonies orgiaques telles qu'elles ont été ritualisées par les Grecs.

[260] Voir à ce sujet *supra*, « Le culte des images », part. pp. 116-117.

CONCLUSION

La *Géographie* peut être considérée comme une vaste encyclopédie réunissant les rites et croyances des peuples de l'empire et du monde connu sous Auguste. Strabon élabore une réflexion comparatiste qui va lui permettre non seulement de constituer un catalogue des coutumes des différentes peuplades afin de les confronter les unes aux autres et de les classifier, mais aussi de construire une théorie sur le divin. En privilégiant une lecture de la *Géographie* pour elle-même, nous avons pu interroger la logique propre à l'auteur, étudier la manière dont son discours s'articule et mettre en exergue des thèmes qui retiennent son attention et d'autres qui lui sont propres.

D'un point de vue géographique, le traité de Strabon est innovant, car à la différence d'un Ératosthène qui s'attachait à l'étude du globe terrestre dans son intégralité, seul le monde habité l'intéresse. De plus, il emprunte le modèle d'une histoire pragmatique formulé par Polybe et le transpose à la géographie. Même s'il mentionne à plusieurs reprises l'utilité de dresser une carte du monde et qu'il fournit quelques indications nécessaires à son établissement, comme la division du monde en cinq zones, les méridiens et les limites du monde habité, le but de son traité est avant tout politique. Connaître la géographie est primordial car elle décrit le théâtre des actions humaines. Tout en prenant comme modèle la méthode développée par Ératosthène, il rectifie certaines des erreurs de ses prédécesseurs et met à jour les données géographiques en fonction des dernières avancées de son temps. Son traité est également novateur car il combine différentes approches : il s'appuie sur les théories fondamentales de la géographie physique et mathématique tout en insistant sur les avantages de connaître l'histoire d'un lieu et les activités humaines qui lui sont liées.

Dans une perspective d'histoire des religions qui fut la nôtre, l'examen de la *Géographie* nous a permis de dégager plusieurs thèmes (tels que l'ambivalence des confins, l'opposition entre Grecs et barbares, le mythe ou encore les cérémonies orgiaques), qui pourraient prendre place dans des études plus larges, à titre de *comparandum*. Nous espérons avoir posé ici les prolégomènes de telles recherches.

La démarche de Strabon s'inscrit dans une tradition géographique et historique, mais il n'en demeure pas moins que celui-ci apporte à ses descriptions des données originales et élabore des théories qui lui sont propres. Par exemple, sa construction des confins comme ambivalents, oscillant entre sagesse et sauvagerie, est héritée de ses prédécesseurs, tout comme les procédés discursifs consistant à relever les analogies et les écarts entre les différents peuples. Néanmoins, Strabon y apporte des données singulières : notamment la mise en place aux confins du monde d'un espace en dehors du temps, le Promontoire sacré, où les dieux se rendent ; et la mention de l'athéisme des Callaïques qu'il met en regard avec celui de certaines tribus éthiopiennes. Or, si l'athéisme des Ibères est simplement évoqué comme un vestige de leur ancienne sauvagerie avant que les Romains ne les civilisent, il est décrit avec plus de précision dans le cas des Éthiopiens. Strabon l'utilise, dans cette perspective, pour expliquer en quoi ce peuple sauvage – encore à son époque – qui insulte le soleil (qu'il considère comme un dieu) et qui, de surcroît, ne connaît ni la vigne ni le blé, et a du mal à se réunir en cité, ne présente finalement aucun avantage à être soumis dans l'immédiat. Strabon reprend ainsi la propagande augustéenne et se sert de la géographie des confins comme d'un outil politique visant à montrer quelles régions peuvent être négligées et quelles autres doivent impérativement être conquises et soumises à l'empire.

Strabon qualifie presque tous les peuples de l'œcoumène de « barbares ». Pour établir une distinction avec les Grecs, il se sert notamment du critère linguistique. Si la rudesse des langues étrangères est un thème récurrent de la littérature grecque dès le Ve siècle avant notre ère, il est néanmoins l'un des rares qui propose un long développement sur le mot « barbare », fondé sur une explication étymologique et linguistique. Le barbare est à l'origine celui qui parle mal le grec. Par extension, cette distinction linguistique va devenir une différence de νόμοι. Le barbare incarne par la suite celui dont les valeurs, les coutumes et la manière de vivre sont différentes de celles des Grecs. Parmi les usages, les sacrifices retiennent particulièrement l'attention du géographe. L'analyse du vocabulaire a mis en relief le fait que, d'une manière générale, tous les sacrifices, même les sacrifices héroïques et humains, sont désignés sous le terme générique de θυσία, qui renvoie à une destruction rituelle d'une victime en l'honneur de dieux ou de héros. Strabon ne donne guère de détails des séquences rituelles. Le sacrifice, défini en creux et comparé implicitement à une manière de faire grecque, est un indicateur de civilisation. Dans ce cadre, le sacrifice humain devient le

marqueur d'une certaine barbarie et caractérise plus particulièrement les peuples des confins.

Outre la langue et des usages qui lui sont propres, un troisième élément caractérise le barbare : il s'agit du γένος. Pour qualifier la population de Gargara, Strabon emploie le terme d'ἡμιβάρβαρος, « à moitié barbare, semi-barbare », qui se comprend seulement si on prend en compte l'intégralité de son discours. Selon le géographe, il s'agit d'un stade, d'une étape intermédiaire car il n'y a pas de mixité possible. L'élément grec ou l'élément barbare finit par dominer. C'est le cas, peut-on présumer, des Judéens des premiers temps. Strabon note en effet que leurs ancêtres étaient Égyptiens, ce qui pourrait, entre autres, expliquer pourquoi leur culte, à l'origine proche du culte cosmique des stoïciens, s'est transformé en superstition à cause de l'élément barbare. Se pose également la question de la place du Romain. Alors même que Strabon, à l'instar notamment de Denys d'Halicarnasse, fait de Rome une colonie arcadienne, une lecture complète de la *Géographie* permet de nuancer son propos et de dépasser l'éloge qu'il fait de la politique expansionniste des empereurs romains. Par une série d'anecdotes, au détour d'une description, il va établir la supériorité des Grecs tant au niveau artistique que scientifique et culturel (παιδεία). Il ira jusqu'à passer sous silence les écoles romaines pour ne citer que celle de Massalia où, précise-t-il, les Romains et les barbares venaient, à son époque, apprendre l'art oratoire et la philosophie. Si les Romains ne sont jamais qualifiés de barbares dans la *Géographie*, il n'en demeure pas moins qu'ils ne sont pas tout à fait les égaux des Grecs. On pourrait penser qu'ils sont, aux yeux de Strabon, dans cet état intermédiaire, « en devenir grec ».

Strabon reste d'ailleurs étrangement silencieux quant aux institutions religieuses romaines. Tandis qu'il décrit en détail les rites perses auxquels il a assisté, il ne cite finalement que peu de rites romains quand bien même il s'est rendu en plusieurs occasions dans la capitale de l'empire. Les seuls rites qui retiennent son attention sont ceux qu'il mentionne (sans en donner beaucoup de détails) lors de sa description de la fondation de Rome et qui sont, précise-t-il, encore en vigueur de son temps : il s'agit du sacrifice des Romains et des Latins à Albe (les *Feriae latinae*), du concours hippique organisé en l'honneur de Poséidon (les *Consualia*), des sacrifices célébrés sur la frontière du sol romain (les *Ambarualia*), et du sacrifice qu'il qualifie de « grec » institué par Évandre. Il ne dit rien du culte impérial nouvellement institué, ni de l'aspect triomphal de la religion romaine. Il signale d'ailleurs que les ornements du triomphe, mais aussi les cérémonies religieuses, l'art divinatoire et la musique viennent des

Tyrrhéniens (c'est-à-dire des Étrusques). Chose plus étonnante encore : il ne traite pas des pratiques divinatoires des Romains (que ce soit les auspices, la consultation des livres sibyllins ou l'haruspicine), ni n'évoque les rituels accomplis en l'honneur de la Mère des dieux alors même que ces thèmes sont au cœur de son excursus théologique.

Malgré une prétendue réticence qui s'explique par le projet de la *Géographie* consistant en une description pragmatique des lieux de l'œcoumène (qui se retrouve d'ailleurs dans l'utilisation épichorique des épiclèses divines), Strabon s'attache aux discours sur les dieux, principalement dans deux digressions. Dans les prolégomènes, pour prouver la véracité des propos d'Homère, Strabon élabore une théorie sur le mythe et ses différentes fonctions. Le mythe est considéré comme une source historique ou géographique quand il est relayé par Homère. Il ne s'oppose pas aux régimes de vérité et d'historicité, comme ce serait le cas chez Thucydide. Il est aussi, au même titre que les images, figures et statues des dieux, un instrument pédagogique au service de la cité et des législateurs. Il peut en effet participer à l'éducation des enfants, mais aussi des femmes et des hommes peu instruits (dont le schéma de pensée ressemble à celui des enfants). Par son langage inhabituel et l'agrément qu'il apporte aux récits, il augmente le plaisir d'apprendre et offre des exemples à suivre ou à éviter. Il peut encore suppléer à la philosophie et établir une relation avec le divin (grâce à la superstition qui est, selon le géographe, inséparable de la création mythique). Alors même qu'il se dit réfractaire aux mythes, Strabon en mentionne un grand nombre. Il consiste le plus souvent en des récits sur les dieux et les héros, mais peut également relever de l'évocation d'un lieu ou d'un phénomène géographique. Le mythe est également un outil politique qui peut être modelé. Lors de sa description de la géographie du Caucase, Strabon signale en effet que le mythe relatant l'expédition d'Héraclès en Inde révèle, si on le compare au récit du héros délivrant Prométhée, d'une mythologie plus tardive. Au moyen de la chronologie, il explique comment une nouvelle mythologie s'est mise en place autour de la figure d'Héraclès dans le but de rehausser le prestige d'Alexandre. Le mythe peut aussi renvoyer au langage dans lequel les auteurs anciens ont exposé les idées qu'ils se faisaient de la nature et des dieux. Il s'agit, dans ce cas, précise Strabon, d'un langage énigmatique qui ne peut être décrypté qu'à l'aide de la comparaison. Cette démarche comparatiste se retrouvera au cœur de son excursus courétique.

La théologie, le discours sur les dieux, prend ainsi plusieurs formes : une forme mythique, utile pour éduquer les hommes peu instruits, et une forme philosophique dont les prémices se retrouvent dans la parabase sur les Courètes. En rassemblant et

comparant les récits des poètes et des historiens, mais aussi les mythes et les rites mettant en scène les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés, Strabon définit une catégorie rituelle, marquée par le transport divin, le secret et la musique. Une fois l'esprit éloigné des préoccupations humaines (grâce au relâchement), l'homme peut s'approcher du divin, grâce à l'enthousiasme ; au secret qui imite la nature du divin ; ainsi qu'à la musique qui lie au divin par le plaisir qu'elle procure et la beauté de son art. Ces caractéristiques s'inscrivent de manière générale dans des cérémonies (ἱεροποιίαι) qui sont communes aux Grecs et aux barbares, et plus particulièrement dans les cérémonies orgiastiques. Si les moyens d'approcher le divin sont communs aux Grecs et aux barbares, il n'en demeure pas moins que la Grèce et l'Asie Mineure ont une place privilégiée dans la digression courétique, ce qui pourrait expliquer pourquoi Strabon ne dit rien des rites de la Mère des dieux à Rome, ni de ceux d'Isis et d'Osiris en Égypte. De même, sa comparaison des mythes mettant en scène les Courètes et les autres ministres des dieux montre que les pratiques orgiastiques ont été ritualisées par les Grecs. Cet excursus est primordial pour comprendre le système de classification du géographe, sa méthode comparative et la conception qu'il se fait du divin et de son évolution.

Ce système mis en place par Strabon inspirera, comme nous l'avons vu, des siècles plus tard Joseph-François Lafitau. Pour défendre sa vision monogéniste de l'humanité, le jésuite va établir que la religion des Amérindiens est conforme à celle des anciens païens, qui rappelle la révélation adamique sous une forme corrompue, celle des mystères et des orgies. Pour parvenir à ce parallèle et établir son « système de religion », Lafitau compare – selon la méthode même de Strabon – les rites qu'ils pratiquaient et les mythes qu'ils racontaient. Il adapte néanmoins Strabon, l'actualise selon ses propres catégories et va jusqu'à le réduire à un système sur lequel il pourra construire son argumentation. Comparer les mœurs des Anciens aux mœurs des « nouveaux sauvages » prouverait ainsi qu'il est possible d'évangéliser ces derniers, c'est-à-dire, selon Lafitau, de rétablir la religion véritable de toute l'humanité.

ANNEXE : TRADUCTION DE L'EXCURSUS COURÉTIQUE (X, 3, 1-23)

Concernant le texte grec, je me suis principalement basée sur les éditions de François Lasserre (Les Belles Lettres, 1971) et de Stefan Radt (Vandenhoeck & Ruprecht, Band 3, 2004, et Band 7, 2008).

X, 3, 1 : Τοὺς δὲ Κουρῆτας τῶν μὲν Ἀκαρνᾶσι, τῶν δ' Αἰτωλοῖς προσνεμόντων καὶ τῶν μὲν ἐκ Κρήτης, τῶν δ' ἐξ Εὐβοίας τὸ γένος εἶναι φασκόντων, ἐπειδὴ καὶ Ὅμηρος αὐτῶν μέμνηται, τὰ παρ' ἐκείνου πρῶτον ἐπισκεπτέον. | Οἴονται δ' αὐτὸν λέγειν Αἰτωλοὺς μᾶλλον ἢ Ἀκαρνᾶνας, εἴπερ οἱ Πορθαονίδαι ἦσαν

Ἄγριος ἠδὲ Μέλας, τρίτατος δ' ἦν ἱππότα Οἰνεύς·
ᾤκεον δ' ἐν Πλευρῶνι καὶ αἰπεινῇ Καλυδῶνι.

Αὗται δ' εἰσὶν Αἰτωλικαὶ πόλεις ἀμφότεραι καὶ φέρονται ἐν τῷ Αἰτωλικῷ καταλόγῳ· ὥστε, ἐπεὶ τὴν Πλευρῶνα οἰκοῦντες φαίνονται καὶ κατ' αὐτὸν οἱ Κουρῆτες, Αἰτωλοὶ ἂν εἶεν. Οἱ δ' ἀντιλέγοντες τῷ τρόπῳ τῆς φράσεως παράγονται ὅταν φῇ

Κουρῆτές τ' ἐμάχοντο καὶ Αἰτωλοὶ μενεχάρμαι
ἀμφὶ πόλιν Καλυδῶνα.

Οὐδὲ γὰρ ἂν κυρίως εἶπεν οὕτως ἐμάχοντο Βοιωτοὶ καὶ Θηβαῖοι πρὸς ἀλλήλους οὐδ' Ἀργεῖοι καὶ Πελοποννήσιοι. Ἐδείχθη δ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ὅτι ἐστὶ καὶ Ὁμηρικὸν τὸ ἔθος τοῦτο τῆς φράσεως καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ποιητῶν τετριμμένον· τοῦτο μὲν οὖν εὐαπολόγητον. Ἐκεῖνοι δὲ λεγέτωσαν πῶς ἂν μὴ ὁμοεθνεῖς ὄντας μηδ' Αἰτωλοὺς τοὺς Πλευρωνίους ἐν τοῖς Αἰτωλοῖς κατέλεγεν.

Traitant des Courètes, certains les rangent du côté des Acarnaniens, d'autres du côté des Étoliens, certains affirment qu'ils ont leur origine en Crète, d'autres en Eubée. Or, comme Homère les mentionne, il faut d'abord examiner ses propos. On pense qu'il les considérait plus comme des Étoliens que des Acarnaniens s'il est vrai que les fils de Porthaon étaient :

Agrios et Mélas, et le troisième était le cavalier Œnée ;
ils habitaient Pleuron et la haute Calydon.

Ces deux villes étoliennes sont mentionnées dans le *Catalogue des Étoliens*, de telle sorte que les Courètes, parce qu'ils sont présentés par Homère comme habitant Pleuron, devaient être des Étoliens. Ceux qui s'opposent à cet argument sont induits en erreur par le tour de phrase d'Homère, quand il dit :

Les Courètes et les fiers Étoliens combattaient
autour de la ville de Calydon.

Homère n'aurait pas pu dire légitimement de la même manière « les Béotiens et les Thébains » combattaient les uns contre les autres, ni « les Argiens et les Péloponnésiens ». Il a été montré plus haut dans cet ouvrage que ce tour de phrase est propre à Homère, et que les autres poètes s'en sont servis jusqu'à l'usure. Ceci est donc facile à défendre. Par contre, que les contestataires expliquent comment les Pleuroniens auraient pu figurer dans le *Catalogue des Étoliens*, s'ils n'étaient ni du même peuple, ni des Étoliens.

X, 3, 2 : Ἔφορος δὲ τοὺς Αἰτωλοὺς εἰπὼν ἔθνος εἶναι μηδεπώποτε γεγενημένον ὑφ' ἑτέροις, ἀλλὰ πάντα τὸν μνημονευόμενον χρόνον μεμενηκὸς ἀπόρθητον διά τε τὰς δυσχωρίας τῶν τόπων καὶ διὰ τὴν περὶ τὸν πόλεμον ἄσκησιν, ἐξ ἀρχῆς μέν φησιν ἅπασαν τὴν χώραν Κουρῆτας κατασχεῖν, ἀφικομένου δ' ἐξ Ἤλιδος Αἰτωλοῦ τοῦ Ἐνδυμίωνος καὶ τοῖς πολέμοις κρατοῦντος αὐτῶν, τοὺς μὲν Κουρῆτας εἰς τὴν νῦν καλουμένην Ἀκαρνανίαν ὑποχωρῆσαι, τοὺς δ' Αἰτωλοὺς συγκατελθόντας Ἐπειοῖς τὰς ἀρχαιοτάτας κτίσαι τῶν ἐν Αἰτωλίᾳ πόλεων· δεκάτῃ δ' ὕστερον γενεᾷ τὴν Ἦλιν ὑπὸ Ὀξύλου τοῦ Αἵμονος συνοικισθῆναι περαιωθέντος ἐκ τῆς Αἰτωλίας. Παρατίθησι δὲ τούτων μαρτύρια τὰ ἐπιγράμματα, τὸ μὲν ἐν Θέρμοις τῆς Αἰτωλίας, ὅπου τὰς ἀρχαιρεσίας ποιεῖσθαι πάτριον αὐτοῖς ἐστιν, ἐγκεχαραγμένον τῇ βάσει τῆς Αἰτωλοῦ εἰκόνος·

Χώρης οἰκιστῆρα, παρ' Ἀλφειοῦ ποτε δίναις
θρεφθέντα, σταδίων γείτον' Ὀλυμπιάδος,
Ἐνδυμίωνος παῖδ' Αἰτωλοὶ τόνδ' ἀνέθηκαν
Αἰτωλόν, σφετέρας μνῆμ' ἀρετῆς ἐσορᾶν.

Τὸ δ' ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν Ἠλείων ἐπὶ τῷ Ὀξύλου ἀνδριάντι

Αἰτωλός ποτε τόνδε λιπὼν αὐτόχθονα δῆμον
κτήσατο Κουρῆτιν γῆν δορὶ πολλὰ καμών·
τῆς δ' αὐτῆς γενεᾶς δεκατόσπορος Αἵμονος υἱός
Ὄξυλος ἀρχαίην ἔκτισε τήνδε πόλιν.

10-11. τοὺς δ' Αἰτωλοὺς συγκατελθόντας Ἐπειοῖς : Lasserre ; τοὺς δ' Αἰτωλῷ συγκατελθόντας Ἐπειούς : Radt.

Éphore dit que les Étoliens sont un peuple qui n'a jamais été soumis à d'autres, qu'aussi haut que remonte la mémoire, ils sont restés invaincus à cause de la difficulté des lieux et de leur entrainement à la guerre, et que dès le départ, le pays tout entier était occupé par les Courètes. Il ajoute qu'après la venue d'Étolos, le fils d'Endymion, et après les guerres qu'il livra contre eux, les Courètes quittèrent le pays pour aller se réfugier dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'Acarnanie tandis que les Étoliens revenus sur place avec les Épéiens fondèrent les plus anciennes villes d'Étolie, et que dix générations plus tard, Oxylos, fils d'Hémon, fonda Élis après avoir traversé la mer depuis l'Étolie. Il allègue pour preuve de cela des inscriptions, l'une à Thermes en Étolie, où ont lieu selon la coutume les élections des magistrats, qui est gravée sur la base de la statue d'Étolos :

Il colonisa le pays après avoir grandi proche des eaux de l'Alphée,
alors voisin des courses de l'Olympie,
les Étoliens ont consacré le fils d'Endymion,
Étolos, pour qu'on vît sa valeur à jamais rappelée.

L'autre inscription se trouve dans l'agora des Éléens sur la statue d'Oxylos :

Étolos, autochtone, quitta un jour le pays
et conquit la terre courétique, triomphant de nombreuses fois par la lance ;
de cette même famille, le descendant de la dixième génération, le fils d'Hémon,
Oxylos, fonda notre antique cité.

X, 3, 3 : Τὴν μὲν οὖν συγγένειαν τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν τε Ἠλείων καὶ τῶν Αἰτωλῶν ὀρθῶς ἐπισημαίνεται διὰ τῶν ἐπιγραμμάτων, ἐξομολογουμένων ἀμφοῖν οὐ τὴν συγγένειαν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀρχηγέτας ἀλλήλων εἶναι· δι' οὗ καλῶς ἐξελέγχει ψευδομένους τοὺς φάσκοντας τῶν μὲν Αἰτωλῶν ἀποίκους εἶναι τοὺς Ἠλείους, μὴ μέντοι τῶν Ἠλείων τοὺς Αἰτωλούς. Τὴν δ' ἀνομολογίαν τῆς γραφῆς καὶ τῆς ἀποφάσεως φαίνεται τὴν αὐτὴν ἐπιδεδειγμένος κἀνταῦθα, ἥνπερ ἐπὶ τοῦ μαντείου τοῦ ἐν Δελφοῖς παρεστήσαμεν. Εἰπὼν

Éphore démontre donc, au moyen de ces épigrammes, que les Éléens et les Étoliens sont parents. Ces inscriptions révèlent non seulement leur parenté mais aussi le fait qu'ils furent fondateurs les uns des autres. Grâce à cet argument, il réfute judicieusement les mensonges des auteurs qui affirment que les Éléens sont les colons des Étoliens, et qui nient le contraire. Il semble cependant qu'Éphore montre manifestement une contradiction dans ses écrits et ses déclarations, comme je l'ai déjà mis en évidence dans le cas de l'oracle de Delphes. Effectivement, après avoir dit que l'Étolie ne fut pas ravagée aussi haut que remonte la mémoire et

γὰρ ἀπόρθητον ἐκ τοῦ μνημονευομένου χρόνου παντὸς τὴν Αἰτωλίαν, εἰπὼν δὲ καὶ ἐξ ἀρχῆς τὴν χώραν ταύτην τοὺς Κουρῆτας κατασχεῖν ὤφειλε μέντοι [γε] τοῖς εἰρημένοις ἀκόλουθον τοῦτο <ἐπι>φέρειν, ὅτι οἱ Κουρῆτες διέμειναν ἕως εἰς αὐτὸν κατέχοντες τὴν Αἰτωλίαν γῆν· οὕτω γὰρ ἔμελλεν ἀπόρθητός τε καὶ οὐδέποτε ὑπ' ἄλλοις γεγονυῖα ὀρθῶς λεχθήσεσθαι. Ὁ δ' ἐκλαθόμενος τῆς ὑποσχέσεως οὐ τοῦτ' ἐπιφέρει, ἀλλὰ τοὐναντίον, ὡς ἀφικομένου ἐξ Ἤλιδος Αἰτωλοῦ καὶ τοῖς πολέμοις κρατοῦντος αὐτῶν, οἱ Κουρῆτες ἀπῆλθον εἰς τὴν Ἀκαρνανίαν· τί οὖν ἄλλο πορθήσεως ἴδιον ἢ τῷ πολέμῳ κρατηθῆναι καὶ τὴν χώραν ἐκλιπεῖν; Τοῦτο δὲ καὶ τὸ ἐπίγραμμα μαρτυρεῖ τὸ παρὰ τοῖς Ἠλείοις· ὁ γὰρ Αἰτωλός, φησί,

κτήσατο Κουρῆτιν γῆν δορὶ πολλὰ καμών.

également que les Courètes détenaient ce pays depuis le début, il aurait dû ajouter, pour accompagner ses dires, que les Courètes sont restés les maîtres du sol étolien jusqu'à son époque : c'est seulement ainsi qu'il aurait pu affirmer à juste titre que le pays n'avait pas été ravagé, ni dominé par d'autres peuples. Oubliant son propos, ce n'est pas cela qu'il ajoute, mais au contraire qu'après la venue d'Étolos et des guerres qu'il livra contre eux, les Courètes partirent en Acarnanie. Quelle autre caractéristique définit-elle mieux la ruine que de dominer un pays par la guerre et d'abandonner son territoire ? Cette inscription que l'on voit chez les Éléens en témoigne, puisqu'il est écrit en effet qu'Étolos

conquit la terre courétique, triomphant de nombreuses fois par la lance.

X, 3, 4 : Ἴσως δή τις ἂν φαίη λέγειν αὐτὸν ἀπόρθητον τὴν Αἰτωλίαν ἀφ' οὗ τοὔνομα τοῦτ' ἔσχε μετὰ τὴν Αἰτωλοῦ παρουσίαν· ἀλλ' ἀφῄρηται καὶ <τούτου> τοῦ νοήματος τὸν λόγον φήσας ἐν τοῖς ἐφεξῆς τὸ μὲν πλεῖστον τοῦ λαοῦ τοῦ διαμένοντος ἐν τοῖς Αἰτωλοῖς τοῦτ' εἶναι τὸ τῶν Ἐπειῶν λέγων, συμμιχθέντων δ' αὐτοῖς ὕστερον Αἰολέων τῶν ἅμα Βοιωτοῖς ἐκ Θετταλίας ἀναστάντων κοινῇ μετὰ τούτων τὴν χώραν κατασχεῖν. Ἆρ' οὖν <πιστὸν> ἔστι χωρὶς πολέμου τὴν ἀλλοτρίαν ἐπελθόντας συγκατανείμασθαι τοῖς ἔχουσι μηδὲν δεομένοις κοινωνίας τοιαύτης; Ἢ τοῦτο μὲν οὐ πιστόν, τὸ δὲ κρατουμένοις τοῖς ὅπλοις ἐπ' ἴσοις συμβῆναι πιστόν; Τί οὖν ἄλλο πόρθησις ἢ τὸ κρατεῖσθαι τοῖς ὅπλοις; Καὶ Ἀπολλόδωρος δ' εἴρηκεν ἐκ τῆς Βοιωτίας ἀπελθόντας Ὕαντας ἱστορεῖσθαι καὶ ἐποίκους τοῖς Αἰτωλοῖς γενομένους· ὁ δ' ὥσπερ κατωρθωκὼς ἐπιλέγει διότι ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα διακριβοῦν εἰώθαμεν, ὅταν ᾖ τι τῶν πραγμάτων ἢ παντελῶς ἀπορούμενον ἢ ψευδῆ δόξαν ἔχον.

De même, peut-être faudrait-il dire qu'Éphore parle de l'Étolie non ravagée à partir du moment où elle prit son nom après l'arrivée d'Étolos ? Mais il ôte aussi cet argument dans la suite de son raisonnement, en disant que la plupart du peuple qui est resté chez les Étoliens, à savoir les Épéiens auxquels s'étaient mêlés par la suite les Éoliens qui avaient fui la Thessalie en même temps que les Béotiens, étaient les maîtres de l'Étolie avec ceux-ci. Est-il alors croyable que les étrangers aient, sans livrer de guerre, partagé le territoire avec les premiers occupants qui n'avaient aucunement besoin d'une telle association ? Et n'est-ce pas invraisemblable que de penser que ceux qui furent dominés par les armes aient reçu en partage un pouvoir égal ? Quelle autre ruine que d'être vaincu par les armes ? Apollodore rapporte que, selon la tradition historique, les Hyantes après leur départ de Béotie avaient colonisé les Étoliens. Mais Éphore, sûr de son succès, déclare : « Nous savons examiner avec minutie de telles histoires surtout lorsque l'un des faits est complètement douteux ou qu'il donne lieu à une interprétation erronée ».

6. τοῦτ' εἶναι – τὸ τῶν Ἐπειῶν λέγων – : Radt ; [τοῦτο] εἶναι τὸ τῶν [Ἐπειῶν] <Λε>λέγων : Lasserre ; τοῦτο εἶναι τὸ τῶν Ἐπειῶν : Meineke.

X, 3, 5 : Τοιοῦτος δ' ὢν Ἔφορος ἑτέρων ὅμως κρείττων ἐστί· καὶ αὐτὸς <δ'> ὁ ἐσπουδασμένως

Cependant Éphore demeure supérieur à bien d'autres. Quant à Polybe, après avoir loué avec tant de ferveur

οὕτως ἐπαινέσας αὐτὸν Πολύβιος καὶ φήσας περὶ τῶν Ἑλληνικῶν καλῶς μὲν Εὔδοξον, κάλλιστα δ' Ἔφορον ἐξηγεῖσθαι περὶ κτίσεων, συγγενειῶν, μεταναστάσεων, ἀρχηγετῶν ἡμεῖς δέ, φησί, τὰ νῦν ὄντα δηλώσομεν καὶ περὶ θέσεως τόπων καὶ διαστημάτων· τοῦτο γάρ ἐστιν οἰκειότατον χωρογραφίᾳ. Ἀλλὰ μὴν σύ γε, ὦ Πολύβιε, <εἶ> ὁ τὰς λαοδογματικὰς ἀποφάσεις περὶ τῶν διαστημάτων εἰσάγων οὐκ ἐν τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς, καὶ διδοὺς εὐθύνας τὰς μὲν Ποσειδωνίῳ τὰς δ' Ἀρτεμιδώρῳ τὰς δ' ἄλλοις πλείοσι. Καὶ ἡμῖν οὖν συγγνώμην, καὶ οὐ δυσχεραίνειν δεῖ παρὰ τῶν τοιούτων μεταφέρουσι τὴν πολλὴν ἱστορίαν ἐάν τι πταίωμεν, ἀλλ' ἀγαπᾶν ἐὰν τὰ πλείω τῶν εἰρημένων ἑτέροις ἄμεινον λέγωμεν, ἢ τὰ παραλειφθέντα κατ' ἄγνοιαν προστιθῶμεν.

12. καὶ διδοὺς : Radt ; καὶ <αὐτος τετύχηκας> διαδοὺς : Lasserre ; καὶ διδοῖς : Meineke.

Éphore, disant qu'Eudoxe est un bon interprète de l'histoire grecque mais qu'Éphore est encore meilleur quand il s'agit des fondations de cités, des parentés entre les peuples, des migrations, des guides de colonies, il précise : « Quant à nous, nous allons montrer ce qu'il en est aujourd'hui de la situation des lieux et des distances car il s'agit de l'objet par excellence de la chorographie ». Mais oui, Polybe, toi qui as introduit des assertions populaires dans les mesures, non seulement pour les régions extérieures à la Grèce, mais aussi pour la Grèce elle-même, <toi aussi tu t'es trouvé> devoir rendre des comptes à Posidonios, à Artémidore, et à bien d'autres encore. De notre côté, tirant la plus grande partie de notre information de tels auteurs, nous sommes excusables et nous ne devons pas susciter les réprobations si nous nous heurtons à quelque avis, au contraire qu'on nous sache gré de nous montrer plus précis que les autres dans la plupart de nos propos ou de nous livrer à la rectification des erreurs dues à leur ignorance.

X, 3, 6 : Περὶ δὲ Κουρήτων ἔτι καὶ τοιαῦτα λέγεται, τὰ μὲν ἐγγυτέρω ὄντα τῆς περὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων ἱστορίας τὰ δ' ἀπωτέρω· ἐγγυτέρω μὲν τὰ τοιαῦτα οἷα προείρηται, ὅτι τὴν χώραν ἣ νῦν Αἰτωλία καλεῖται Κουρῆτες ᾤκουν, ἐλθόντες δ' οἱ Αἰτωλοὶ μετὰ Αἰτωλοῦ τούτους ἐξέβαλον εἰς τὴν Ἀκαρνανίαν· καὶ ἔτι τὰ τοιαῦτα, ὅτι τὴν Πλευρωνίαν ὑπὸ Κουρήτων οἰκουμένην καὶ Κουρῆτιν προσαγορευομένην Αἰολεῖς ἐπελθόντες ἀφείλοντο, τοὺς δὲ κατέχοντας ἐξέβαλον. Ἀρχέμαχος δ' ὁ Εὐβοεύς φησι τοὺς Κουρῆτας ἐν Χαλκίδι συνοικῆσαι, συνεχῶς δὲ περὶ τοῦ Ληλάντου πεδίου πολεμοῦντας, ἐπειδὴ οἱ πολέμιοι τῆς κόμης ἐδράττοντο τῆς ἔμπροσθεν καὶ κατέσπων αὐτούς, ὄπισθεν κομῶντας γενέσθαι, τὰ δ' ἔμπροσθεν κείρεσθαι, διὸ καὶ Κουρῆτας ἀπὸ τῆς κουρᾶς κληθῆναι· μετοικῆσαι δ' εἰς τὴν Αἰτωλίαν, καὶ κατασχόντας τὰ περὶ Πλευρῶνα χωρία τοὺς πέραν οἰκοῦντας τοῦ Ἀχελώου διὰ τὸ ἀκούρους φυλάττειν τὰς κεφαλὰς Ἀκαρνᾶνας καλέσαι· ἔνιοι δ' ἀπὸ ἥρως τοὔνομα σχεῖν ἑκάτερον τὸ φῦλον· οἱ δ' ἀπὸ τοῦ ὄρους τοῦ Κουρίου τοὺς Κουρῆτας ὀνομασθῆναι τοῦ ὑπερκειμένου τῆς Πλευρῶνος εἶναί τε φῦλόν τι

À propos des Courètes, d'autres théories ont encore cours, les unes très proches des récits historiques que l'on raconte au sujet des Étoliens et des Acarnaniens, les autres au contraire fort éloignées. Celles qui sont proches, comme nous l'avons déjà exposé, rapportent que les Courètes habitaient le pays que l'on nomme aujourd'hui Étolie et que les Étoliens, venus avec Étolos, les chassèrent en Acarnanie. D'autres encore énoncent que les Éoliens étaient venus en Pleuronie, habitée par les Courètes et connue également sous le nom de Courétie, qu'ils s'en emparèrent et chassèrent les habitants. Archémachos d'Eubée raconte que les Courètes habitaient d'abord Chalcis et qu'ils étaient en guerre continuelle contre leurs ennemis à propos de la plaine de Lélante. Comme les guerriers ennemis saisissaient leurs cheveux du devant de la tête et les tiraient en bas, ils se laissèrent pousser les cheveux derrière et coupèrent ceux du front : c'est pourquoi on les surnomma Courètes à cause de leurs cheveux coupés. Puis, ils auraient émigré en Étolie, et après s'être emparés du territoire autour de Pleuron, ils auraient donné aux habitants au-delà du fleuve Achéloos le nom d'Acarnaniens parce qu'ils conservaient leurs cheveux non coupés sur leur tête. Quelques auteurs affirment que les deux peuples tirent leur nom de héros, d'autres que

Αἰτωλικὸν τοῦτο, ὡς Ὀφιεῖς καὶ Ἀγραίους καὶ Εὐρυτᾶνας καὶ ἄλλα πλείω. Ὡς δ' εἴρηται, τῆς Αἰτωλίας δίχα διῃρημένης τὰ μὲν περὶ Καλυδῶνα τὸν Οἰνέα ἔχειν φασί, τῆς δὲ Πλευρωνίας μέρος μέν τι καὶ τοὺς Πορθαονίδας ἔχειν τοὺς περὶ τὸν Ἄγριον, εἴπερ

ᾤκεον ἐν Πλευρῶνι καὶ αἰπεινῇ Καλυδῶνι.

les Courètes doivent leur appellation au mont Courion qui surplombe Pleuron, ou qu'il s'agit d'une tribu étolienne, comme par exemple les Ophiéens, les Agréens, les Eurytaniens et d'autres encore. Comme l'Étolie se divise en deux, ainsi que nous l'avons montré, ils ajoutent que le territoire autour de Calydon appartient à Œnée et qu'une partie de la Pleuronie aux fils de Porthaon, c'est-à-dire les frères d'Agrios, puisque [Homère] dit :

Ils habitaient Pleuron et la haute Calydon.

Ἐπικρατεῖν μέντοι Θέστιον τῆς Πλευρωνίας, τὸν πενθερὸν τοῦ Οἰνέως Ἀλθαίας δὲ πατέρα, ἡγούμενον τῶν Κουρήτων· πολέμου δ' ἐμπεσόντος τοῖς Θεστιάδαις πρὸς Οἰνέα καὶ Μελέαγρον, ὡς μὲν ὁ ποιητής

ἀμφὶ συὸς κεφαλῇ καὶ δέρματι

κατὰ τὴν περὶ τοῦ κάπρου μυθολογίαν, ὡς δὲ τὸ εἰκὸς περὶ μέρος τῆς χώρας, οὕτω δὴ λέγεται

Κουρῆτές τ' ἐμάχοντο καὶ Αἰτωλοὶ μενεχάρμαι.

Ταῦτα μὲν τὰ ἐγγυτέρω.

Or, Thestios, le beau-père d'Œnée, le père d'Athléia et le souverain des Courètes, régnait sur la Pleuronie. Parce qu'une guerre opposait les fils de Thestios à Œnée et Méléagre, comme le dit le Poète :

Pour la hure et la peau du sanglier

selon la mythologie autour du sanglier, mais plus vraisemblablement pour la possession de cette partie du territoire, il pouvait ainsi affirmer :

Les Courètes et les fiers Étoliens combattaient.

Voilà pour ce qui est le plus proche des récits historiques.

X, 3, 7 : Τὰ δ' ἀπωτέρω τῆς ὑποθέσεως ταύτης, ἄλλως δὲ διὰ τὴν ὁμωνυμίαν εἰς ταὐτὸν ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν ἀγόμενα, ἅπερ Κουρητικὰ μὲν καὶ περὶ Κουρήτων λέγεται, ὁμοίως ὥσπερ καὶ τὰ περὶ τῶν τὴν Αἰτωλίαν καὶ τὴν Ἀκαρνανίαν οἰκησάντων, ἐκείνων μὲν διαφέρει, ἔοικε δὲ μᾶλλον τῷ περὶ Σατύρων καὶ Σιληνῶν καὶ Βακχῶν καὶ Τιτύρων λόγῳ· τοιούτους γάρ τινας δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν τοὺς Κουρῆτάς φασιν οἱ παραδόντες τά τε Κρητικὰ καὶ Φρύγια, ἱερουργίαις τισὶν ἐμπεπλεγμένα ταῖς μὲν μυστικαῖς ταῖς δ' ἄλλαις περί τε τὴν τοῦ Διὸς παιδοτροφίαν τὴν ἐν Κρήτῃ καὶ τοὺς τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ὀργιασμοὺς ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Ἴδην τὴν Τρωικὴν τόποις. Τοσαύτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ποικιλία, τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρῆσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους Δακτύλους καὶ Τελχῖνας ἀποφαινόντων, τῶν δὲ

Pour ce qui sort de ce contexte, les historiens l'ont traité d'une autre manière, dans ces écrits que l'on appelle « Courètiques » ou « Sur les Courètes », comme constituant, à cause de la similitude, un ensemble homogène avec ce qui concerne les habitants de l'Étolie ou de l'Acarnanie. Ces traités diffèrent des recherches spécifiques [sur l'Étolie ou l'Acarnanie] ; ils correspondent plutôt au discours sur les Satyres, les Silènes, les Bacchants et les Tityres. Ceux qui décrivent les traditions de Crète et de Phrygie disent en effet que les Courètes sont des divinités ou des ministres des dieux ; les récits de ces auteurs sont tissés de cérémonies sacrées, d'une part secrètes, d'autre part concernant l'éducation de Zeus en Crète ou les cérémonies orgiaques de la Mère des dieux en Phrygie ou dans la région de l'Ida troyen. Il y a une telle diversité dans ces récits – les uns voulant montrer que les Corybantes, les Cabires, les Dactyles de l'Ida et les Telchines sont identiques aux Courètes, les autres qu'ils ont un air de

συγγενεῖς ἀλλήλων καὶ μικράς τινας αὐτῶν | πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς διαστελλομένων, ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλέον, ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινας καὶ Βακχικοὺς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὅπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, <ὥς>τε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ <τα> τῶν Σαμοθρᾴκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω διὰ τὸ τοὺς προπόλους λέγεσθαι τοὺς αὐτούς. Ἔστι μὲν οὖν θεολογικὸς πᾶς ὁ τοιοῦτος τρόπος τῆς ἐπισκέψεως καὶ οὐκ ἀλλότριος τῆς τοῦ φιλοσόφου θεωρίας.

famille et que de petites différences les distinguent les uns des autres – que, pour le dire en un mot, tous y sont présentés comme des inspirés, des Bacchiques, qui sèment l'effroi par leurs danses armées accompagnées de gesticulations, de bruits de cymbales, de tympanons, de choc d'armes, et encore de flûtes et de cris, martelant tout cela dans les cérémonies qu'ils accomplissent d'une manière semblable, à Samothrace, à Lemnos et ailleurs encore, de telle sorte que les serviteurs de ces cultes se trouvent assimilés les uns aux autres. Cette manière d'examiner les choses est tout entière théologique et pas du tout étrangère au regard du philosophe.

24. <ὥς>τε : Radt ; <ποιούντων ὥς>τε : Lasserre. 26. καὶ <τα> τῶν Σαμοθρᾴκων : Radt ; καὶ τῶν Σαμοθρᾴκων : Lasserre.

X, 3, 8 : Ἐπεὶ δὲ δι' ὁμωνυμίαν τῶν Κουρήτων καὶ οἱ ἱστορικοὶ συνήγαγον εἰς ἓν τὰ ἀνόμοια, οὐδ' ἂν αὐτὸς ὀκνήσαιμ' ἂν εἰπεῖν περὶ αὐτῶν ἐπὶ πλέον ἐν παραβάσει, προσθεὶς τὸν οἰκεῖον τῇ ἱστορίᾳ φυσικὸν λόγον. Καίτοι τινὲς καὶ συνοικειοῦν βούλονται ταῦτ' ἐκείνοις, καὶ τυχὸν ἴσως ἔχονταί τινος πιθανοῦ· θηλυστολοῦντας γὰρ ὡς αἱ κόραι τοὔνομα σχεῖν τοῦτο τοὺς περὶ τὴν Αἰτωλίαν φασίν· εἶναι γὰρ καί τινα τοιοῦτον ζῆλον ἐν τοῖς Ἕλλησι, | καὶ

Ἰάονας ἑλκεχίτωνας

Du moment que les historiens s'autorisent de la similitude des Courètes pour mettre dans le même sac des choses disparates, je n'hésiterai pas pour ma part à consacrer à ces personnages une longue digression où j'ajouterai à la description des faits le commentaire philosophique qui leur convient. Je dois reconnaître que si certains auteurs veulent rapprocher ces êtres les uns des autres, un fait indéniable semble conférer à leur rapprochement quelque vraisemblance. Les Courètes d'Étolie, dit-on, s'habillent de vêtements féminins, à la manière des jeunes filles, et c'est de là qu'ils tiendraient leur nom. Il existe en effet chez les Grecs une ferveur pour ce genre de chose, et l'on dit bien :

Les Ioniens aux robes plissées

εἰρῆσθαι [καὶ κρώβυλον καὶ τέττιγα ἐμπλέκεσθαι], καὶ τοὺς περὶ Λεωνίδαν κτενιζομένους, ὅτ' ἐξῄεσαν εἰς τὴν μάχην, καταφρονηθῆναι λέγουσιν ὑπὸ τῶν Περσῶν, ἐν δὲ τῇ μάχῃ θαυμασθῆναι. Ἁπλῶς δ' ἡ περὶ τὰς κόμας φιλοτεχνία συνέστηκε περί τε θρέψιν καὶ κουρὰν τριχός, ἄμφω δὲ κόραις καὶ κόροις ἐστὶν οἰκεῖα· ὥστε πλεοναχῶς τὸ ἐτυμολογεῖν τοὺς Κουρῆτας ἐν εὐπόρῳ κεῖται. Εἰκὸς δὲ καὶ τὴν ἐνόπλιον ὄρχησιν ὑπὸ τῶν ἠσκημένων οὕτω περὶ κόμην καὶ στολὴν πρῶτον εἰσαχθεῖσαν, ἐκείνων Κουρήτων καλουμένων, παρασχεῖν πρόφασιν καὶ τοῖς στρατιωτικωτέροις ἑτέρων

ont les cheveux tenus en chignon par un filet orné d'une cigale, et les compagnons de Léonidas, avec leur longue chevelure bien peignée, quand ils se lancèrent dans la bataille, les Perses, dit-on, les raillaient ; mais dans le combat, ils en furent stupéfaits. En un mot, l'art de la coiffure consiste à nourrir et tondre le cheveu et ces deux actes concernent particulièrement les jeunes filles et les jeunes hommes ; si bien qu'il n'est pas difficile de trouver par différents moyens le sens premier du nom des Courètes. Il est vraisemblable que la danse armée fut introduite en premier lieu par des individus pratiquant cette manière de coiffure et d'habillement, et qu'on les appela, pour cela, Courètes ; cela encouragea, par

καὶ τὸν βίον ἐνόπλιον ἔχουσιν, ὥσθ' ὁμωνύμως καὶ αὐτοὺς Κουρῆτας λεχθῆναι, τοὺς ἐν Εὐβοίᾳ λέγω καὶ Αἰτωλίᾳ καὶ Ἀκαρνανίᾳ. Καὶ Ὅμηρος δὲ τοὺς νέους στρατιώτας οὕτω προσηγόρευσε

κρινάμενος κούρητας ἀριστῆας Παναχαιῶν,
δῶρα θοῆς παρὰ νηὸς ἐνεγκεῖν, ὅσσ' Ἀχιλῆι
χθιζοὶ ὑπέστημεν,

καὶ πάλιν

δῶρα φέρον κούρητες Ἀχαιοί.

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν Κουρήτων ἐτυμολογίας ταῦτα. [Ἡ δ' ἐνόπλιος ὄρχησις ὅτι στρατιωτική, καὶ ἡ πυρρίχη δηλοῖ καὶ ὁ Πύρριχος, ὃν φασιν εὑρετὴν εἶναι τῆς τοιαύτης ἀσκήσεως τῶν νέων †καὶ† τὰ στρατιωτικά.]

similitude, à donner le même nom à ceux qui étaient particulièrement belliqueux et passaient leur vie sous les armes, ceux dont je parle en Eubée, Étolie et Acarnanie. Homère lui-même appelle ainsi les jeunes soldats :

Ayant choisi les meilleurs courètes parmi tous les Achéens,
il faut aller chercher dans le bateau les prix de la course,
tous ceux que j'ai promis hier à Achille.

Et plus loin :

Les courètes achéens apportaient les présents.

En voici assez pour le sens premier [l'étymologie] du nom des Courètes. †Que la danse en arme soit une affaire militaire, la pyrrhique le montre. Et c'est Pyrrhichos, dont on dit qu'il fut l'inventeur de ce type d'exercice pratiqué par les jeunes, dans les armées†[1].

4. παραβάσει : Lasserre ; παρεκβάσει : Radt. 11. καὶ κρώβυλον καὶ τέττιγα ἐμπλέκεσθαι Lasserre ; omis chez Radt. 33-36. Ἡ δ' ἐνόπλιος ὄρχησις ὅτι στρατιωτική, καὶ ἡ πυρρίχη δηλοῖ καὶ ὁ Πύρριχος, ὃν φασιν εὑρετὴν εἶναι τῆς τοιαύτης ἀσκήσεως τῶν νέων καὶ τὰ στρατιωτικά : omis chez Meineke. 21. Εἰς τὰ στρατιωτικά : Radt.

X, 3, 9 : Τὸ δ' εἰς ἓν συμφέρεσθαι τὰ τοσαῦτα ὀνόματα καὶ τὴν ἐνοῦσαν θεολογίαν ἐν τῇ περὶ αὐτῶν ἱστορίᾳ νῦν ἐπισκεπτέον. Κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιίας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῷ τὰς δὲ χωρίς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς τὰς δὲ μή, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς τὰς δὲ ἐν φανερῷ· καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει. Ἥ τε γὰρ ἄνεσις τὸν νοῦν ἀπάγουσα ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν ἀσχολημάτων αὐτὸν δεόντως τρέπει πρὸς τὸ θεῖον· ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν· ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν· ἥ τε μουσικὴ περί τε ὄρχησιν οὖσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνίᾳ πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει κατὰ τοιαύτην αἰτίαν. Εὖ μὲν γὰρ

Il s'agit maintenant d'examiner de près cette manière de ramener à une seule chose tous ces noms, ainsi que la théologie présente dans les enquêtes qui les concernent. Une chose que partagent les Grecs et les barbares, c'est de pratiquer leurs rites religieux avec un certain relâchement festif ; certains rites avec transport divin, d'autres sans ; certains avec de la musique, d'autres non ; certains en secret, d'autres en plein jour ; c'est la nature qui veut qu'il en soit ainsi. Le relâchement, en écartant l'esprit des préoccupations humaines, le tourne comme il convient en direction du divin. Le transport semble recevoir un certain souffle divin et se rapproche du genre mantique. Le fait de cacher et le secret [des objets et] des rites confèrent au divin un caractère vénérable, en imitant sa nature, qui échappe à la saisie de nos sens. Quant à la musique, constituée de danse, de rythme et de chant, elle nous lie au divin par le plaisir et la beauté de l'art, et cela s'explique : on a dit avec raison que les hommes imitent au plus près les dieux quand ils font le bien ; mais on

[1] Ce passage sur la pyrrhique et Pyrrhichos, au demeurant mutilé, semble être une scholie surajoutée. Strabon en effet vient de dire qu'il passe à autre chose. De plus, on retrouve la mention de la pyrrhique en X, 4, 16.

εἴρηται καὶ τοῦτο, τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεοὺς ὅταν εὐεργετῶσιν· ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις, ὅταν εὐδαιμονῶσι· τοιοῦτον δὲ τὸ χαίρειν καὶ τὸ ἑορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἅπτεσθαι· μὴ γὰρ εἴ τις ἔκπτωσις πρὸς τὸ χεῖρον <γε>γένηται, τῶν μουσικῶν εἰς ἡδυπαθείας τρεπόντων τὰς τέχνας ἐν τοῖς συμποσίοις | καὶ θυμέλαις καὶ σκηναῖς καὶ ἄλλοις τοιούτοις, διαβαλλέσθω τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἡ φύσις ἡ τῶν παιδευμάτων ἐξεταζέσθω τὴν ἀρχὴν ἐνθένδε ἔχουσα.

pourrait dire encore mieux : quand ils sont heureux. Ce bonheur, avec la joie, la fête et la philosophie, est lié à la musique. Si une régression vers le pire est advenue, les musiciens ayant détourné leur métier au profit des banquets, du théâtre et de la scène, et de tout ce genre de choses, il ne faut pas pour autant calomnier la musique ; l'éducation, par sa nature même, en dépend essentiellement.

8. ἐν φανερῷ : Radt ; ἐμφανως : Lasserre. 9. τὸν νοῦν ἀπάγουσα : Radt ; ἀπάγουσα τὸν νοῦν : Lasserre. 11. αὐτὸν δεόντως : Lasserre, Radt ; τὸν δὲ ὄντως νοῦν : Meineke.

X, 3, 10 : Καὶ διὰ τοῦτο μουσικὴν ἐκάλεσε Πλάτων καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρειοι τὴν φιλοσοφίαν, καὶ καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί, πᾶν τὸ μουσικὸν εἶδος θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες. Οὕτω δὲ καὶ αἱ Μοῦσαι θεαὶ καὶ Ἀπόλλων μουσηγέτης καὶ ἡ ποιητικὴ πᾶσα ὑμνητική καλ<ὴ> οὖσα. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν <παιδείαν καὶ τὴν> τῶν ἠθῶν κατασκευὴν τῇ μουσικῇ προσνέμουσιν, ὡς πᾶν τὸ ἐπανορθωτικὸν τοῦ νοῦ τοῖς θεοῖς ἐγγὺς ὄν. Οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες οἱ πλεῖστοι τῷ Διονύσῳ προσέθεσαν καὶ τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἑκάτῃ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ Δήμητρι, νὴ Δία, τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν, Ἴακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων, τῆς Δήμητρος δαίμονα, δενδροφορίαι τε καὶ χορεῖαι καὶ τελεταὶ κοιναὶ τῶν θεῶν εἰσι τούτων· αἱ δὲ Μοῦσαι καὶ ὁ Ἀπόλλων αἱ μὲν τῶν χορῶν προεστᾶσιν, ὁ δὲ καὶ τούτων καὶ τῶν κατὰ μαντικήν· πρόπολοι δὲ τῶν Μουσῶν οἱ πεπαιδευμένοι πάντες, καὶ ἰδίως οἱ μουσικοί, τοῦ δ' Ἀπόλλωνος οὗτοί τε καὶ οἱ περὶ μαντικήν, Δήμητρος δὲ οἵ τε μύσται καὶ δᾳδοῦχοι καὶ ἱεροφάνται, Διονύσου δὲ Σιληνοί τε καὶ Σάτυροι καὶ Τίτυροι καὶ Βάκχαι, Λῆναί τε καὶ Θυῖαι καὶ Μιμαλλόνες καὶ Ναΐδες καὶ Νύμφαι <τὸ σύνολον> προσαγορευόμεναι.

C'est à cause de cela aussi que Platon, et encore avant lui les Pythagoriciens, ont appelé musique la philosophie. Ils disent que l'univers est composé selon un agencement harmonieux, étant d'avis que la musique en général est l'œuvre des dieux. Dans ce sens également, les Muses sont des déesses, Apollon leur guide, et l'art poétique tout entier un art hymnique parce qu'il est beau. De même on attribue aussi à la musique <l'éducation et> la formation des caractères, étant admis que tout ce qui redresse l'esprit est proche des dieux. La plupart des Grecs ont donc attribué à Dionysos, à Apollon, à Hécate, aux Muses et même à Déméter – par Zeus – tout ce qui relève de la pratique orgiastique, le culte bacchique, les chœurs [à la fois des danses et des chants], ainsi que le secret des rites, et ils donnent à la fois à Dionysos et au guide des mystères le nom de Iacchos, qui est une divinité liée à Déméter. Les dendrophories, les chœurs et les rites sont communs à ces dieux. Les Muses et Apollon président, les premières aux chœurs, le second aux chœurs et à ceux qui pratiquent la mantique. Les hommes qui ont reçu une éducation, et plus particulièrement les musiciens, sont les serviteurs des Muses ; ces mêmes hommes et ceux qui pratiquent la mantique sont les ministres d'Apollon ; les mystes, les dadouques, et les hiérophantes, ceux de Déméter ; les Silènes, les Satyres, <les Tityres>, et les Bacchantes, à savoir les Lènes, les Thyades, les Mimallones, les Naïades et celles qu'on regroupe sous la dénomination <générale> de Nymphes, ceux de Dionysos.

7. τὴν <παιδείαν καὶ τὴν> : Lasserre. 25. Νύμφαι <τὸ σύνολον> : Lasserre.

X, 3, 11 : Ἐν δὲ τῇ Κρήτῃ καὶ ταῦτα καὶ τὰ τοῦ Διὸς ἱερὰ ἰδίως ἐπετελεῖτο μετ᾽ ὀργιασμοῦ καὶ τοιούτων προπόλων οἷοι περὶ τὸν Διόνυσόν εἰσιν οἱ Σάτυροι· τούτους δ᾽ ὠνόμαζον Κουρῆτας, νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ᾽ ὀρχήσεως ἀποδιδόντας, προστησάμενοι μῦθον τὸν περὶ τῆς τοῦ Διὸς γενέσεως, ἐν ᾧ τὸν μὲν Κρόνον εἰσάγουσιν εἰθισμένον καταπίνειν τὰ τέκνα ἀπὸ τῆς γενέσεως εὐθύς, τὴν δὲ Ῥέαν πειρωμένην ἐπικρύπτεσθαι τὰς ὠδῖνας καὶ τὸ γεννηθὲν βρέφος ἐκποδὼν ποιεῖν καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν, πρὸς δὲ τοῦτο συνεργοὺς λαβεῖν τοὺς Κουρῆτας, οἳ μετὰ τυμπάνων καὶ τοιούτων ἄλλων ψόφων καὶ ἐνοπλίου χορείας καὶ θορύβου περιέποντες τὴν θεὸν ἐκπλήξειν ἔμελλον τὸν Κρόνον καὶ λήσειν ὑποσπάσαντες αὐτοῦ τὸν παῖδα, τῇ δ᾽ αὐτῇ ἐπιμελείᾳ καὶ τρεφόμενον ὑπ᾽ αὐτῶν παραδίδοσθαι· ὥσθ᾽ οἱ Κουρῆτες ἤτοι διὰ τὸ νέοι καὶ κόροι ὄντες ὑπουργεῖν ἢ διὰ τὸ κουροτροφεῖν τὸν Δία, λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως, ταύτης ἠξιώθησαν τῆς προσηγορίας, οἱονεὶ Σάτυροί τινες ὄντες περὶ τὸν Δία. |

Οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες τοιοῦτοι περὶ τοὺς ὀργιασμούς.

En Crète, on accomplissait particulièrement ces rites et aussi ceux de Zeus, en les accompagnant de cérémonies orgiaques et en leur associant des serviteurs tels que les Satyres qu'on retrouve dans l'entourage de Dionysos. On les appelait alors Courètes, [à savoir] des jeunes gens qui produisait un mouvement de danse en armes, en avançant comme autorité le mythe de la naissance de Zeus dans lequel on montrait d'une part Cronos qui avait pris l'habitude d'engloutir ses enfants sitôt ceux-ci venus au monde, et d'autre part Rhéa qui s'efforçait de cacher les douleurs de l'accouchement et de faire grandir son nouveau-né à l'écart en faisant tout son possible pour lui sauver la vie. Elle avait reçu pour cela l'aide des Courètes qui, entourant la déesse, devaient effrayer Cronos au moyen du bruit de leurs tympanons et d'autres instruments analogues ainsi que de leur danse en armes et du tumulte, et cacher l'enfant en le retirant secrètement. La tradition veut que les Courètes l'élevèrent avec le même soin, de sorte qu'ils ont été jugés dignes de cette appellation parce qu'ils ont accompli ce service pour un jeune, étant eux-mêmes de jeunes hommes ou encore – on rapporte en effet les deux explications – parce qu'ils ont nourri et élevé Zeus, à la manière de Satyres qui se seraient occupés de Zeus.

Voici donc ce que ces Grecs racontent au sujet des cérémonies orgiaques.

X, 3, 12 : Οἱ δὲ Βερέκυντες, Φρυγῶν τι φῦλον, καὶ ἁπλῶς οἱ Φρύγες καὶ τῶν Τρώων οἱ περὶ τὴν Ἴδην κατοικοῦντες Ῥέαν μὲν καὶ αὐτοὶ τιμῶσι καὶ ὀργιάζουσι ταύτῃ Μητέρα καλοῦντες θεῶν καὶ Ἄγδιστιν καὶ Φρυγίαν θεὸν μεγάλην, ἀπὸ δὲ τῶν τόπων Ἰδαίαν καὶ Δινδυμήνην καὶ <Σι>πυληνὴν καὶ Πεσσινουντίδα καὶ Κυβέλην <καὶ Κυβήβην>. Οἱ δ᾽ Ἕλληνες τοὺς προπόλους αὐτῆς ὁμωνύμως Κουρῆτας λέγουσιν, οὐ μήν γε ἀπὸ τῆς αὐτῆς μυθοποιίας, ἀλλ᾽ ἑτέρους ὡς ἂν ὑπουργούς τινας, τοῖς Σατύροις ἀνὰ λόγον· τοὺς δ᾽ αὐτοὺς καὶ Κορύβαντας καλοῦσι, κατὰ συγκοπὴν δὲ Κύρβαντας.

Les habitants du Bérécynte, qui constituent une tribu des Phrygiens, et d'une manière générale les Phrygiens et les Troyens de la région de l'Ida honorent eux aussi Rhéa d'un culte et ils pratiquent pour elle des cérémonies orgiaques en l'appelant Mère des dieux ou Agdistis ou Grande déesse phrygienne et encore en fonction des lieux : Idéenne, Dindymène, Sipylène, Pissinontide, Cybèle ou Cybèbè. Si les Grecs appellent, par similitude, ses ministres Courètes, ce n'est pas à partir des mythes qu'on a forgés sur elle, mais pour une autre raison : en tant qu'ils sont des serviteurs, de manière comparable aux Satyres. On les appelle aussi Corybantes ou Cyrbantes, par contraction.

7. <καὶ Κυβήβην> : *Chrestomathiae e Strabonis Geographicum libris*, Lasserre. 13. κατὰ συγκοπὴν δὲ Κύρβαντας : om. dans π.

X, 3, 13 : Μάρτυρες δ’ οἱ ποιηταὶ τῶν τοιούτων ὑπονοιῶν· ὅ τε γὰρ Πίνδαρος ἐν τῷ διθυράμβῳ οὗ ἡ ἀρχή

πρὶν μὲν εἶρπε σχοινοτένεια τ’ ἀοιδὰ διθυράμβων,

μνησθεὶς τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὕμνων τῶν τε παλαιῶν καὶ τῶν ὕστερον, μεταβὰς ἀπὸ τούτων φησί

σοὶ μὲν κατάρχει
Μᾶτερ<ι> πάρα μεγάλᾳ, ῥόμβοι κυμβάλων,
ἐν δὲ κεχλάδον κρόταλ’, αἰθομένα τε
δᾳς ὑπὸ ξανθαῖσι πεύκαις,

τὴν κοινωνίαν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἀποδειχθέντων νομίμων παρὰ τοῖς Ἕλλησι καὶ τῶν παρὰ τοῖς Φρυξὶ περὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν συνοικειῶν ἀλλήλοις.
Εὐριπίδης τε ἐν ταῖς Βάκχαις τὰ παραπλήσια ποιεῖ, τοῖς Φρυγίοις ἅμα καὶ τὰ Λύδια συμφέρων διὰ τὸ ὅμορον

ἀλλ’ ὦ λιποῦσαι Τμῶλον, ἔρυμα Λυδίας,
θίασος ἐμὸς γυναῖκες,
<α>ἴρεσθε τἀπι<χώρ>ι’ ἐν Φρυγῶν πόλει
κύμβαλα, θε<ᾶς τε> Μητρὸς ἐμά θ’ εὑρήματα.

καὶ πάλιν

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων
βιοτὰν ἁγιστεύει,
τά τε Ματρὸς μεγάλας ὄρ-
για Κυβέλας θεμιστεύων
ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων,
κισσῷ <τε> στεφανωθεὶς
θεραπεύει.
ἴτε Βάκχαι,
Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ
Διόνυσον κατάγουσαι
Φρυγίων ἐξ ὀρέων Ἑλλάδος εἰς
εὐρυχόρους ἀγυιάς.

πάλιν δ’ ἐν τοῖς ἑξῆς καὶ τὰ Κρητικὰ συμπλέκει τούτοις

ὦ θαλάμευμα Κουρήτων,
ζάθεοί τε Κρῆτας
διογενέτορες ἔναυλοι,
ἔνθα τρικόρυθες ἄντροις

Les poètes sont témoins de telles opinions [suppositions]. Pindare, en effet, dans son dithyrambe qui débute par :

Le chant dithyrambique s’est élevé d’abord tendu comme une corde,

après avoir évoqué les hymnes adressés à Dionysos, les hymnes anciens et ceux qui leur succédèrent, change alors de route pour dire :

Pour toi Grande Mère, un chant prélude [s’élève],
dans le grondement des cymbales,
et les crotales retentissent,
et la torche étincelle sous la rousseur des pins.

En les assimilant les unes aux autres, il montre l’analogie entre les règles coutumières, celles assignées à Dionysos chez les Grecs et celles pratiquées en l’honneur de la Mère des dieux chez les Phrygiens.
Euripide, dans les *Bacchantes*, fait de même, quand il rapporte aux Phrygiens ce que pratiquent les Lydiens, à cause de leur frontière commune :

Quittant le Tmôle, rempart de la Lydie,
mon thiase, ô femmes,
soulevez vos cymbales originaires de la ville des Phrygiens,
où j’en fis l’invention, moi avec la Mère des dieux,

Et plus loin :

Ô bienheureux, celui qui dans la joie
mène une existence sans souillure,
respectant les órgia
de la Grande Mère Cybèle,
secouant bien haut son thyrse
et, couronné de lierre,
accomplit son ministère.
Allez Bacchantes,
conduisez Bromios enfant, dieu fils de dieu,
Dionysos, le faisant descendre
des montagnes phrygiennes
vers les belles places de danse de la Grèce.

Et plus loin, à la suite de ces vers, il mêle à cette trame les traditions crétoises :

Ô demeure crétoises des Courètes,
bergeries divines
de la naissance de Zeus,
où pour moi, dans leurs grottes,

βυρσότονον κύκλωμα
τόδε μοι Κορύβαντες εὗρον,
ἀνὰ δὲ βακχεῖα συντόνῳ
κέρασαν ἀδυβόᾳ Φρυγίων
αὐλῶν πνεύματι, Ματρός τε Ῥέας εἰς
χέρα θῆκαν καλλίκτυπον εὐάσμα Βακχᾶν,
παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι
Ματέρος ἐξανύσαντο Ῥέας,
εἰς δὲ χορεύματα
προσῆψαν τριετηρίδων,
αἷς χαίρει Διόνυσος.

les Corybantes aux triples coiffes
ont inventé le cercle tendu de peau,
mêlant les baccheîa
au souffle mélodique des flûtes phrygiennes ;
ils ont déposé dans la main de la Mère Rhéa
[le tambourin] chant à la belle frappe des Bacchantes,
et les Satyres en folie
accomplissent pour Rhéa la Mère
cette danse dans laquelle
ils se lancent tous les deux ans,
pour le bonheur de Dionysos.

Καὶ ἐν Παλαμήδει φησὶν ὁ χορός

†οὐσὰν† Διονύσου †κωμᾶν†,
ὃς ἀν' Ἴδαν τέρπεται σὺν ματρὶ φίλᾳ
τυμπάνων ἰάκχοις.

Et dans le *Palamède* le chœur dit :

†Dionysos chevelu†
qui se délecte aux tambourins de Iacchos sur l'Ida,
en compagnie de la Mère qui lui est chère.

8. σοὶ μὲν : Lasserre ; σεμνᾷ : P. Oxy, Radt. 21. κύμβαλα, θε<ᾶς τε> : Lasserre ; τύμπανα 'Ρέας : Euripide. 21 sq. θε<ᾶς> : Lasserre ; θεῶν : Aly, Radt. 29. <Διόνυσον> θεραπεύει : ajout de Xylander, Meineke. 46. καλλίκτυπον εὐάσμα : Lasserre ; κτύπον εὐάσμασι : Radt. 53. †οὐσὰν† : Lasserre ; †οὐσὰν οὐ σὰν† : Radt.

X, 3, 14 : Καὶ Σιληνὸν καὶ Μαρσύαν καὶ Ὄλυμπον συνάγοντες εἰς ἓν καὶ εὑρετὰς αὐλῶν ἱστοροῦντες πάλιν καὶ οὕτως τὰ Διονυσιακὰ καὶ Φρύγια εἰς ἓν συμφέρουσι, τήν τε Ἴδην καὶ τὸν Ὄλυμπον συγκεχυμένως πολλάκις ὡς τὸ αὐτὸ ὄρος κτυποῦσιν. Εἰσὶ μὲν οὖν λόφοι τέτταρες Ὄλυμποι καλούμενοι τῆς Ἴδης κατὰ τὴν Ἀντανδρίαν, ἔστι δὲ καὶ ὁ Μύσιος Ὄλυμπος, ὅμορος μὲν οὐχ ὁ αὐτὸς δὲ τῇ Ἴδῃ. Ὁ δ' οὖν Σοφοκλῆς ποιήσας τὸν Μενέλαον ἐκ τῆς Τροίας ἀπαίρειν σπεύδοντα ἐν τῇ Πολυξένῃ, τὸν δ' Ἀγαμέμνονα μικρὸν ὑπολειφθῆναι βουλόμενον τοῦ ἐξιλάσασθαι τὴν Ἀθηνᾶν χάριν, εἰσάγει λέγοντα τὸν Μενέλαον

σὺ δ' αὖθι μίμνων που κατ' Ἰδαίαν χθόνα
ποίμνας Ὀλύμπου συναγαγὼν θυηπόλει.

En réunissant dans une seule définition Silène, Marsyas et Olympos, et en faisant d'eux les inventeurs de la double flûte, les poètes ont de même assimilé les discours phrygiens et dionysiaques, confondant souvent l'Ida et l'Olympe, comme pour caractériser une seule et même montagne. Il est vrai que quatre sommets de l'Ida sont appelés Olympe dans la région d'Antandria, et il y a encore l'Olympe de Mysie, contigu, mais différent de l'Ida. Et Sophocle, dans *Polyxène*, après avoir relaté que Ménélas se hâtait de partir de Troie tandis qu'Agamemnon voulait y rester encore un peu pour apaiser Athéna, fait dire à Ménélas :

Toi, qui restes ici quelque part sur le territoire de l'Ida,
rassemble les troupeaux de l'Olympe et accomplis un sacrifice.

7. Μύσιος : Radt ; Μυσὸς : Lasserre.

X, 3, 15 : Τῷ δ' αὐλῷ καὶ κτύπῳ κροτάλων τε καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ταῖς ἐπιβοήσεσι καὶ εὐασμοῖς καὶ ποδοκρουστίαις οἰκεῖα ἐξεύροντο καί τινα τῶν ὀνομάτων, ἃ τοὺς

On a découvert qu'il y avait aussi quelques points communs entre certains des noms qui désignent les ministres, les danseurs, les serviteurs des cultes – Cabires, Corybantes, Pans, Satyres, Tityres, et Bacchos

προπόλους καὶ χορευτὰς καὶ θεραπευτὰς τῶν ἱερῶν ἐκάλουν, Καβείρους καὶ Κορύβαντας καὶ Πᾶνας καὶ Σατύρους καὶ Τιτύρους καὶ τὸν θεὸν Βάκχον καὶ τὴν Ῥέαν Κυβέλην καὶ Κυβή<βη>ν καὶ Δινδυμήνην κατὰ τοὺς τόπους αὐτούς. Καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον †παραδὸν τὰ τοῦ† Διονύσου καὶ αὐτός.

le dieu, Cybèle la Rhéa, Cybèbè, et Dindymène ainsi que les lieux eux-mêmes –, avec la double flûte, le bruit des crotales, des cymbales et des tympanons, les acclamations, les cris et les battements de pieds. Et Sabazios lui aussi fait partie des traditions phrygiennes et d'une certaine manière * * un enfant de la Mère †dans la mesure où il transmet† lui aussi †les rites† de Dionysos.

10. †παραδὸν τὰ τοῦ† : Radt ; †παραδοὺς τὰ τοῦ† : Meineke, Kramer ; †παραδόντα τοὺς† : Lasserre.
11. αὐτός : Lasserre ; αὐτό : Radt.

X, 3, 16 : Τούτοις δ' ἔοικε καὶ τὰ παρὰ τοῖς Θρᾳξὶ τά τε Κοτύττια καὶ τὰ Βενδίδεια, παρ' οἷς καὶ τὰ Ὀρφικὰ τὴν καταρχὴν ἔσχε. Τῆς μὲν οὖν Κότυος τῆς ἐν τοῖς Ἠδωνοῖς Αἰσχύλος μέμνηται καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ὀργάνων. Εἰπὼν γάρ·

σεμνὰ Κοτυτοῦ ὄργι' ἔχοντες

τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον εὐθέως ἐπιφέρει·

ὁ μὲν ἐν χερσὶν
βόμβυκας ἔχων, τόρνου κάματον,
δακτυλόδικτον πίμπλησι μέλος,
μανίας ἐπαγωγὸν ὁμοκλάν,
ὁ δὲ χαλκοδέτοις κοτύλαις ὀτοβεῖ.

καὶ πάλιν·

ψαλμὸς δ' ἀλαλάζει·
ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται
ποθὲν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι,
τυπάνου δ' εἰκὼν ὥσθ' ὑπογαίου
βροντῆς φέρεται βαρυταρβής.

Ταῦτα γὰρ ἔοικε τοῖς Φρυγίοις· καὶ οὐκ ἀπεικός γε, ὥσπερ αὐτοὶ οἱ Φρύγες Θρᾳκῶν ἄποικοί εἰσιν, οὕτω καὶ τὰ ἱερὰ ἐκεῖθεν μετενηνέχθαι. Καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἠδωνὸν Λυκοῦργον συνάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται.

Les rites chez les Thraces, ceux de Cotyto et ceux de Bendis, sont du même genre. C'est chez eux aussi que les cérémonies orphiques ont leur première manifestation. Eschyle, en effet, mentionne Cotys, la déesse des Édones, et les instruments de musique qui l'accompagnent. Il dit :

Portant [ou pratiquant] les vénérables órgia *de Cotyto*

Et il prolonge son discours en mentionnant aussitôt l'entourage de Dionysos :

L'un dans ses mains,
tenant la flûte bombyx, ouvrée sur un tour,
accompagne de ses doigts le célèbre chant,
la clameur séduisante de la manía*,*
un autre fait vibrer le creux des cymbales assemblées par un lien.

Et encore :

La lyre retentit :
les terribles imitations à voix de taureau
beuglent en réponse d'un endroit invisible,
un écho effrayamment grave de tympanon se laisse entendre
comme un tonnerre souterrain.

Ces traditions sont en effet analogues aux traditions phrygiennes. Et d'ailleurs, il n'est pas invraisemblable que, dans la mesure où les Phrygiens sont des colons thraces, de la même manière leurs rites ont été transférés de là-bas. Et, quand ils assimilent Dionysos et Lycurgue Édonien, ils révèlent à mot couvert de la similarité de leurs cultes respectifs.

6. σεμνὰ Κοτυτοῦ ὄργι' ἔχοντες: Lasserre, Radt ; σεμνὰ Κότυς ἐν τοῖς Ἠδωνοῖς ὄρεια δ' ὄργαν' ἔχοντες : Meineke.

X, 3, 17 : Ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ τοῦ ῥυθμοῦ καὶ τῶν ὀργάνων καὶ ἡ μουσικὴ πᾶσα Θρᾳκία καὶ Ἀσιᾶτις νενόμισται. Δῆλον δ' ἔκ τε τῶν τόπων ἐν οἷς αἱ Μοῦσαι τετίμηνται· Πιερία γὰρ καὶ Ὄλυμπος καὶ Πίμπλα καὶ Λείβηθρον τὸ παλαιὸν ἦν Θρᾴκια χωρία καὶ ὄρη, νῦν δὲ ἔχουσι Μακεδόνες· τόν τε Ἑλικῶνα καθιέρωσαν ταῖς Μούσαις Θρᾷκες οἱ τὴν Βοιωτίαν ἐποικήσαντες, οἵπερ καὶ τὸ τῶν Λειβηθριάδων νυμφῶν ἄντρον καθιέρωσαν. Οἵ τ' ἐπιμεληθέντες τῆς ἀρχαίας μουσικῆς Θρᾷκες λέγονται, Ὀρφεύς τε καὶ Μουσαῖος καὶ Θάμυρις· καὶ τῷ Εὐμόλπῳ δὲ τοὔνομα ἐνθένδε. Καὶ οἱ τῷ Διονύσῳ τὴν Ἀσίαν ὅλην καθιερώσαντες μέχρι τῆς Ἰνδικῆς ἐκεῖθεν καὶ τὴν πολλὴν μουσικὴν μεταφέρουσι· καὶ ὁ μέν τίς φησιν

κιθάραν Ἀσιᾶτιδ' ἀράσσων,

ὁ δὲ τοὺς αὐλοὺς Βερεκυντίους καλεῖ καὶ Φρυγίους· καὶ τῶν ὀργάνων ἔνια βαρβάρως ὠνόμασται· νάβλας καὶ σαμβύκη καὶ βάρβιτος καὶ μάγαδις καὶ ἄλλα πλείω.

15. κιθάραν Ἀσιᾶτιδ' ἀράσσων : Radt, Meineke ; κιθάραν Ἀσιᾶτιν ῥάσσων : Lasserre.

À partir du chant, de son rythme et des instruments, toute la musique peut être pensée comme thrace ou asiatique. Cela est rendu manifeste par les lieux dans lesquels on voue un culte aux Muses : la Piérie, l'Olympe, le Pimpla et le Léibéthron étaient autrefois des régions et des montagnes thraces, et elles font partie maintenant de la Macédoine. Les Thraces, ceux qui se sont établis en Béotie, ont voué l'Hélicon aux Muses, et les mêmes ont consacré l'antre des Nymphes Léibéthriades. Ceux qui s'adonnaient à la musique dans les temps anciens étaient considérés comme des Thraces, tel Orphée, Musée ou Thamyris ; et le nom d'Eumolpos vient aussi de là. Quant à ceux qui ont consacré l'Asie toute entière jusqu'aux Indes à Dionysos, ils font également venir de Thrace la plus grande partie de la musique. Ainsi l'un d'eux dit :

Faisant vibrer la cithare asiatique

tandis qu'un autre attribue le qualificatif bérécyntiennes et phrygiennes aux doubles flûtes. Certains des instruments, tels que la *nabla*, la *sambycè*, le *barbitos*, la *magadis* et d'autres encore, ont conservé leur nom barbare.

X, 3, 18 : Ἀθηναῖοι δ', ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν, οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς. Πολλὰ γὰρ τῶν ξενικῶν ἱερῶν παρεδέξαντο (ὥστε καὶ ἐκωμῳδήθησαν) καὶ δὴ καὶ τὰ Θρᾴκια καὶ τὰ Φρύγια. Τῶν μὲν γὰρ Βενδιδείων Πλάτων μέμνηται, τῶν δὲ Φρυγίων Δημοσθένης διαβάλλων τὴν Αἰσχίνου μητέρα καὶ αὐτὸν ὡς τελούσῃ τῇ μητρὶ συνόντα καὶ συνθιασεύοντα καὶ ἐπιφθεγγόμενον εὐοῖ σαβοῖ πολλάκις καὶ ὕης ἄττης <ἄττης> ὕης. Ταῦτα γάρ ἐστι Σαβάζια καὶ Μητρῷα.

9. <ἄττης> : Lasserre, Meineke.

Les Athéniens, ouverts aux étrangers, ont l'habitude d'intégrer leurs pratiques et ils ont fait de même avec leurs dieux. Ils ont en effet accueilli beaucoup de cultes étrangers (ce qui leur a attiré les railleries des poètes comiques), particulièrement ceux des Thraces et des Phrygiens. Ainsi Platon mentionne les fêtes de Bendys et Démosthène celles des Phrygiens quand il accuse la mère d'Eschine et Eschine de l'accompagner lorsqu'elle accomplissait des rites, de faire partie de son thiase et de répéter plusieurs fois les évohé sacrés, ainsi que « Hyes Attis » et « <Attis> Hyes », ce que l'on retrouve également dans les cérémonies sacrées de Sabazios et de la Mère des dieux.

X, 3, 19 : Ἔτι δ' ἄν τις καὶ ταῦτα * * περὶ τῶν δαιμόνων τούτων καὶ τῆς τῶν ὀνομάτων ποικιλίας καὶ ὅτι οὐ πρόπολοι θεῶν μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ θεοὶ προσηγορεύθησαν. Ἡσίοδος μὲν γὰρ †Ἑκατέρῳ† καὶ ** τῆς Φορωνέως θυγατρὸς πέντε γενέσθαι θυγατέρας φησίν, ἐξ ὧν

Il faudrait encore ajouter * * à propos de ces divinités et de la pluralité de leur nom qu'ils ne sont pas seulement appelés ministres des dieux, mais également dieux eux-mêmes. Hésiode, en effet, †usant des deux manières† * * dit que la fille de Phoronéus eut cinq filles desquelles

Ο<ὕ>ρειαι Νύμφαι θεαὶ <ἐξ>εγένοντο,
καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν,
Κουρῆτές τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες.

Naquirent les divines Nymphes montagnardes,
puis la lignée des Satyres, impuissants et inaptes au travail
et enfin les Courètes, dieux enjoués, danseurs.

Ὁ δὲ τὴν Φορωνίδα γράψας αὐλητὰς καὶ Φρύγας τοὺς Κουρῆτας λέγει, ἄλλοι δὲ γηγενεῖς καὶ χαλκάσπιδας· οἱ δ' οὐ τοὺς Κουρῆτας, ἀλλὰ τοὺς Κορύβαντας Φρύγας, ἐκείνους δὲ Κρῆτας, περιθέσθαι δ' ὅπλα χαλκᾶ πρώτους ἐν Εὐβοίᾳ (διὸ καὶ Χαλκιδέας αὐτοὺς κληθῆναι)· οἱ δ' ὑπὸ Τιτάνων Ῥέᾳ δοθῆναι προπόλους ἐνόπλους τοὺς Κορύβαντας ἐκ τῆς Βακτριανῆς ἀφιγμένους (οἱ δ' ἐκ Κόλχων φασίν). Ἐν δὲ τοῖς Κρητικοῖς λόγοις οἱ Κουρῆτες Διὸς τροφεῖς λέγονται καὶ φύλακες εἰς Κρήτην ἐκ Φρυγίας μεταπεμφθέντες ὑπὸ τῆς Ῥέας· οἱ δὲ Τελχίνων ἐν Ῥόδῳ ἐννέα ὄντων τοὺς Ῥέᾳ συνακολουθήσαντας εἰς Κρήτην καὶ τὸν Δία κουροτροφήσαντας Κουρῆτας ὀνομασθῆναι· Κύρβαντα δὲ τούτων ἑταῖρον Ἱεραπύτνης ὄντα κτίστην παρὰ τοῖς Ῥοδίοις παρασχεῖν πρόφασιν τοῖς Πρα<ι>σίοις ὥστε λέγειν ὡς εἶεν Κορύβαντες δαίμονές τινες Ἀθηνᾶς καὶ Ἡλίου παῖδες. Ἔτι δὲ Κρόνου τινές τοὺς Κορύβαντας, ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιόπης φασὶ, τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις ὄντας· ἀπελθεῖν δὲ τούτους εἰς Σαμοθρᾴκην, καλουμένην πρότερον Μελίτην, τὰς δὲ πράξεις αὐτῶν μυστικὰς εἶναι.

L'auteur de la *Phoronide* raconte que les Courètes étaient des joueurs de flûtes originaires de Phrygie alors que d'autres disent qu'ils étaient nés de la terre et qu'ils étaient armés d'un bouclier d'airain. D'autres affirment que ce n'étaient pas les Courètes qui étaient des Phrygiens, mais les Corybantes, et ils font de ceux-là des Crétois qui ont revêtu pour la première fois leurs armes d'airain en Eubée (c'est pour cette raison qu'on leur a donné le nom de Chalcidiens). D'autres encore déclarent que les Titans ont offert à Rhéa des ministres armés, des Corybantes, venus de Bactriane (ou de Colchide selon les versions). Dans les récits crétois, les Courètes sont présentés comme les nourriciers, les éducateurs et les protecteurs de Zeus, que Rhéa avait fait venir de Phrygie en Crète. On nomme également Courètes ceux des neuf Telchines de Rhodes qui ont accompagné Rhéa en Crète et qui ont élevé Zeus. Les Praésiens se sont servis de l'un d'entre eux, Cyrbas, le fondateur de Hierapytna, comme prétexte dans leurs négociations avec les Rhodiens pour affirmer que les Corybantes étaient des divinités nées de l'union d'Athéna et d'Hélios. Certains auteurs disent encore qu'ils sont fils de Cronos alors que d'autres pensent que les Corybantes étaient les enfants de Zeus et de Calliopé et les assimilent aux Cabires : ils racontent qu'ils ont quitté leur lieu d'origine pour venir s'établir à Samothrace, auparavant appelée Mélitè, et que leurs actions sont secrètes.

1. Ἔτι : Meineke, Radt ; λέγοι : Kramer, Lasserre. 1-2. καὶ ταῦτα * * περὶ τῶν δαιμόνων : Radt ; καὶ ταῦτα [εὕροι] περὶ τῶν δαιμόνων : Meineke. 28-30. Ἔτι δὲ Κρόνου τινές [τοὺς Κορύβαντας], ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιόπης φασὶ τοὺς Κορύβαντας τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις ὄντας : Lasserre.

X, 3, 20 : (Ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος ὁ τοὺς μύθους συναγαγὼν τούτους – ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου – παρατίθησιν ὅμως καὶ Στησιμβρότου τοῦ Θασίου δόξαν, ὡς τὰ ἐν Σαμοθρᾴκῃ ἱερὰ τοῖς Καβείροις ἐπιτελοῖτο· καλεῖσθαι δέ φησιν αὐτοὺς ἐκεῖνος ἀπὸ τοῦ ὄρους τοῦ ἐν τῇ Βερεκυντίᾳ Καβείρου). Οἱ δ' Ἑκάτης προπόλους νομίζουσι τοὺς Κουρῆτας τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κορύβασιν ὄντας. Φησὶ δὲ πάλιν ὁ Σκήψιος ἐν τῇ Κρήτῃ τὰς τῆς Ῥέας τιμὰς μὴ νομίζεσθαι μηδ' ἐπιχωριάζειν, ὑπεναντιούμενος τῷ τοῦ Εὐριπίδου λόγῳ, ἀλλ'

(Le Scepsien, n'en disconvient pas, lui qui a réuni tous les mythes – en effet on ne prononce à Samothrace aucun discours secret sur les Cabires – et qui évoque toutefois l'opinion de Stésimbrotos de Thasos, selon laquelle les rites à Samothrace sont accomplis pour les Cabires. Il ajoute que leur nom dérive du mont Cabeiron dans la région de Bérécyntie.) Mais d'autres auteurs soutiennent que les Courètes sont des ministres d'Hécate et qu'ils sont identiques aux Corybantes. Par ailleurs, Démétrios de Scepsis dit plus loin qu'en Crète les cultes de Rhéa ne sont pas respectés et qu'ils ne sont pas propres à cet endroit, en quoi il s'oppose à la parole d'Euripide, mais qu'ils sont propres à la Phrygie et la région de Troie. Il

ἐν τῇ Φρυγίᾳ μόνον καὶ τῇ Τρῳάδι, τοὺς δὲ λέγοντας μυθολογεῖν μᾶλλον ἢ ἱστορεῖν, πρὸς τοῦτο δὲ καὶ τὴν τῶν τόπων ὁμωνυμίαν συμπρᾶξαι τυχὸν ἴσως αὐτοῖς· Ἴδη γὰρ τὸ ὄρος τό τε Τρωικὸν καὶ τὸ Κρητικόν, καὶ Δίκτη τόπος ἐν τῇ Σκηψίᾳ καὶ ὄρος ἐν Κρήτῃ· τῆς δὲ Ἴδης <καὶ τῆς Κρητικῆς> λόφος Πύτνα, ἀφ' οὗ Ἱεράπυτνα ἡ πόλις, Ἱπποκόρωνά τε τῆς Ἀδραμυττηνῆς καὶ Ἱπποκορώνιον ἐν Κρήτῃ, Σαμώνιόν τε τὸ ἑωθινὸν ἀκρωτήριον τῆς νήσου καὶ πεδίον ἐν τῇ Νεανδρίδι καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων.

ajoute que ceux qui disent qu'ils sont crétois font plus de la mythologie que de l'histoire. En renfort à cette opinion, il y a encore l'homonymie des lieux qui a pu vraisemblablement les y amener. L'Ida par exemple désigne une montagne de Troade comme de Crête, le Dictè se trouve être une localité dans la région de Scepsis et une montagne en Crète, le sommet de l'Ida s'appelle Pytna qui donne son nom à la ville Hieropytna, on trouve Hippocorona sur le territoire d'Adramyttion et Hippocoronion en Crète, et Samonion désigne à la fois le promontoire oriental de l'île et la plaine commune [au canton] de Néandrie et [à celui] des Alexandréens.

4. ὁμοίως : Lasserre, Meineke ; ὅμως : Radt. 18. <καὶ τῆς Κρητικῆς> : Casaubon, Lasserre.

X, 3, 21 : Ἀκουσίλαος δ' ὁ Ἀργεῖος ἐκ Καβειροῦς καὶ Ἡφαίστου Κάδμιλον λέγει, τοῦ δὲ τρεῖς Καβείρους, οἷς <συγγενέσθαι τρεῖς> Νύμφας Καβειρίδας· Φερεκύδης δ' ἐξ Ἀπόλλωνος καὶ Ῥητίας Κύρβαντας ἐννέα – οἰκῆσαι δ' αὐτοὺς ἐν Σαμοθρᾴκῃ –, ἐκ δὲ Καβειροῦς τῆς Πρωτέως καὶ Ἡφαίστου Καβείρους τρεῖς καὶ Νύμφας τρεῖς Καβειρίδας, | ἑκατέροις δ' ἱερὰ γίνεσθαι. Μάλιστα μὲν οὖν ἐν Ἴμβρῳ καὶ Λήμνῳ τοὺς Καβείρους τιμᾶσθαι συμβέβηκεν, ἀλλὰ καὶ ἐν Τροίᾳ κατὰ πόλεις· τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστι μυστικά. Ἡρόδοτος δὲ καὶ ἐν Μέμφει λέγει τῶν Καβείρων ἱερόν, καθάπερ καὶ τοῦ Ἡφαίστου (διαφθεῖραι δ' αὐτὰ Καμβύσην). Ἔστι δ' ἀοίκητα τὰ χωρία τῆς τῶν δαιμόνων τούτων τιμῆς, τό τε Κορυβάντιον τὸ ἐν τῇ Ἀμαξιτίᾳ τῆς νῦν Ἀλεξανδρέων χώρας ἐγγὺς τοῦ Σμινθίου καὶ ἡ Κορύβισσα ἐν τῇ Σκηψίᾳ περὶ ποταμὸν Εὐρήεντα καὶ κώμην ὁμώνυμον καὶ ἔτι χείμαρρον Αἰθαλόεντα. Πιθανὸν δέ φησιν ὁ Σκήψιος Κουρῆτας μὲν καὶ Κορύβαντας εἶναι τοὺς αὐτούς * * οἳ περὶ τὰς τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ἁγιστείας πρὸς ἐνόπλιον ὄρχησιν ἠίθεοι καὶ κόροι τυγχάνουσι παρειλημμένοι καὶ Κορύβαντες δὲ ἀπὸ τοῦ κορύπτοντας βαίνειν ὀρχηστικῶς, (ὡς καὶ βητάρμονας λέγει ὁ ποιητής·

δεῦτ' ἄγε Φαιήκων βητάρμονες, ὅσσοι ἄριστοι.)

Acousilaos d'Argos affirme que Cabiro et Héphaïstos ont engendré Cadmilos qui donna naissance à trois Cabires et aux Nymphes Cabirides <nées en même temps>. Phérécyde déclare qu'Apollon et Rhétia ont donné naissance à neuf Cyrbantes – qui se sont établis à Samothrace –, et que Cabiro, la fille de Protée, engendra avec Héphaïstos trois Cabires et trois Nymphes Cabirides qui avaient chacun leur sanctuaire. Il se trouve que les Cabires sont principalement honorés à Imbros et à Lemnos, mais aussi dans des villes de Troade. Leurs noms sont secrets. Hérodote atteste qu'il y avait à Memphis un sanctuaire des Cabires, exactement comme celui d'Héphaïstos (et que Cambyse a détruit). Les lieux où sont honorées ces divinités sont désertés, comme le Corybantion dans la région d'Hamaxitas qui dépend actuellement du territoire des Alexandréens, proche de Sminthée, ou encore la Corybisse dans la région de Scepsis, près de la rivière Euréis, du village du même nom et du torrent Æthaloeis. Le Scepsien dit qu'il est vraisemblable que les Courètes et les Corybantes soient les mêmes. * * Il se trouve que ces jeunes gens non mariés ont été rattachés au culte de la Mère des dieux en vue d'exécuter leur danse armée, et il énonce qu'ils sont Corybantes du fait qu'ils évoluent dans leur danse en donnant des coups de tête (comme le Poète le dit aussi des danseurs au pas cadencé :

Allons, chefs des Phéaciens, danseurs au pas cadencé ô combien les meilleurs.)

Τῶν δὲ Κορυβάντων ὀρχηστικῶν καὶ ἐνθουσιαστικῶν ὄντων, καὶ τοὺς μανικῶς

Parce que les Corybantes sont des êtres inspirés et des danseurs, nous disons de ceux qui s'agitent

κινουμένους κορυβαντιᾶν φαμεν.

frénétiquement qu'ils « corybantisent ».

2. Κάδμιλον : Jones, Lasserre ; Κάμιλλον : Meineke, Radt. <τού>του : Lasserre. 3-4. οἷς <συγγενέσθαι τρεῖς> Νύμφας Καβειρίδας : Jacoby, Lasserre ; οἷς * * Νύμφας Καβειρίδας : Meineke, Radt. 8. ἱερὰ : Lasserre. 24. ὡς καὶ : Radt ; οὓς καὶ : Lasserre.

X, 3, 22 : Δακτύλους δ' Ἰδαίους φασί τινες κεκλῆσθαι τοὺς πρώτους οἰκήτορας τῆς κατὰ τὴν Ἴδην ὑπωρείας (πόδας μὲν γὰρ λέγεσθαι τὰς ὑπωρείας, κορυφὰς δὲ τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν)· αἱ <γ>οὖν κατὰ μέρος ἐσχατιαὶ καὶ πᾶσαι τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ἱεραὶ †περὶ τὴν Ἴδην† * *. Σοφοκλῆς δὲ οἴεται πέντε τοὺς πρώτους ἄρσενας γενέσθαι, οἳ σίδηρόν τε ἐξεῦρον καὶ εἰργάσαντο πρῶτοι καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων, πέντε δὲ καὶ ἀδελφὰς τούτων, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ Δακτύλους κληθῆναι. Ἄλλοι δ' ἄλλως μυθεύουσιν ἀπόροις ἄπορα συνάπτοντες, διαφόροις δὲ καὶ τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς ἀριθμοῖς χρῶνται (ὧν Κέλμιν ὀνομάζουσί τινα καὶ Δαμνα<με>νέα καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄκμονα)· καὶ οἱ μὲν ἐπιχωρίους τῆς Ἴδης οἱ δὲ ἐποίκους, πάντες δὲ σίδηρον εἰργάσθαι ὑπὸ τούτων ἐν Ἴδῃ πρῶτόν φασι, πάντες δὲ καὶ γόητας ὑπειλήφασι καὶ περὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν καὶ ἐν Φρυγίᾳ ᾠκηκότας περὶ τὴν Ἴδην (Φρυγίαν τὴν Τρῳάδα καλοῦντες διὰ τὸ τοὺς Φρύγας ἐπικρατῆσαι πλησιοχώρους ὄντας, τῆς Τροίας ἐκπεπορθημένης). Ὑπονοοῦσι δὲ τῶν Ἰδαίων Δακτύλων ἐκγόνους εἶναι τούς τε Κουρῆτας καὶ τοὺς Κορύβαντας· τοὺς γοῦν πρώτους γεννηθέντας ἐν Κρήτῃ ἑκατὸν ἄνδρας Ἰδαίους Δακτύλους κληθῆναι, τούτων δ' ἀπογόνους φασὶ Κουρῆτας ἐννέα γενέσθαι, τούτων δ' ἕκαστον δέκα παῖδας τεκνῶσαι τοὺς †Ἰδαίους† καλουμένους †Δακτύλους†.

Certains auteurs disent que les premiers habitants du piémont de l'Ida portaient le nom de Dactyles de l'Ida (car on appelle « pied » la zone inférieure d'une montagne, « têtes » les sommets), et les confins de l'Ida, chacun séparément ou tous ensemble, sont consacrés à la Mère des dieux * *. Sophocle pense que cinq garçons sont nés d'abord, qu'ils sont les premiers à avoir découvert et travaillé le fer et beaucoup d'autres choses nécessaires à l'existence, puis qu'ils ont eu cinq sœurs, et que leur nombre leur valut le nom de Dactyles. D'autres auteurs racontent d'autres mythes, accumulant les unes sur les autres les questions insurmontables. Ils ont des avis différents sur leur appellation et leur nombre (ils leur attribuent le nom de Celmis, de Damnaméneus, d'Héraclès ou d'Acmon). Les uns disent qu'ils sont originaires de l'Ida, les autres qu'ils sont venus s'établir là, mais tous affirment que le fer a été travaillé par eux dans l'Ida. Ils considèrent aussi qu'ils étaient des magiciens, qu'ils appartenaient à l'entourage de la Mère des dieux et qu'ils habitaient en Phrygie dans la région de l'Ida (donnant à la Troade le nom de Phrygie parce que les Phrygiens, qui étaient voisins, ont dominé la Troade, une fois que Troie fut prise). Ils supposent que les Courètes et les Corybantes sont des descendants des Dactyles de l'Ida : du moins, les premiers hommes nés en Crète étaient cent guerriers et auraient reçu le nom de Dactyles de l'Ida. Ils ont engendré neuf Courètes, et chacun d'eux a donné naissance à dix fils appelés les †Dactyles de l'Ida†.

5. <γ>οὖν : Radt ; οὖν : Lasserre.

X, 3, 23 : Προήχθημεν δὲ διὰ πλειόνων εἰπεῖν περὶ τούτων καίπερ ἥκιστα φιλομυθοῦντες, ὅτι τοῦ θεολογικοῦ γένους ἐφάπτεται τὰ πράγματα ταῦτα. Πᾶς δὲ ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, αἰνιττομένων τῶν παλαιῶν ἃς εἶχον ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ προστιθέντων ἀεὶ τοῖς λόγοις

Nous avons été conduits à parler abondamment de ces choses [plus que nous aurions voulu], bien que nous n'aimions pas beaucoup les mythes, parce que ces affaires-là touchent au genre théologique. Tout raisonnement sur les dieux consiste en l'examen d'opinions anciennes et de mythes, puisque les auteurs anciens ont exposé dans un langage énigmatique les

τὸν μῦθον. Ἅπαντα μὲν οὖν τὰ αἰνίγματα λύειν ἐπ᾽ ἀκριβὲς οὐ ῥᾴδιον, τοῦ δὲ πλήθους τῶν μυθευομένων ἐκτεθέντος εἰς τὸ μέσον, τῶν μὲν ὁμολογούντων ἀλλήλοις τῶν δ᾽ ἐναντιουμένων, εὐπορώτερον ἄν τις δύναιτο εἰκάζειν ἐξ αὐτῶν τἀληθές· οἷον τὰς ὀρειβασίας τῶν περὶ τὸ θεῖον σπουδαζόντων καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς εἰκότως μυθεύουσι κατὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν καθ᾽ ἣν καὶ οὐρανίους νομίζουσι τοὺς θεοὺς καὶ προνοητικοὺς τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν προσημασιῶν· τῇ μὲν οὖν ὀρειβασίᾳ τὸ μεταλλευτικὸν καὶ τὸ θηρευτικὸν καὶ τὸ ζητητικὸν τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων ἐφάνη συγγενές, τῶν δ᾽ ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ μαντικῆς τὸ ἀγυρτικὸν καὶ γοητεία ἐγγύς. Τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον <καὶ> μάλιστα τὸ περὶ τὰς Διονυσιακὰς τέχνας καὶ τὰς Ὀρφικάς. Ἀλλ᾽ ἀπόχρη περὶ αὐτῶν.

12. ἄν τις δύναιτο : Tyrwhitt ; ἂν τι δοῦναι : Marcianus gr. 640, a. 1321. 19. καὶ τὸ θηρευτικὸν καὶ τὸ ζητητικὸν : Radt ; καὶ τὸ θηρευτικὸν <καὶ> ζητητικὸν : Lasserre, Meineke. 23-24. Διονυσιακὰς τέχνας : Meineke, Lasserre ; τελετὰς : Jones, Radt.

idées qu'ils se faisaient de la nature. Et au sujet de ces affaires, ils ont chaque fois ajouté du mythe à leurs raisonnements. Il n'est donc pas facile de résoudre avec exactitude la totalité de ces énigmes, mais celui qui voudrait mettre sur la table la foule des mythes, tantôt concordants entre eux, tantôt contradictoires, celui-là pourra plus facilement conjecturer le vrai en les comparant. Ainsi les courses dans la montagne de ceux qui sont intéressés par le divin et des dieux eux-mêmes, ainsi que les transports divins, on les explique dans les récits en leur attribuant la même cause que celle qui fait qu'on appelle les dieux ouraniens et capables de prévoir et pronostiquer tout ce qui va advenir. Il est clair que ce qui concerne les métaux, la chasse et tout ce qui est utile à la vie est apparenté à l'oribasie tandis que les pratiques des ritualistes itinérants et des magiciens sont proches des transports divins, du culte et de la mantique. Il en va de même des pratiques des spécialistes, surtout ceux qui s'occupent des techniques dionysiaques et orphiques. Mais il suffit sur ces sujets.

BIBLIOGRAPHIE

ACOLAT Delphine, « Le stéréotype du montagnard dans l'empire romain : déterminisme naturel et prétextes historiques », in Cyril Courrier, Hélène Ménard (dirs.), *Miroir des autres, reflet de soi : stéréotypes politiques et société dans le monde romain*, Montpellier, Pulm, 2012, pp. 265-289.

AHBEL-RAPPE Sara, « Philosophy in the Roman Empire », in David S. Potter (éd.), *A Companion to the Roman Empire*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 534-540.

ALGRA Keimpe, « Stoics on Souls and Demons : Reconstructing Stoic Demonology », in Dorothea Frede, Burkhard Reis (éds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009, pp. 359-387.

AL-IDRĪSĪ Muḥammad ibn Muḥammad al-Sharīf, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (traduction de Reinhart Dozy et Michael J. Goeje, Leiden, Brill, 1866).

ALMAGOR Eran, « Strabo's *Barbarophonoi* (14.2.28 C 661-3) : A Note », *Scripta Classica Israelica* 19 (2000), pp. 133-138.

_____, « Who is a Barbarian ? The Barbarians in the Ethnological and Cultural Taxonomies of Strabo », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo's Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 42-55.

ALY Wolfgang, *De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus vaticanis Vat. Gr. 2306 et 2061 a servatae sunt*, Cité du Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 1956.

_____, *Strabonis geographica. Bd. 4, Strabon von Amaseia : Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*, Bonn, R. Habelt Verlag, 1957-1972.

ANASTOS Milton V., « Pletho, Strabo and Columbus », *Studies in Byzantine Intellectual History*, Londres, Variorum reprints, 1979, pp. XVII : 1-18.

ANDO Clifford, « *Orbis Terrarum* and *Orbis Romanus* », in Id., *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 2000, pp. 277-335.

_____, *The Matter of Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 2008.

ANDRÉ Jean-Marie, *Le siècle d'Auguste*, Paris, Payot, 1974.

ANGUISSOLA Ana, « Note on *Aphidruma* 1 : Statues and Their Function », *The Classical Quarterly* 56/2 (2006), pp. 641-643.

_____, « Note on *Aphidruma* 2 : Strabo on the Transfert of Cults », *The Classical Quarterly* 56/2 (2006), pp. 643-646.

ARNAUD Pascal, « Texte et carte de Marcus Agrippa », *Geographia antiqua* 16-17 (2007-2008), pp. 73-126.

_____, « The Edges of the Earth », in Alexander V. Podossinov (éd.), *The Periphery of the Classical World in Ancient Geography and Cartography*, Louvain – Paris – Walpole (MA), Peeters, 2014, pp. 31-57.

AUBERGER Janick, *s.v.* « Strabon », in Richard Goulet, Jean-Pierre Schneider, Walter Spoerri, *Dictionnaire des philosophes antiques* VI (2016), pp. 602-612.

AUJAC Germaine, *Strabon et la science de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

_____, « Introduction », in Germaine Aujac, François Lasserre (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[1] (livre I), Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. VII-XLVII.

_____, « Lexique grec des termes techniques », in Germaine Aujac, François Lasserre (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[2] (livre II), Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. 177-194.

_____, « Notice », in Germaine Aujac, François Lasserre (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[1] (livre I), Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. 3-57.

_____, « Sur une définition d'APETH », *Revue des études grecques* 82 (1969), pp. 390-403.

_____, « La sphéropée, ou la mécanique au service de la découverte du monde », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 23/2 (1970), pp. 93-107.

_____, « Strabon et la musique », in Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Pérouse, Università degli Studi, 1986, pp. 11-25.

_____, « Ératosthène, premier éditeur de textes scientifiques ? », *Pallas* 24 (1997), pp. 3-24.

_____, « Strabon et son temps », in Wolfgang Hübner (éd.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike Band 2, Geographie und verwandte Wissenschaften*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000, pp. 103-139.

_____, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie : sa mesure de la circonférence terrestre*, Paris, CTHS, 2001.

_____, « La science grecque revisitée aux entours de la révolution », in Didier Foucault, Pascal Payen (dirs.), *Les autorités : dynamiques et mutations d'une figure de référence à l'antiquité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 227-250.

_____, *Introduction aux savoirs antiques*, Paris, CTHS, 2010.

AZOULAY Vincent, « Repolitiser la cité grecque, trente ans après », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 69/3 (2014), pp. 689-719.

BALADIÉ Raoul, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

BALLABRIGA Alain, *Le soleil et le tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Édition de l'EHESS, 1986.

BARBU Daniel, « Idole, idolâtre, idolâtrie », in Corinne Bonnet, Amandine Declercq, Iwo Slobodzianek (dirs.), *Les représentations des dieux des autres*, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, 2011.

_____, *Naissance de l'idolâtrie*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2016.

_____, « Idolatry and the History of Religions », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 82/2 (2016), pp. 537-570.

BARDON Henry, *La littérature latine inconnue*, *II. L'Époque impériale*, Paris, Klincksieck, 1956.

BARNES Jonathan, « Roman Aristotle », in Jonathan Barnes, Miriam Griffin (éds.), *Philosophia togata II*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 1-69.

BAROIN Catherine, *Se souvenir à Rome : formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Paris, Belin, 2010.

BARRA Edoarda, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, 2007.

_____, « Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes », in Michel Cartry, Jean-Louis Durand, Renée Koch Piettre (éds.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 137-151.

BAUDOIN Jacques, *Grand livre des saints : culte et iconographie en Occident*, Nonette, Créer, 2006.

BAYET Jean, « Les origines de l'arcadisme romain », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 38 (1920), pp. 63-143.

BAYLE Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, La Haye, chez P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Swart, H. Scheurleer, J. van Duren, R. Alberts, C. le Vier, F. Boucquet, 1727.

BAZZANA André, TRAUTH Norbert, « L'île de Saltés (Huelva) : la ville islamique, centre d'une métallurgie de concentration au Moyen Âge », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 141/1 (1997), pp. 47-74.

BELAYCHE Nicole (dir.), *Rome, les Césars et la Ville*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001.

_____, « Ouverture. Rome : la ville et le pouvoir », in Ead. (dir), *Rome, les Césars et la Ville*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, pp. I-XII.

_____, « Introduction », in Nicole Belayche *et al.,* (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 17-19.

_____, « Épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », in John Scheid (dir.) *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, 2007, pp. 73-115.

_____, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », in Corinne Bonnet, Laurent Bricault (éds.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 17-40.

_____, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », *Revue de l'histoire des religions* 234/4 (2017), pp. 613-633.

BELAYCHE Nicole, MASSA Francesco, « Quelques balises introductives : lexique et historiographie », in Iid. (éds.), *Les « mystères » ? Questionner une catégorie*, *Mètis* N. S. 14 (2016), pp. 7-19.

BELAYCHE Nicole, RÜPKE Jörg, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain », *Revue de l'histoire des religions* 224/2 (2007), pp. 139-147.

DE BELLEFOREST François, *La Cosmographie Universelle de tout le monde*, Paris, chez Michel Sonnius et Nicolas Chesneau, 1575.

VAN BERCHEM Denis, « Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contributions à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », *Syria* 44/1-2 (1967), pp. 73-109.

BERMEJO BARRERA José Carlos, « La géopolitique de l'ivresse dans Strabon », *Dialogues d'histoire ancienne* 13 (1987), pp. 115-145.

BESNIER Bernard, « La conception stoïcienne de la nature », in Christophe Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999, pp. 119-131.

BESSE Jean-Marc, « Quelle géographie pour le prince chrétien ? Premières remarques sur Antonio Possevino », *Laboratoire italien. Politique et société* 8 (2008), pp. 123-143.

BETTINI Maurizio, « Mythes de mémoire. Entre Jean-Pierre Vernant et la culture romaine », *Asdiwal* 4 (2009), pp. 45-62.

BIRASCHI Anna Maria, « Dai "Prolegomena" all'Italia : premese teoriche e tradizione », in Gianfranco Maddoli (dir.), *Strabone e l'Italia antica (Incontri Perugini di storia della stroriografia antica e sul mondo antico II, Acquasparta, Palazzo Cesi, 25-27 maggio 1987),* Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 127-143.

_____, « Strabone e Omero. Aspetti della tradizione omerica nella descrizione del Peloponneso », in Ead. (a cura di), *Strabone e la Grecia*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1994, pp. 23-57.

_____, « Strabo and Homer : A Chapter in Cultural History », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo's Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 73-85.

BIRASCHI Anna Maria *et al.* (a cura di), *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978*, Pérouse, Università degli studi, 1981.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ José M., *Imagen y mito, estudios sobre religiones mediterraneas e ibericas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

BLOCH René, « Geography without Territory : Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context », in Jürgen Kalms (éd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Münster, LIT Verlag, 2000, pp. 38-54.

BOARDMAN John, *The Triumph of Dionysos : Convivial Processions, from Antiquity to the Present Day*, Oxford, Archaeopress, 2014.

BOCH Julie, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », *Tangence* 72 (2003), pp. 75-91.

_____, « Le merveilleux sans la fable : sur les conceptions esthétiques de Fontenelle », *Féeries* 7 (2010), pp. 123-135.

BONNECHERE Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1994.

BONNECHERE Pierre, GAGNÉ Renaud (éds.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations / Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*, Liège, Presses universitaire de Liège, 2013.

BONNET Corinne, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Louvain, Presses universitaires de Namur, 1988.

_____, « Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphridrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C. », *Mythos, Rivista di Storia delle Religioni* 9 (2015), pp. 71-86.

BONNET Corinne, BRICAULT Laurent, *Quand les dieux voyagent : cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Genève, Labor et Fides, 2016.

BONNET Corinne, JOURDAIN-ANNEQUIN Colette, PIRENNE-DELFORGE Vinciane (dirs.), *Le bestiaire d'Héraclès. IIIe rencontre héracléenne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1988.

BORGEAUD Philippe, *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, Institut suisse de Rome, 1979.

_____, « Le mythe dans l'histoire : esquisse romaine », *Studia Religiosa Helvetica* 1 (1995), pp. 97-109.

_____, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.

_____, « Manière grecque de nommer les dieux », *Colloquium Helveticum* 23 (1996), pp. 19-36.

_____, « La mémoire éclatée. À propos de quelques croyances relatives au mythe », in Pierre Gisel, Jean-Marc Tétaz (éds.), *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, pp. 201-221.

_____, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.

_____, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.

_____, « Variations grecques sur l'origine (mythique) du langage », in Olivier Pot (éd.), *Origines du langage : une encyclopédie poétique*, Paris, Seuil, 2007, pp. 73-100.

_____, « Religions de Grèce et de Rome : entre pensée de l'incertitude et respect des règles », in Spyros Theodorou (éd.), *Lexiques de l'incertain*, Marseille, Parenthèses, 2008, pp. 111-134.

_____, « Mythe et émotion. Quelques idées anciennes », in Ueli Dill, Christine Walde (éds.), *Antike Mythen : Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009, pp. 415-431.

_____, « Les mystères », in Laurent Bricault, Corinne Bonnet (éds.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 131-144.

_____, « Mythe et liberté : Réflexions d'un historien des religions », conférence donnée à la SHR-Ge le mardi 17 novembre 2015, disponible sur le site [http://www.shr-ge.ch/medias.php] (consulté le 15 novembre 2017).

_____, « La comparaison comme pratique des Anciens et outil des modernes », conférence inaugurale du séminaire interlaboratoires d'étude pratique des religions, Lille, 13 octobre 2016, disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://hal.univ-lille3.fr/hal-01383103/document] (consulté le 15 novembre 2017).

_____, « L'invention de la religion grecque », *Kernos* 30 (2017), pp. 9-35.

BORGEAUD Philippe, PETRELLA Sara, *Le singe de l'autre. Du sauvage américain à l'histoire comparée des religions*, Genève, Éditions des Cendres, 2016.

BOSWORTH Albert B., BAYNHAM Elizabeth J., *Alexander the Great in Fact and Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

BOUCHÉ-LECLERCQ Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols., Paris, E. Leroux, 1879-1882.

BOUCHET Florence, « Les Arts et les Lettres en Provence au temps du roi René », *Perspectives médiévales* 36 (2015), disponible en ligne : [http://peme.revues.org/7556] (consulté le 30 novembre 2017).

BOULAY Bérenger, « Histoire et narrativité. Autour des chapitres 9 et 23 de *La Poétique* d'Aristote », *Lalies* 26 (2006), [http://www.fabula.org/atelier.php?Histoire_et_narrativit%26eacute%3B._Autour_des_chapitres_9_et_23_de_La_Po%26eacute%3Btique_d%27Aristote] (consulté le 2 avril 2014).

BOULHOL Pascal, *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale VIe-XVe s.*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2008, pp. 119-129.

BOUTIN Renaud, « Quand Démosthène parle latin. Le rôle des orateurs grecs dans la définition cicéronienne de l'éloquence », in Florence Dupont, Emmanuelle Valette-Cagnac (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, pp. 135-174.

BOUVIER David, *Le sceptre et la lyre : L'*Iliade *ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002 (orig. 1997).

BOWDEN Hugh, *Classical Athens and the Delphic Oracle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

BOWERSOCK Glen W., *Augustus and the Greek World*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

BOWIE Ewen, « Libraries for the Caesars », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 237-260.

BREDEKAMP Horst, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes : le Léviathan, archétype de l'État moderne*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003 (trad. de l'allemand par Denis Modigliani).

BREMMER Jan N., « Atheism in Antiquity », in Michael Martin (éd.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 11-16.

_____, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014.

BRIANT Pierre, *Histoire de l'Empire perse : de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.

BRIQUEL Dominique, « Les Falisques et les Capénates : perspective historique », in Michel Aberson, Maria Cristina Biella, Massimiliano di Fazio, Manuela Wullschleger (éds.), *Entre archéologie et histoire : dialogues sur les divers peuples de l'Italie pré-romaine*, Berne, Peter Lang, 2014, pp. 51-64.

BRISSON Luc, *Platon et les mots*, Paris, F. Maspero, 1982.

_____, *Introduction à la philosophie du mythe. I, Sauver les mythes*, Paris, J. Vrin, 2005 (orig. 1996).

BROCHE Gaston-E., *Pythéas le Massaliote : découvreur de l'Extrême Occident et du Nord de l'Europe*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1936.

BRODERSEN Kai, « The Presentation of Geographical Knowledge for Travel and Transport in the Roman World », in Colin Adams, Ray Laurence (éds.), *Travel and Geography in the Roman Empire*, Londres – New York, Routledge, 2001, pp. 7-21.

BRULÉ Pierre, « Comment dire le divin ? », in Nicole Belayche *et al.,* (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 5-11.

BRUN Patrice, « La Carie et les Cariens vus depuis Athènes à l'époque classique », in Id. (éd.), *Scripta Anatolica. Hommages à Pierre Debord*, Paris, Éditions de Boccard, 2007, pp. 13-32.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les Gaulois*, Paris, Les Belles Lettres, 2008 (orig. 2005).

_____, *Les Celtes : histoire d'un mythe*, Paris, Belin, 2014.

BRUNAUX Jean-Louis *et al.*, « Ribemont-sur-Ancre (Somme). Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses », *Gallia* 56 (1999), pp. 177-283.

BRUNEAU Michel, « Hellénisme, *hellenismos* : nation sans territoire ou idéologie ? », *Géocarrefour* 77/4 (2002), pp. 319-328.

BUFFIÈRE Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

BULLIVANT Stephan, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

BUONACCIUOLI Alfonso, *La prima parte della Geografia di Strabone, di greco tradotta in volgare itialo da M. Alfonso Buonacciuoli*, Venise, chez Francesco Senese, 1562.

_____, *La seconda parte della Geografia di Strabone, di greco tradotta in volgare itialo da M. Alfonso Buonacciuoli Ferrare*, chez Francesco Senese, 1565.

BURKERT Walter, « Herodot über die Namen der Gröter : Polytheismus als historisches Problem », *Museum Helveticum* 42 (1985), pp. 121-132.

_____, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003 (trad. par Alain Philippe Segonds ; orig. *Ancient Mystery Cults*, Cambridge [MA] – Londres, Harvard University Press, 1987).

_____, *Homo necans : rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2005 (trad. par Hélène Feydy et Karola Machastchek ; orig. *Homo Necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1972).

BUXTON Richard, « Imaginary Greek Mountains », *Journal of Hellenic Studies* 112 (1992), pp. 1-15.

_____, *Imaginary Greece : The Context of Mythology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

CALAME Claude, « Introduction : évanescence du mythe et réalité des formes narratives », in Id. (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 7-14.

_____, « Mythe, récit épique et histoire : le récit hérodotéen de la fondation de Cyrène », Id. (éd.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, Labor et Fides, 1988, pp. 105-125.

_____, « Mythe et rite en Grèce. Des catégories indigènes ? », *Kernos* 4 (1991), pp. 179-204.

_____, « *Mûthos*, *lógos* et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque », *L'Homme* 147 (1998), pp. 127-149.

_____, « L'Odyssée entre fiction poétique et manuel d'instructions nautiques », *L'homme* 181 (2007), pp. 151-172.

_____, *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (orig. 1996).

_____, « Hérodote, précurseur du comparatisme en histoire des religions ? », in Francesca Prescendi, Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 263-274.

_____, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, Gallimard, 2015.

CAMPAGNOLO Matteo, « Entre Théodore de Bèze et Érasme de Rotterdam : Isaac Casaubon », in Irena Backus (dir.), *Théodore de Bèze (1519-1605) : Actes du colloque de Genève (septembre 2005)*, Genève, Droz, 2007, pp. 195-217.

CANFORA Luciano, *La véritable histoire de la bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Desjonquères, 1986 (trad.de l'italien par Jean-Paul Manganaro et Danielle Dubroca ; orig. *La biblioteca scomparsa*, Palerme, Sellerio, 1986).

CANTARELLA Eva, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, Paris, Albin Michel, 2000.

CASABONA Jean, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Paris, Université de Paris – Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1966.

CASAUBON Isaac, Στράβωνος Γεωγραφικῶν βίβλοι ιξ΄. *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII*, Genève, Eustathe Vignon, 1587.

_____, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*, Londres, Ex officina Nortoniana apud Joan. Billium, 1614.

_____, *Strabonis Rerum geographicarum libri XVII*, Paris, Typis Regiis, 1620.

CASEVITZ Michel, « *HELLENISMOS.* Formation et fonction des verbes en -ίζω et leurs dérivés », in Susanne Saïd (éd.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden – New York, Brill, 1991, pp. 9-16.

_____, « Sur *eschatia*, histoire du mot », in Aline Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de Boccard, 1995, pp. 19-30.

_____, « L'évolution de la citoyenneté en Grèce d'après le vocabulaire », in *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon (3-5 novembre 1999)*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2002, pp. 93-104.

CASTRO PÁEZ Encarnación, « La géographie de la barbarie dans le Livre III de Strabon : une approche à partir de la terminologie », in Marie-Claude CHARPENTIER (éd.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions. Actes du colloque (Besançon, 4-5 mai 2000)*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2004, pp. 243-254.

DE CAZANOVE, Olivier, « Les lieux de cultes italiques. Approches romaines, désignations indigènes », in André Vauchez, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 31-41.

_____, « Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes. Le printemps sacré italique », in Stéphane Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 253-276.

CHANTRAINE Pierre, *s.v.* « 2. θύω », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* II (1980), pp. 448-449.

CHARBIT Yves, « Migration et colonisation dans la pensée de Platon », *Revue européenne de migrations internationales* 17/3 (2001), pp. 199-210.

CHAVOT Pierre, *Le bestiaire des dieux*, Paris, Dervy, 2013.

CHUVIN Pierre, *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, Flammarion, 1999.

CLARKE Katherine, « In Search of the Author Strabo's *Geography* », *The Journal of Roman Studies* 87 (1997), pp. 92-110.

_____, *Between Geography and History : Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

_____, *Making Time for the Past : Local History and the Polis*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

_____, « D'une Méditerranée de pirates et de barbares à une Méditerranée cœur de civilisation : Strabon et la construction d'un concept unifié dans le cadre romain », *Pallas* 79 (2009), pp. 295-303.

_____, « Text and Image. Mapping the Roman World », in Fritz-Heiner Mutschler, Achim Mittag (éds.), *Conceiving the Empire China and Rome Compared*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 195-214.

_____, « Strabo's Mediterranean », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 47-59.

CLAVEL-LÉVÊQUE Monique, « Les Gaules et les Gaulois : pour une analyse du fonctionnement de la *Géographie* de Strabon », *Dialogue d'histoire ancienne* 1/1 (1974), pp. 75-93.

COLOMB Fernand, *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*, Paris Maurice Dreyfous, 1879 (trad. Eugène Muller).

COQUEUGNIOT Gaëlle, *Archives et bibliothèques dans le monde grec : édifices et organisation, Ve siècle avant notre ère - IIe siècle de notre ère*, Oxford, Archaeopress, 2013.

CORAY Adamantios, [Αδαμάντιος Κοραής], Στράβωνος Γεωγραφικῶν βιβλία ἑπτακαίδεκα, vol. 1, Paris, I. M. Eberartou, 1815.

CORAY Adamantios, GOSSELIN Pascal François Joseph, DE LA PORTE DU THEIL François Jean Gabriel, LETRONNE Antoine-Jean, *Géographie de Strabon*, 5 vols., Paris, Imprimerie nationale, 1805-1819.

CORDANO Federica, « Sulle fonti di Strabone per i *prolegomena* », *La Parola del Passato* LXI (2006), pp. 401-416.

CORDE Xavier, « "Scythes justes" et "Scythes féroces" : deux traditions relatives aux Scythes dans la *Géographie* de Strabon », *Dialogues d'histoire ancienne* 31/1 (2005), pp. 79-91.

COŞKUN Altay, « *Civitas Romana* and the Inclusion of Strangers in the Roman Republic : The Case of the Civil War », in Andreas Gestrich *et al.* (éds.), *Strangers and Poor People. Changing Patterns of Inclusion and Exclusion in Europe and the Mediterranean World from Classical Antiquity to the Present Day*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2009, pp. 135-164.

CRISCUOLO Ugo, « Proclus et le nom des dieux », in Nicole Belayche *et al.,* (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 57-68.

CRUZ ANDREOTTI Gonzalo, « Estrabón y la tradición geográfica », in Gonzalo Cruz Andreotti, Marco V. García Quintella, Javier Gómez Espelosín, *Geografía de Iberia de Estrabón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 44-66.

_____, « La naturaleza histórica de la *Geografía* de Estrabón », *Euphrosyne. Revista de filología clássica* 37 (2009), pp. 131-144.

CRUZ ANDREOTTI Gonzalo, GARCÍA QUINTELLA Marco V., GÓMEZ ESPELOSÍN Javier, *Geografía de Iberia de Estrabón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

CUSSET Christophe, « Science et poésie chez Ératosthène », in Christophe Cusset, Hélène Frangoulis (éds.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, Publications universitaires de Saint-Étienne, 2008, pp. 123-135.

DAHLQUIST Allan, *Megasthenes and Indian Religion : A study in Motives and Types*, Stockholm – Goeteborg, Almqvist and Wiksell, 1962.

DANA Dan, *s.v.* « Zalmoxis », in Richard Goulet, Jean-Pierre Schneider, Walter Spoerri, *Dictionnaire des philosophes antiques* VII (2018), pp. 317-322.

DANDROW Edward, « Ethnography and Identity in Strabo's Geography », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 113-124.

DAUGE Yves Albert, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, Latomus, 1981.

DELAVAUD-ROUX Marie-Hélène, *Les danses armées en Grèce antique*, Aix-en Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993.

DELCOURT Marie, *L'oracle de Delphes*, Paris, Payot, 1981 (orig. 1955).

DESANGES Jehan, « Le littoral africain du Bab el-Mandeb d'après les sources grecques et latine », *Annales d'Éthiopie* 11 (1978), pp. 83-101.

DETIENNE Marcel, *La notion de « Daïmôn » dans le pythagorisme ancien : de la pensée religieuse à la pensée philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

_____, « La cuisine de Pythagore », *Archives de sociologie des religions* 29 (1970), pp. 141-162.

_____, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

_____, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, 1986.

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

DEVAMBEZ Pierre, « Piliers hermaïques et stèles », *Revue archéologique* 1 (1968), pp. 139-154.

DILKE Oswald A. W, *Greek and Roman Maps*, Londres, Thames & Hudson, 1985.

DILLER Aubrey, « A geographical treatise by Pletho », *Isis* 27/3 (1937), pp. 441-451.

_____, *The Textual Tradition of Strabo's Geography*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1975.

DIX T. Keith, « "Beware of Promising your Library to Anyone". Assembling a Private Library at Rome », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 209-234.

DIX T. Keith, HOUSTON George W, « Public Libraries in the City of Rome from the Augustean Age to the Time of Diocletian », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 118/2 (2006), pp. 671-717.

DONIGER Wendy, *The Implied Spider : Politics and Theology in Myth*, New York, Columbia University Press, 1998.

DONOHUE Alice A., Xoana *and the Origins of Greek Sculpture*, Atlanta, Scholar Press, 1988.

DORIVAL Gilles, « Hellénisme et judaïsme », in André Laronde, Jean Leclant (éds.), *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques (actes du 17e colloque de Villa Kérylos, à Beaulieu-sur-Mer, les 20 et 21 octobre 2006)*, Paris, Éditions de Boccard, 2007, pp. 155-166.

DRONKE Peter, *Fabula : Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Cologne, Brill, 1985 (orig. 1974).

DUBOIS Marcel, *Examen de la* Géographie *de Strabon : étude critique de la méthode et des sources*, Paris, Armand Colin, 1891.

DUBUISSON Michel, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain », *L'antiquité classique* 70 (2001), pp. 1-16.

DUCŒUR Guillaume, « Histoire d'une catégorie antique : le Gymnosophiste indien dans la littérature d'expression grecque », in Sydney Hervé Aufrère, Frédéric Möri (dirs.), *Alexandrie la divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriations dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Bacconnière, 2016, pp. 463-504.

DUECK Daniela, *Strabo of Amasia : A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, Londres – New York, Routledge, 2000.

_____, « The Augustean Concept of "An Empire without Limits" », *Göttinger Beiträge zur Asienforschung* 2-3 (2003), pp. 211-227.

_____, « The Parallelogram and the Pinecone : Definition of Geographical Shapes in Greek and Roman Geography on the Evidence of Strabo », *Ancient Society* 35 (2005), pp. 19-57.

_____, « The Geographical Narrative of Strabo of Amasia », in Kurt A. Raaflaub, Richard J. A. Talbert (éds.), G*eography and Ethnography : Perceptions of the World Pre Modern Society*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 236-251.

_____, *Geography in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

_____, « Spincing up *Geography*. Strabo's Use of Tales and Anecdotes », in Ead. (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 219-231.

DUMÉZIL Georges, *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1943.

_____, « Quelques cas anciens de "liquidation des vieillards" : histoire et survivance », *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 3e année, tome IV (1950), pp. 447-454.

_____, *Mythe et Épopée, I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1993 (orig. 1968).

DUMONT Jean-Paul, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

DUNAND Françoise, *Isis : mère des dieux*, Paris, Éd. Errance, 2000.

DUPONT Florence, « L'altérité incluse. L'identité romaine dans sa relation à la Grèce », in Florence Dupont, Emmanuelle Valette-Cagnac (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, pp. 255-277.

_____, « Démystifier la mythologie ? », *Le français aujourd'hui* 167/4 (2009), pp. 45-51.

_____, *Rome, la ville sans origine*, Paris, Le Promeneur, 2011.

_____, « Entretiens », *Asdiwal* 8 (2013), pp. 19-33.

DUPONT Florence, VALETTE-CAGNAC Emmanuelle (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005.

DURAND Jean-Marie, «Le culte des bétyles en Syrie», in Jean-Marie Durand, Jean-Robert Kupper, *Miscellanea Babylonica*. *Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1985, pp. 79-84.

EKROTH Gunnel, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2002.

EL-ABBADI Mostafa, *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*, Paris, Unesco, 1992.

ENGELS Johannes, *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart, Franz Steiner, 1999.

_____, « Ἄνδρες ἔνδοξοι or "Men of High Reputation" », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo's Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 129-143.

_____, « Geography and History », in John Marincola (éd.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 541-552.

_____, « Strabo and Ancient Greek Universal Historiography », in Peter Liddel, Andrew Fear (éds.), *Historiae Mundi. Studies in Universal Historiography*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2010, pp. 71-86.

FABRE Paul, « Étude sur Pythéas le Massaliote et l'époque de ses travaux », *Les Études Classiques* 43/1 (1975), pp. 25-44.

FEDELI Paolo, « Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo antico », in Guglielmo Cavallo (a cura di), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Bari, Laterza, 1988, pp. 29-64.

FERRARY Jean-Louis, *Philhellénisme et impérialisme : aspects idéologiques de la conquête du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École française de Rome, 2014 (orig. 1988).

FINLEY Moses I., *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 1985.

DE FONTENELLE Bernard LE BOUYER, *Réponse à l'histoire des oracles*, Strasbourg, chez Jean Renauld Doulssecker, 1709.

_____, *De l'origine des fables*, Amsterdam, 1724 (éd. Jean-Raoul Carré, Paris, F. Alcan, 1932).

FONTENROSE Joseph, *The Delphic Oracle : Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1978.

FOULON Éric, « Polybe et l'histoire universelle », in *Histoire et historiographie dans l'Antiquité (Actes du XIe colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 13 & 14 octobre 2000)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2001, pp. 45-82.

FRONTISI Françoise, « Les limites de l'anthropomorphisme : Hermès et Dionysos », in Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant (éds.), *Corps des dieux*, Paris, Folio, 2003 (orig. 1986).

GABBA Emilio, « Political and Cultural Aspects of the Classicistic Revival in the Augustean Age », *Classical Antiquity* 1 (1982), pp. 43-65.

GAIFMAN Milette, « The Aniconic Image of the Roman Near East », in Ted Keazer, *The Variety of Local Religious Life in the Near East*, Leiden, Brill, 2008, pp. 37-72.

_____, « Aniconism and the Notion of the "Primitive" in Greek Antiquity », in Mylonopoulos Joannis, *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden – Boston, Brill, 2010, pp. 63-86.

_____, « Pausanias and Modern Perceptions of Primordial Greeks », *Classical Receptions Journal* 2 (2010), pp. 254-286.

_____, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

GALVÃO Duarte, *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques*, éd. Miguel Lopez Ferreira, Lisbonne, Oficina Ferreiriana, 1727.

GARAMBOIS-VASQUEZ Florence, « De la source à l'objet : le planétaire d'Archimède », *Eruditio Antiqua* 2 (2010), pp. 47-60.

GARCÍA QUINTELA Marco V., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, vol. III, Madrid, Ediciones Akal, 1999.

_____, « El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug : aspectos del dossier ibérico », *Arys* 5 (2002), pp. 153-202.

_____, *Santuarios de la Galicia Celtica : arqueologia del paisaje y religiones comparadas en la edad de hierro*, Castellano, Abada, 2008.

_____, « Una dialéctica de la distancia : Estrabón sobre Iberia y la oikumene », in Fernando Prados Martínez, Iván García Jiménez, Gwladys Bernard (éds.), *Confines. El extremo del*

mundo durante la Antigüedad, Universidad de Alicante, Servicio de Publicaciones, 2010, pp. 49-72.

GAUTIER DALCHÉ Patrick, « Strabo's Reception in the West (Fiteenth-Sixteenth Centuries) », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 367-383.

GENTILI Bruno, « Eracle "omicida giustissimo". Pisandro, Stesicoro e Pindaro », in Bruno Gentili, Giuseppe Paioni (a cura di), *Il mito greco : atti del convegno (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Rome, Ed. dell'Atteneo e Bizzarri, 1977, pp. 299-305.

GEORGOUDI Stella, « Les porte-parole des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs », in Ileana Chirasi Colombo, Tullio Seppili (éds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito storia tradizione*, Pise – Rome, Istituti editoriali e polugrafici internazionali, 1998, pp. 315-365.

_____, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *Archiv der Religionsgeschichte* I (1999), pp. 61-82.

_____, « Des sons, des signes et des paroles. La divination à l'œuvre dans l'oracle de Dodone », in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (éds.), *La raison des signes. Présages, rites et destins dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 55-90.

_____, « Le sacrifice humain dans tous ses états », *Kernos* 28 (2015), pp. 255-273.

GEORGOUDI Stella, KOCH PIETTRE Renée, SCHMIDT Francis (dirs.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005.

GILLAM Robyn, JACOBSON Jeffrey, *The Egyptian Oracle Project : Ancient Ceremony in Augmented Reality*, Londres, Bloomsburry, 2015.

GINZBURG Carlo, *Rapports de force : histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard, 2003 (traduit de l'italien par Jean-Pierre Bardos ; orig. *Rapporti di forza : storia, retorica, prova*, Milan, Feltrinelli, 2000).

GLACKEN Clarence J., *Traces on the Rhodian Shore : Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1990 (orig. 1967).

GOMES Marco Varela, « Nés à l'extrême sud-ouest de l'Europe : les menhirs de l'Algarve et l'avènement de l'idéologie mégalithique », in Emmanuel Anati, Jean-Pierre Mohen (dirs.), *Les expressions intellectuelles et spirituelles des peuples sans écriture*, Paris, 2007, pp. 147-157.

GÓMEZ ESPELOSÍN Javier, « Estrabón y su obra », in Gonzalo Cruz Andreotti, Marco V. García Quintella, Javier Gómez Espelosín, *Geografía de Iberia de Estrabón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 15-66.

GOMPERTZ Stéphane, « Voir l'Égypte hier et aujourd'hui », in Jean Yoyotte, Pascal Charvet, Stéphane Gompertz, *Le voyage en Égypte : un regard romain*, Paris, Nil Édition, 1997, pp. 295-302.

GONZÁLEZ PONCE Francisco J., « Estrabón y su manejo de la periplografia griega », in Francisco J. González Ponce, F. Javier Gómez Espelosín, Antonio L. Chávez Reino (éds.), *La letra y la carta. Descripción verbal y representación gráfica en los diseños terrestres grecolatinos*, Séville, Editorial Universidad de Sevilla – Servicio de publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2016, pp. 139-165.

GOTTSCHALK Hans B., « Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs », *Hermes* 100 (1972), pp. 314-342.

GOUDINEAU Christian, « Les Gaulois ont-ils représenté leurs dieux ? Le problème de la statuaire protohistorique », in Id., *Regard sur la Gaule*, Paris, Actes Sud, 2007, pp. 187-198 (orig. Paris, Errance, 1998, pp. 117-124).

_____, « Panorama : "les Gaulois n'étaient pas des barbares" », in Id., *Regard sur la Gaule*, Paris, Actes Sud, 2007, pp. 65-82 (orig. « Les Gaulois n'étaient pas des barbares », *L'Histoire* 176 [avril 1994], pp. 32-45).

GOUKOWSKY Paul, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J. C.)*, Nancy, Université de Nancy II, 1978.

GOURINAT Jean-Baptiste, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 127/2 (2002), pp. 213-227.

_____, « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire », in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.) et Jean-Baptiste Gourinat (éd.), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 13-28.

_____, *Le stoïcisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

_____, « Le monde », in Jonathan Barnes, Jean-Baptiste Gourinat (dirs.), *Lire les stoïciens*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, pp. 63-77.

GRAF Fritz, « Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual », in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, Ed. dell' Ateneo, 1980, pp. 209-221.

_____, *Greek Mythology : An Introduction*, Baltimore – Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993 (traduit par Thomas Marier ; orig. *Griechische Mythologie : eine Einführung*, Munich – Zurich, Artemis, 1985).

_____, « Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne », in Fritz Graf (dir.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart, Teubner, 1993, pp. 25-43.

_____, *s.v.* « Interpretatio », *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* V (1998), cols. 1038-1043.

_____, « La genèse de la notion de mythe », in Juan Antonion Lopez Ferez, *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002, pp. 1-15, [http://www.maicar.com/GML/020Contributors/FGGenese.html] (consulté le 9 décembre 2015).

_____, « What Is Ancient Mediterranean Religion ? », in Sarah Iles Johnston (éd.), *Ancient Religions*, Cambridge (MA) – Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 3-16.

_____,« Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks », in Francesca Prescendi, Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 91-103.

GRAFTON Anthony, *Defenders of the Text : The Traditions of Scholarship in the Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991.

_____, *Commerce with the Classics : Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.

_____, *« I have always loved the holy tongue » : Isaac Casaubon, the Jews and an Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge (MA), The Belknap Press, 2011.

GRANDAZZI Alexandre, « Penser les origines de Rome », *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 2 (2007), pp. 21-70.

_____, *Alba Longa, histoire d'une légende : recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2008.

GRAS Michel, « Cité grecque et lapidation », in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique (table ronde organisée par le CNRS, 9-11 novembre 1982)*, Rome, École française de Rome, 1984, pp. 75-89.

GRATSIANSKAYA Lubov I., « The Northern Black Sea Region in the *Geography* of Strabo », in Alexander V. Podossinov (éd.), *The Periphery of the Classical World in Ancient Geography and Cartography*, Louvain – Paris – Walpole (MA), Peeters, 2014, pp. 123-132.

GRIMAL Pierre, *Le siècle d'Auguste*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 (orig. 1955).

GROTTANELLI Christiano, « Ideologie del sacrificio umano », in Stéphane Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 277-292.

GRUEN Erich S., « Cultural Fictions and Cultural Identiy », *Transactions of the American Philological Association* 123 (1993), pp. 1-14.

_____, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2011.

GUASTINI Daniele, « Voir l'invisible. Le problème de l'*eikon* de la philosophie grecque à la théologie chrétienne », *Images Re-vues* 8 (2011), numéro disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://imagesrevues.revues.org/703] (consulté le 21 août 2017).

HADOT Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984.

HALL Edith, *Inventing the Barbarian : Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (orig. 1989).

HARLEY J. B., WOODWARD David (éds.), *The History of Cartography*, vol. 1, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1987.

HARTOG François, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

_____, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 38/6, 1983, pp. 1256-1263.

_____, « Rome et la Grèce, les choix de Denys d'Hallicarnasse », in Susanne Saïd (éd.), HELLENISMOS. *Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden – New York, Brill, 1991, pp. 149-169.

_____, *Mémoire d'Ulysse : récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996.

_____, *L'histoire d'Homère à Augustin : préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1999.

_____, *Évidence de l'histoire*, Paris, Seuil, 2005.

_____, « Polybius and the First Universal History », in Peter Liddel, Andrew Fear (éds.), *Historiae Mundi. Studies in Universal Historiography*, Londres, Gerald Duckworth, 2010, pp. 30-40.

_____, « Aristote et l'histoire : une fois encore », *Critique* 769-770 (2011), pp. 540-552.

HASENMÜLLER Joseph, *De Strabonis Geographi Vita* de Joseph Hasenmüller, Bonn, 1863.

HATZIMICHALI Myrto, « Ashes to Ashes ? The Library of Alexandria after 48 BC », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 167-182.

_____, « Strabo's Philosophy and Stoicism », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 9-21.

HAVELOCK Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge (MA) – Londres, Harvard University Press, 1982.

HENNY Sundar, « Caught in the Crossfire of Early Modern Controversy : Strabo on Moses and His Corrupt Successors », *Intellectual History Review* 28/1 (2018), pp. 35-59.

HENRICHS Albert, « Greek Maenadism from Olympias to Messalina », *Harvard Studies in Classical Philology* 82 (1978), pp. 121-160.

HEYNE Christian Gottlob, *De causis fabularum seu mythorum veterum physicis* (1764), in *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata*, t. I, Göttingen, 1785, pp. 184-206.

HIDBER Thomas, « Impacts of Writing in Rome : Greek Authors and their Roman Environment in the First Century BCE », in Thomas A. Schmitz, Nicolas Wiater (éds.), *The Struggle for Identity*, Stuttgart, Franz Steiner, 2011, pp. 115-123.

HINTZEN Beate, « Latin, Attic, and Other Greek Dialects : Criteria of ἑλληνισμός in Grammatical Treatises of the First Century BCE », in Thomas A. Schmitz, Nicolas Wiater (éds.), *The Struggle for Identity*, Stuttgart, Franz Steiner, 2011, pp. 125-141.

HONIGMAN Sylvie, *The Septuagint and Homeric Scolarship in Alexandria*, Londres – New York, Routledge, 2003.

HONIGMANN Ernst, *s.v.* « Strabon », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IV A, 1 (1931), cols. 76-155.

HORDEN Peregrine, PURCELL Nicholas, *The Corrupting Sea : A Study of Mediterranean History*, Oxford, Blackwell, 2000.

HORST ROSEMAN Christina, « Reflections of Philosophy : Strabo and Geographical Sources », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo's Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 27-41.

HORSTER Marietta, « Religious Landscape and Sacred Ground : Relationships between Space and Cult in the Greek World », *Revue de l'histoire des religions* 227/4 (2010), pp. 435-458.

HUGHES Dennis D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres – New York, Routledge, 1991.

IRBY Georgia L., « Mapping the World : Greek Initiatives from Homer to Eratosthenes », in Richard J. A. Talbert (éd.), *Ancient Perspectives : Maps and their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece and Rome*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 2012, pp. 81-107.

ISLES JOHNSTON Sarah, « Defining the Dreadful : Remarks on the Greek Child Killing Demon », in Marvin W. Meyer, Paul Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden – New York, Brill, 1995, pp. 361-387.

_____, « Mysteries », in Ead. (éd.), *Ancient Religions*, Cambridge (MA) – Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 98-111.

JACCOTTET Anne-Françoise, « Un dieu, plusieurs mystères », in Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi éds., *Religions orientales - culti misterici : neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove ; im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde grèco-romain"*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, pp. 219-230.

JACOB Christian, « Cartographie et rectification. Essai de lecture des *prolégomènes* de la *Géographie* de Strabon », in Gianfranco Maddoli (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, II, Pérouse, Università degli Studi, 1986, pp. 27-64.

_____, « La bibliothèque, la carte et le traité », in Gilbert Argoud, Jean-Yves Guillaumin (éds.), *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1988, pp. 19-37.

_____, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1991.

_____, *L'empire des cartes : approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.

_____, « Lire pour écrire : navigations alexandrines », in Marc Baratin, Christian Jacob (éds.), *La mémoire des livres en Occident*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 47-83.

_____, « Les voyageurs et la musique des autres en Grèce ancienne. Notes liminaires », *Musica e storia* 9/2 (2001), pp. 419-434.

_____, « "La table et le cercle" : Sociabilités savantes sous l'Empire romain », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60e année, 3 (mai-juin 2005), pp. 507-530.

_____, « Fragments of a History of Ancient Libraries », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 57-81.

JAILLARD Dominique, « Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité », *Kernos* 20 (2007), pp. 131-157.

_____, « Plutarque et la divination : la piété d'un prêtre philosophe », *Revue de l'histoire des religions* 224/2 (2007), pp. 149-169.

_____, compte rendu « Saskia Peels. *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden, Brill, 2015 », *Asdiwal* 11 (2017), pp. 230-234.

DE JAUCOURT Louis, s.v. « Fable », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. VI (1756), pp. 342-344.

JEANMAIRE Henri, « Appendice. La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (*l. X*) », in Id., *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939, pp. 593-616.

_____, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.

JOHNSON Paul Christopher, « Automatisme : mécaniques religieuses en France et au Brésil », *Asdiwal* 11 (2016), pp. 71-103.

JOHNSON William A., *Readers and Reading Culture in the High Roman Empire : A Study of Elite Communities*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2010.

JOLIVET Jean-Christophe, « Fiction, merveilleux et allégorie : Homère, Strabon, Virgile », in Christophe Bréchet Anne Videau, Ruth Webb (dirs.), *Théorie et pratique de la fiction à l'époque impériale*, Paris, Picard, 2013, pp. 81-97.

DE JONG Albert, *Traditions of the Magi : Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden – New York – Cologne, Brill, 1997.

JORDI PIÀ Comella, *Une piété de la raison : philosophie et religion dans le stoïcisme impérial : des « Lettres à Lucilius » de Sénèque aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Turnhout, Brepols, 2014.

JOST Madeleine, « Les sacrifices humains ont-ils existé ? », *L'Histoire* 191 (1995), pp. 12-14.

JOUGUET Pierre, LEFEBVRE Gustave, « Papyrus de Magdôla », *Bulletin de correspondance hellénique* 26 (1902), pp. 95-128.

JOURDAIN-ANNEQUIN Colette, « Héraclès en Occident. Mythe et histoire », *Dialogues d'histoire ancienne* 8 (1982), pp. 227-282.

_____, *Héraclès aux portes du soir : mythe et histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

JOURDAN Fabienne, « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions* 223/3 (2006), pp. 265-282.

JULLIAN Camille, *s. v.* « Feriae latinae », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* II, 2 (1896), pp. 1066-1073.

KAENEL Gilbert, « Gaulois et sacrifices humains : des textes antiques aux observations archéologiques », in Agnès A. Nagy, Francesca Prescendi (dirs.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 109-116.

KAHLES William R., *Strabo and Homer : The Homeric Citations in the* Geography *of Strabo*, Ann Arbor (Michigan) – Londres, University Microfilms International, 1980.

KIM Lawrence, « The Portrait of Homer in Strabo's *Geography* », *Classical Philology* 102/4 (October 2007), pp. 363-388.

_____, *Homer between History and Fiction in Imperial Literature*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2010.

KIMMEL Flore, « Cultes d'Homère, aspects idéologiques », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque* 10 (2006), pp. 171-186.

KNIGHT Virginia, *The Renewal of Epic : Responses to Homer in the Argonautica of Apollonius*, Leiden – New York, Brill, 1995.

KOCH PIETTRE Renée, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne » in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (dirs.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 77-100.

_____, « Fernand Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée* : une histoire à suivre », *Yod* 18 (2013), pp. 117-131.

_____, « Génies de brousse et Corybantes ou comment introduire la diachronie dans la comparaison », in *Comparer les systèmes de pensée. Hommage à la mémoire de Michel Cartry,* Paris, École Pratique des Hautes Études, 2016, pp. 39-56.

KOELSCH William A., « Squinting Back at Strabo », *Geographical Review* 94/4 (2004), pp. 502-518.

KÖNIG Jason, « Strabo's Mountains », in Jeremy McInerney, Bob Corthals, *Valuing Landscape in Classical Antiquity : Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden, Brill, 2016, pp. 46-69.

KOWALSKI Jean-Marie, *Navigation et géographie dans l'antiquité gréco-romaine. La terre vue de la mer*, Paris, Picard, 2012.

KRAMER Bärbel, « La Península Ibérica en la *Geografía* de Artemidore de Éfeso », in Gonzalo Cruz Andreotti, Patrick Le Roux, Pierre Moret (éds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época republicana*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 97-114.

KUHLMANN Klaus P., BRASHEAR William, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, Mayence, P. von Zabern, 1988.

DE LACGER Louis, « Saint Vincent de Saragosse », *Revue d'histoire de l'Église de France* 13/60 (1927), pp. 307-358.

LAFFRANQUE Marie, « La vue et l'ouïe. (Expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 153 (1963), pp. 75-82.

_____, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

LAFITAU Joseph-François, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 tomes, Paris, Saugrain et Charles Estienne Hocherau, 1724.

LAMBOT Bernard, MÉNIEL Patrice, « Le centre communautaire et cultuel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional », in Stéphane Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 7-139.

LASSERRE François, « Étude sur les extraits médiévaux de Strabon [Suivie d'un traité inédit de Michel Psellus] », *L'Antiquité classique* 28/1 (1959), pp. 32-79.

_____, « Notice », in Id. (éd.), *Strabon. Géographie*, tome II (livres III-IV), Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 3-20.

_____, « Introduction », in Germaine Aujac, François Lasserre (éds.), *Strabon. Géographie*, tome I[1] (livre I), Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. XLVIII-XCVI.

_____, « Lexique des noms des lieux », in Id. (éd.), *Strabon. Géographie*, tome VIII (livre XI), Paris, Les Belles Lettres, 1975, pp. 145-179.

_____, « Strabon devant l'Empire romain », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 30/1 (1982), pp. 867-896.

LAUDENBACH Benoît, « Notice », in Id. (éd.), *Strabon. Géographie*, tome XIV (livre XVII, 1ère partie), Paris, Les Belles Lettres, 2015, pp. IX-CX.

LAURENT Jérôme, « Strabon et la philosophie stoïcienne », *Archives de Philosophie* 71/1 (2008), pp. 117-127.

LEHMANN Yves, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997.

LEHMANN-HAUPT Carl Friedrich, *s.v.* « Stadion », Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft III, A, 2 (1929), cols. 1931-1963.

LEITE DE VASCONCELLOS José, *Religiões da Lusitania na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. II, Lisbonne, Imprensa nacional, 1905.

LENFANT Dominique, *Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide*, Paris, Armand Colin, 2011.

LE ROUX Patrick, *La péninsule ibérique aux époques romaines : fin du IIIe siècle av. n.è. – début du VIe siècle de n.è.*, Paris, Armand Colin, 2010.

LEROY Pierre-Olivier, « Remarques sur l'épitomé E (Vat. gr. 482) et le manuscrit F (Vat. gr. 1329) de la *Géographie* de Strabon, et sur leur place dans le stemma codicum », [https://www.academia.edu/2350725/Deux_manuscrits_vaticans_de_Strabon_et_leur_place_dans_le_stemma_codicum] (consulté le 4 février 2017).

LESTRINGANT Frank, *André Thevet, cosmographe des derniers valois*, Genève, Droz, 1991.

_____, « Münster (Sebastian », in Colette Nativel (éd.), *Centuriae Latinae : cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Genève, Droz, 1997, pp. 571-574.

_____, « La pyrolâtrie des peuples de l'Amérique, selon Lafitau », in Mélanie Lozat, Sara Petrella, *La plume et le calumet. Lafitau et les « sauvages ameriquains* », Paris, Garnier, à paraître (2018).

LÉVY Carlos, « Nature et règles de vie dans le stoïcisme et le pyrrhonisme », in Christophe Cusset (éd.), *La nature et ses représentations dans l'Antiquité*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999, pp. 133-144.

LHÔTE Éric, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Droz, 2006.

VON LIEVEN Alexandra, « Das Orakelwesen im Alten Ägypten », *Mythos, Rivista di Storia delle Religioni* 10 (2016), pp. 17-30.

LIGHTFOOT Jane L., « Man of Many Voices and of much Knowledge ; or, in Search of Strabo's Homer », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 251-262.

LINCOLN Bruce, *Theorizing Myth : Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago – Londres, The University of Chicago press, 1999.

LINDSAY Hugh, « Amasya and Strabo's patria in Pontus », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo's Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 180-199.

LINFORTH Ivan M., « The Corybantic Rites in Plato », *University of California Publications in Classical Philology* 13/5 (1946), pp. 121-172.

LINK Stefan, « *Ut optimo iure optimaque lege ciues Romani sint*. Bürgerrecht, Liturgie- und Steuerfreiheit im Übergang von der Republik zum Prinzipat », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 112 (1995), pp. 370-384.

LONG Jeffery D., *Historical Dictionary of Hinduism*, Lanham, The Scarecrow Press, 2011.

LORAUX Nicole, *La cite divisée : l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivages, 1997.

LOUPIAC Annic, *Virgile, Auguste et Apollon*, Paris, L'Harmattan, 1999.

LOWE Benedict J., « Strabo and Iberia », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 69-78.

LOZAT Mélanie, « Strabon et l'Ibérie : réflexions sur l'identité barbare dans la Géographie », in Daniel Barbu *et al.*, *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, Infolio, 2014, pp. 149-166.

_____, « Les Courètes : de Strabon à Lafitau », in Mélanie Lozat, Sara Petrella, *La plume et le calumet : Lafitau et les « sauvages ameriquains »*, Paris, Garnier, à paraître.

MACRIS Constantinos, « Pythagoras », in Graham Oppy, N. N. Trakakis (éds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, vol. I, Londres, Acumen Publishing, 2009, pp. 23-29.

MADDOLI Gianfranco, « Le isole in Strabone », in Carmine Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico* I, Pise, Edizioni della normale, 2009, pp. 125-132.

MADSEN Jesper Majbom, « Looking from the Outside. Strabo's Attitude towards the Roman People », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 35-44.

MALINOWSKI Gościwit, « Strabo the Historian », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 337-352.

MALKIN Irad, « What Is an *Aphidruma* ? », *Classical Antiquity* 10/1 (1991), pp. 77-96.

_____, *The Returns of Odysseus : Colonization and Ethnicity*, Berkeley, University of California Press, 1998.

_____, « Introduction », in Id. (éd.), *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*, Londres – New York, Routledge, 2005, pp. 1-8.

MARCO SIMÓN Francisco, « *Eschatoi andrôn* : la idealización de Celtas e Hiperbóreos en la fuentes griegas », *Dialogues d'histoire ancienne* 26/2 (2002), pp. 121-147.

_____, « Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula », *e-Keltoi : Journal of Interdisciplinary Celtic Studies* 6 (2005), pp. 287-345.

_____, « Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View », in John Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, 2007, pp. 149-188.

MARCOTTE Didier (éd.), *Géographes grecs*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

_____, « De l'Ibérie à la Celtique : géographie et chorographie du monde occidental avant Polybe », in Gonzalo Cruz Andreotti, Patrick Le Roux, Pierre Moret (éds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época republicana*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 31-38.

MASSA Francesco, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, Franz Steiner, 2014.

_____, « La notion de "mystères" au IIe siècle de notre ère : regards païens et *christian turn* », *Mètis*, N. S. 14 (2016), pp. 109-132.

MATTHEY Philippe, « Les pommes d'amour des Hespérides (1). Le jardin aux portes du soir », in Daniel Barbu *et al.*, *Mondes clos. Cultures et jardins*, Gollion, Infolio, 2013, pp. 139-164.

_____, « Étudier les mythes en contexte francophone. À propos de quatre ouvrages récents », *Kernos* 29 (2016), pp. 391-403.

MAYHEW Robert J., « Geography's Genealogies », in John A. Agnew, David N. Livingstone (éds.), *The Sage Handbook of Geographical Knowledge*, Los Angeles – Londres – New Dehli – Washington DC, Sage, 2011, pp. 21-38.

MCCUTCHEON Russell T., « Myth », in Willi Braun, Russell T. McCutcheon (éds.), *Guide to the Study of Religion*, New York, Cassell, 2000, pp. 190-208.

MCLEAN Matthew, *The Cosmographia of Sebastian Münster : Describing the World in the Reformation*, Aldershort – Burlington, Ashgate, 2007.

MEEKS, Dimitri, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant (dirs.) *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 229-257.

MEHL Véronique, BODIOU Lydie, *L'antiquité écarlate : le sang des Anciens*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

MEHL Véronique, BRULÉ Pierre (éds.), *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

METTE Hans Joachim, *Sphairopoiia : Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, Munich, Beck, 1936.

_____, *Pytheas von Massalia*, Berlin, Walter de Gruyter, 1952.

MEYER Paul, « Quaestiones Strabonianae », *Leipziger Studien zur classischen Philologie* 2 (1879), pp. 49-72.

MICHEL Patrick M., *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

MIHAI Adrian, « Le *Descensus ad inferos* du néoplatonicien Damascius à Hiéropolis », *Cahiers des études anciennes* 53 (2016), pp. 65-81.

MINEO Bernard, « L'*Ab Vrbe Condita* : quel instrument politique ? », *Cahiers des études anciennes* 42 (2010), pp. 385-408.

MINNS Ellis Hovell, *Scythians and Greeks : A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus*, New York, Biblo and Tannen, 1965 (orig. 1913).

MOMIGLIANO Arnaldo, « Sea-Power in Greek Thought », *The Classical Review* 58/1 (1944), pp. 1-7.

_____, « An Interim Report on the Origins of Rome », *The Journal of Roman Studies* 52/1-2 (1963), pp. 95-121.

_____, « Les historiens de l'Antiquité classique et la tradition », in Id., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 71-90 (traduit de l'anglais et de l'italien par Alain Tachet, Evelyne Cohen, Louis évrard, Antoine Malamoud).

_____, « L'histoire ancienne et l'antiquitaire », in Id., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 276-281 (traduit de l'anglais et de l'italien par Alain Tachet, Evelyne Cohen, Louis Évrard, Antoine Malamoud).

_____, « L'historiographie grecque », in Id., *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 15-52 (traduit de l'anglais et de l'italien par Alain Tachet, Evelyne Cohen, Louis Évrard, Antoine Malamoud).

_____, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown, Wesleyan University Press, 1987.

_____, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, Paris, Gallimard, 1991 (1e éd. française 1979 ; traduit de l'anglais par Marie-Claude Roussel ; orig. *Alien Wisdom : The limits of Hellenization*, Cambridge – Londres, Cambridge University Press, 1975).

DE MONTFAUCON Bernard, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, tome I (1e et 2e parties), Paris, Florentin Delaulne, Hilaire Foucault, Michel Clousier, Jean-Geoffroy Nyon, Étienne Ganeau, Nicolas Gosselon et Pierre-François Giffart, 1719.

_____, *Supplément à l'antiquité expliquée et représentée en figures*, tome I, Paris, 1724.

MORAUX Paul, *Der Aristotelismus bei den Griechen : von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1973.

_____, *s.v.* « Xenarchos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IX A, 2 (1983), cols. 1422-1435.

MORET Pierre, « La formation d'une toponymie et d'une ethnonymie grecques de l'Ibérie : étapes et acteurs », in Gonzalo Cruz Andreotti, Patrick Le Roux, Pierre Moret (éds.), *La*

invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época republicana, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 39-76.

_____, « La figure de l'Ibérie d'après le papyrus d'Artémidore : entre tradition hellénistique et mise en place d'un schéma romain », in Claudio Gallazzi, Bärbel Kramer, Salvatore Settis (dirs.), *Intorno al Papiro di Artemidoro II. Geografia e Cartografia. Atti del Convegno internazionale del 27 novembre 2009 presso la Società Geografica Italiana*, Rome – Milan, LED Edizioni universitarie di lettere economia diritto, 201, pp. 33-84.

_____, « La Gaule de Strabon peut-elle être cartographiée ? », in Emmanuelle Boube, Alain Bouet, Fabien Colléoni (éds.), *De Rome à Lugdunum des Convènes. Hommages à Robert Sablayrolles*, Bordeaux, Ausonius, 2014, pp. 273-282.

_____, « Strabo. From Maps to Words », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 178-191.

MORLET Sébastien, *Les chrétiens et la culture : conversion d'un concept (Ier - VIe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

MOSSÉ Claude, *Les Grecs inventent la politique*, Bruxelles, Complexe, 2005.

_____, *Alexandre : la destinée d'un mythe*, Paris, Payot et Rivages, 2012.

MOTTE André, PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés », *Kernos* 5 (1992), pp. 119-140.

MUCKENSTURM-POULLE Claire, « La sauvagerie dans l'Inde de Strabon : l'œil du géographe », in *Les espaces du sauvage dans le monde antique : approches et définitions*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2004, pp. 237-242.

_____, « Quelques mythes grecs sur les Indiens d'Hérodote à Strabon », *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 3 (2010), pp. 57-71.

MÜLLER Friedrich-Max, *Nouvelles leçons sur la science du langage : cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1863*, tome 2, Paris, A. Durand et P. Lauriel, 1868 (trad. de l'anglais par Georges Harris et Georges Perrot).

MÜLLER Karl & DÜBNER Jean-Frédéric, *Strabonis Geographica. Graece cum versione [Xylandri] reficta*, Paris, 1853-1858.

MUÑIZ GRIJALVO Elena, « "Greek religion" in Strabo », *Athenaeum* 102/2 (2014), pp. 429-443.

MÜNSTER Sebastian, *Cosmographia. Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Munsterum*, Bâle, Heinrich Petri, 1544.

MYLONOPOULOS Joannis, « Divine Images *versus* Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies », in Id., *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden – Boston, Brill, 2010, pp. 1-19.

NADEAU Robin, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

NAGY Agnès A., *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Turnhout, Brepols, 2009.

NAGY Agnès A., PRESCENDI Francesca (dirs.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013.

_____, « Introduction », in Agnès A. Nagy, Francesca Prescendi (dirs.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 5-18.

NEF Annliese, « Al-Idrīsī : un complément d'enquête biographique », in Henri Bresc, Emmanuelle Tixier du Mesnil (dirs.), *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, pp. 53-66.

NEUDECKER Richard, « Archives, Books and Sacred Space in Rome », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 312-331.

NICHOLLS Matthew, « Roman Libraries as Public Buildings in the Cities of the Empire », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 261-276.

NICOLAI Roberto, « Textual Tradition and Textual Problems », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 309-322.

NICOLET Claude, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1976.

_____, *L'inventaire du monde : géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Hachette, 1988.

_____, « De Vérone au Champ de Mars : *chorographia* et carte d'Agrippa », *Mélange de l'École française de Rome. Antiquité* 100/1 (1988), pp. 127-138.

_____, *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1991.

_____, « Le citoyen et le politique », in Andrea Giardina (dir.), *L'homme romain*, Paris, Seuil, 2002, pp. 27-72.

NICOLET Claude, GAUTIER DALCHÉ Patrick, « Les "quatre sages" de Jules César et la "mesure du monde" selon Julius Honorius : réalité antique et tradition médiévale », *Journal des savants* (1986), pp. 157-218.

NIESE Benedict, « Beiträge zur Biographie Strabos », *Hermes* 13/1 (1878), pp. 33-45.

NISSEN Cécile, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos* 14 (2001), pp. 111-131.

NOCK Arthur D., « The Cult of Heroes », *Harvard Theological Review* 37 (1944), pp. 141-174.

OSSA-RICHARDSON Anthony, *The Devil's Tabernacle : The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

VAN PAASSEN Christiaan, *The Classical Tradition of Geography*, Groningue – Djakarta, J. B. Wolters, 1957.

PAIS Ettore, *Italia antica. Ricerche di storia e di geogafia storica*, vol. I, Bologne, Nicola Zanichelli, 1922.

PARENTY Hélène, *Isaac Casaubon helléniste*, Genève, Droz, 2009.

PARKE Herbert W., *The Oracles of Zeus : Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, Blackwell, 1967.

PARKE Herbert W., WORMELL Donald E. W., *The Delphic Oracle. Vol. I : The History* et *Vol. II : The Oracular Responses*, Oxford, Blackwell, 1956.

PARKER Robert, « Greek States and Greek Oracles », in Richard Buxton (éd.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 76-108 (orig. in P. A. Cartledge, F. D. Harvey [éds.], *Crux : Essays in Greek History Presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th Birthday. History of Political Thought* [1985], pp. 298-326).

_____, « Seeking Advice from Zeus at Dodona », *Greece & Rome* 63/1 (2016), pp. 69-90.

PATERA Maria, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du mormolukeion », *Kernos* 18 (2005), pp. 371-390.

_____, « Le corbeau : un signe dans le monde grec », in Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (dirs.), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 157-175.

_____, *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent*, Leiden, Brill, 2015.

PATTERSON Lee E., « Geographers as Mythographers : The Case of Strabo », in Stephen M. Trzaskoma, R. Scott Smith (éds.), *Writing Myth : Mythography in the Ancient World*, Louvain – Paris – Walpole (MA), Peeters, 2013, pp. 201-221.

_____, « Myth as Evidence in Strabo », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres – New York, Routledge, 2017, pp. 276-293.

PÉDECH Paul, *La méthode historique de Polybe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

_____, *La géographie des Grecs*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.

PEELS Saskia, Hosios *: A Semantic Study of Greeek Piety*, Leiden – Boston, Brill, 2015.

PÉPIN Jean, « La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », *Revue des Études augustiniennes* 2/2 (1956), pp. 265-294.

_____, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1976 (orig. 1958).

PERNOT Laurent, « Le lieu du nom (τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) dans la rhétorique religieuse des Grecs », in Nicole Belayche *et al.,* (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 29-39.

PETRAIN David, « Visual Supplementation and Metonymy in the Roman Public Library », in Jason König, Katerina Oikonomopoulou, Greg Woolf (éds.), *Ancient Libraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 332-346.

PIGEAUD Jackie, « Le bouclier d'Achille (Homère, *Iliade*, XVIII, 478-608) », *Revue des Études grecques* 101/480-481 (1988), pp. 54-63.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Religion grecque », in Yves Lehmann (éd.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, pp. 77-175.

_____, « Les rites sacrificiels dans la Périégèse de Pausanias », in Denis Knoepfler, Marcel Piérart, *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000 : actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998) autour des deux éditions en cours de la « Périégèse »*, Neuchâtel – Genève, Université de Neuchâtel – Droz, 2001, pp. 109-134.

_____, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2008.

_____, « Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin », in Vinciane Pirenne-Delforge, Francesca Prescendi (éds.), *« Nourrir les dieux » : Sacrifice et représentation du divin*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2011, pp. 117-147.

POTHECARY Sarah, « The Expression "Our Times" in Strabo's *Geography* », *Classical Philology* 92/3 (1997), pp. 235-246.

_____, « Strabo the Geographer : His Name and Its Meaning », *Mnemosyne* 52/6 (1999), pp. 691-704.

_____, « Strabo, the Tiberian Author : Past, Present and Silence in Strabo's *Geography* », *Mnemosyne* 4th series, 55/4 (2002), pp. 387-438.

_____, « Kolossourgia. “A Colossal Statue of a Work” », in Daniela Dueck, Hugh Lindsay, Sarah Pothecary (éds.), *Strabo’s Cultural Geography : The Making of a Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 5-26.

PRALON Didier, « L’universalisme d’Aristote », in Charles Méla, Frédéric Möri (dirs.), *Alexandrie la divine*, vol. 1, Chêne-Bourg, La Baconnière, 2014, pp. 152-156.

_____, « Les péripatéticiens », in Charles Méla, Frédéric Möri (dirs.), *Alexandrie la divine*, vol. 1, Chêne-Bourg, La Baconnière, 2014, pp. 294-299 (« L’entreprise du lycée à l’époque alexandrine », sous sa forme non abrégée, tapuscrit).

PRESCENDI Francesca, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart, Franz Steiner, 2007.

_____, « Le sacrifice humain : une affaire des autres ! À propos du martyre de saint Dasius », in Francesca Prescendi, Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l’historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011.

_____, compte rendu « Florence Dupont. *Rome, la ville sans origine. L’Énéide : un grand récit du métissage ?*, Paris, Gallimard, 2011 », *Asdiwal* 6 (2011), pp. 230-234.

_____, *Rois éphémères. Enquête sur le sacrifice humain*, Genève, Labor et Fides, 2015.

_____, « Retour sur les “idéologies du sacrifice humain” », *Mythos, Rivista di Storia delle Religioni* 9 (2015), pp. 93-107.

PRONTERA Francesco, « La geografia come genere letterario », in Id. (dir.), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell’opera* I, Pérouse, Università degli Studi, 1984, pp. 189-256.

_____, « La geografia di Polibio : tradizione e innovazione », in Id., *Geografia e storia nella Grecia antica*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2011, pp. 73-80 (orig. in Juan Santos Yanguas, *Polibio y la peninsula ibérica*, Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 2003, pp. 103-111).

_____, « Strabone e la tradizione della geografia ellenistica », in Id., *La Geografia e storia nella Grecia antica*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2011, pp. 225-238 (orig. in Gonzalo Cruz Andreotti, Patrick Le Roux, Pierre Moret (éds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. II. La época imperial*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 49-63).

_____, « Carta e testo nella geografia antica », in Id., *Geografia e storia nella Grecia antica*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2011, pp. 255-263 (orig. *Technai* 1 [2010], pp. 81-87).

_____, « Strabo’s *Geography* », in Serena Bianchetti, Michele R. Cataudella, Hans-Joachim Gehrke (éds.), *Brill’s Companion to Ancient Geography : The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Leiden – Boston, Brill, 2015.

manque pages 239-258

PURCELL Nicholas, « “Such is Rome…” Strabo on the “Imperial Metropolis” », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 22-34.

RADT Stefan, *Strabons Geographika*, 10 vols., Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2002-2011.

_____, « Prolegomena », in Id. (éd.), *Strabons Geographika*, Band I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. VI-XXI.

REDFIELD James, « Les bosquets de l’Académie », *Asdiwal* 6 (2011), pp. 107-116.

REINHARDT Karl, *s.v.* « Posidonios », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXII, 1 (1953), cols.558-826.

REVERDIN Olivier, « Isaac Casaubon et Genève : 1596-1614 », in *Mélanges offerts à M. Paul-Edmond Martin par ses amis, ses collègues, ses élèves*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie de Genève, pp. 503-521.

REYNOLDS Leighton Durham, WILSON Nigel Guy, *Scribes and Scholars : A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2013 (orig. 1968).

RICHARDS George C., « Strabo. The Anatolian Who Failed of Roman Recognition », *Greece and Rome* 10/29 (1941), pp. 79-90.

RICHARDSON Nicholas J., « Aristotle's Reading of Homer and its Background », in Robert Lamberton, John J. Keaney (éds.), *Homer's Ancient Readers : The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 30-40.

RIVIER André, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », in *Études de littérature grecque : théâtre, poésie lyrique, philosophie, médecine* (recueil publié par François Lasserre et Jacques Sulliger), Genève, Droz, 1975.

ROCCHI Maria, « Le mont Hélicon : un espace mythique », in André Hurst, Albert Schachter, *La montagne des Muses*, Genève, Droz, 1996, pp. 15-25.

ROCHETTE Bruno, « Grecs, Romains et Barbares. À la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », *Revue belge de philologie et d'histoire* 75/1 (1997), pp. 37-57.

RODDAZ Jean-Michel, *Marcus Agrippa*, Rome, École française de Rome, 1984.

RODRIGUEZ Connie, « The Porticus Vipsania and Contemporary Poetry », *Latomus* 51 (1992), pp. 79-93.

ROLLE Renate, *The World of the Scythians*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989 (trad. de l'anglais par F. G. Walls ; orig. *Die Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdebogner : ein antikes Reitervolk in neuer Sicht*, Lucerne, Bucher, 1980).

ROLLER Duane W., *Through the Pillars of Herakles, Greco-Roman Exploration of Atlantic*, New-York – Londres, Routledge, 2006.

ROMERO RECIO Mirella, « El rito de la piedras volteadas (Estrabón, III, 1, 4) », *Arys* 2 (1999), pp. 69-82.

ROMM James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought : Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

ROSCHER Wilhelm Heinrich, *Ephialtes, eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpädomen des klassischen Altertums*, Leipzig, Teubner, 1900.

ROUGEMONT Georges, « L'oracle de Delphes : quelques mises au point », *Kernos* 26 (2013), pp. 45-58.

ROUVERET Agnès, « Strabon et les lieux sacrés de l'œcoumène », in André Vauchez, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 43-57.

ROYO Manuel, « *Domicilium Orbis Terrarum* ou comment Rome devient capitale », *Pallas* 96 (2014), pp. 53-74.

RUDHARDT Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992 (orig. 1958).

_____, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire des religions* 209/3 (1992), pp. 219-238.

_____, « La perception grecque du territoire sacré », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 113/1 (2001), pp. 175-188.

SABLAYROLLES Robert, « Espace urbain et propagande politique : l'organisation du centre de Rome par Auguste (*Res Gestae*, 19 à 21) », *Pallas* 28 (1981), pp. 59-77.

_____, « La guerre des Romes plus difficile que la guerre des Gaules ? La politique urbaine de César : *de ornanda, instruendaque urbe* », *Pallas* 76 (2008), pp. 353-381.

SAGLIO Edmond, « Syssitia », *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* IV, 2 (1911), pp. 1600-1601.

SAGREDO SAN EUSTAQUIO Luis, HERNÁNDEZ GUERRA Liborio, « Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania », *Memorias de historia antigua* 17 (1996), pp. 179-202.

SAHLINS Marshall, *Islands of History*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1985.

SAÏD Suzanne, « Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon », in *La femme dans le monde méditerranéen. I. Antiquité*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1985, pp. 137-150.

_____, « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 131/2 (1987), pp. 309-330.

_____, « La condamnation du μυθῶδες par Thucydide et sa postérité dans l'historiographie grecque », in Valérie Fromentin, *Ombres de Thucydide : la réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*, Paris, Éditions de Boccard, 2010, pp. 167-189.

_____, « Muthos et historia dans l'historiographie grecque des origines au début de l'Empire », in Danièle Auger, Charles Delattre (dirs.), *Mythe et fiction*, Nanterre, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2010, pp. 69-96.

SALINAS DE FRIAS Manuel, « El "Hieron Akroterion" y la geografia religiosa del extreme occidente según Estrabón », in Gerardo Pereira Menaut (dir.), *Actas del I Congresso Peninsular de Historia Antigua, Santiago de Compostela, 1986*, St Jacques de Compostelle, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 135-147.

SBORDONE Francesco, *L'imperio di Tiberio e la redazione definitiva della Geografia di Strabone*, Maddaloni, Annuario Celebrativo Liceo, 1958 (*non uidi*).

SCARPI Paolo, « Le vin et la dynamique des transformations culturelles en Grèce ancienne et à Rome », in *Le vin en Europe à travers le temps. Image et réalité du vin en Europe (colloque pluridisciplinaire Vin et Sciences, Louvain-la-Neuve, 28 septembre-1er octobre 1988)*, Paris, Éditions Sider, 1989, pp. 155-179.

_____, « Des Grands dieux aux dieux sans nom : autour de l'altérité des dieux de Samothrace », in Nicole Belayche *et al*. (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 213-218.

SCHEID John, *Romulus et ses frères : le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome – Paris, École française de Rome – Éditions de Boccard, 1990.

_____, « Cultes, mythes et politique au début de l'Empire », in Fritz Graf, *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1993, pp. 109-130.

_____, « Graeco ritu : A Typically Roman Way of Honoring the Gods », *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995), pp. 15-31.

_____, « Les inhumés d'Acy-Romance vus de Rome. Quelques réflexions sur la comparaison », in Stéphane Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2000, pp. 141-150.

_____, « Comprendre le culte dit impérial. Autour de deux livres récents », *L'antiquité classique* 73 (2004), pp. 239-249.

_____, *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

_____ (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, 2007.

_____, « Le sens des rites, l'exemple romain », in John Scheid (dir.) *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, 2007, pp. 39-71.

_____, « Introduction », in *Res Gestae Diui Augusti*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. VIII-LXXXVII.

_____, « Épigraphie et rituel. De quelques formulations ambigües relatives au culte impérial », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010), pp. 285-291.

_____, « Religion, institutions et société de la Rome antique », *L'annuaire du Collège de France* 111 (2012), pp. 461-470.

SCHEID John, SVENBRO Jesper, *Le métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Éd. Errance, 2003 (orig. 1994).

_____, *La tortue et la lyre : dans l'atelier du mythe antique*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

SCHENKEVELD Dirk M., « Strabo on Homer », *Mnemosyne, Fourth Series* 29/1 (1976), pp. 52-64.

SCHNEIDER Pierre, *L'Éthiopie et l'Inde : interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C. – IVe siècle après J.-C.)*, Rome, École française de Rome, 2004.

SCHUBERT Paul, « Strabon et le sort de la bibliothèque d'Aristote », *Les Études classiques* 70/3 (2002), pp. 225-237.

SCHUDDEBOOM Feyo, *Greek Religious Terminology : Telete & Orgia. A Revised and Expanded English*, Leiden – Boston, Brill, 2009.

SCHULTEN Adolf, *Estrabón, Geografía de Iberia*, Barcelone, Bosch, 1952.

SCHWARTZ Eduard, *s.v.* « Aristodemos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* II, 1 (1895), cols. 926-929.

SCULLION Scott, « Olympian and Chthonian », *Classical Antiquity* 13/1 (1994), pp. 75-119.

SEBILLOTTE CUCHET Violaine, « Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque », *Clio. Femmes, Genre, Histoires* 43 (2016), pp. 185-215.

SERGENT Bernard, « Celto-Hellenica VI : Hermès et Óengus », in Christophe Vielle, Pierre Swiggers, Guy Jucquois (éds.), *Comparatisme, mythologies, langages : en hommage à Claude Lévi-Strauss*, Louvain la Neuve, Peeters, 1994, pp. 185-236.

_____, « Le sacrifice des femmes samnites », in Michel Masoyer, Jorge Pérez Rey, Florence Malbran-Labat, René Lebrun (éds.), *La fête. La rencontre des dieux et des hommes*, Paris, L'harmattan, 2004, pp. 229-291.

SHERWIN-WHITE Adrian Nicholas, *The Roman Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1973 (orig. 1939).

SMITH Jonathan Z., *Drudgery Divine : On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

_____, « Imaginer la religion », in Id., *Magie de la comparaison et autres essais d'histoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 23-27 (traduit de l'anglais par Daniel Barbu et Nicolas Meylan ; orig. « Introduction » [extraits] in Id., *Imagining Religion : From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University Press of Chicago, 1982, pp. xi-xiii).

_____, « Une carte n'est pas le territoire », in Id., *Magie de la comparaison et autres essais d'histoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 147-173 (traduit de l'anglais par Daniel Barbu et Nicolas Meylan ; orig. « Map Is Not Territory » in Id., *Map Is Not Territory : Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978, pp. 289-309).

SOLER Joëlle, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », in Danièle Auger, Charles Delattre (dirs.), *Mythe et fiction*, Nanterre, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2010, pp. 97-114.

SØRENSEN Søren Lund, « "So Says Strabo" : The Reception of Strabo's Work in Antiquity », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 355-366.

STAROBINSKI Jean, « Fable et mythologie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dans la littérature et la réflexion théorique », in Yves Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, t. I (1981), pp. 390-400.

STEPHENS William O., *Stoic Ethics. Epictetus and Happiness as Freedom*, Londres, Continuum International Publishing Group, 2007.

STROUMSA Guy G., « Les fils de Noé et la conquête religieuse de la terre », in Id., *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, Labor et Fides, pp. 162-172 (trad. par Daniel Barbu et Nicolas Meylan ; orig. : « Noah's Sons and the Religious Conquest of the Earth : Samuel Bochar and his Followers », in Martin Muslow, Jan Assmann [éds.], *Sintflut und Gedächtnis : Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, Paderborn, Fink, 2006, pp. 307-318).

SUÁREZ DE LA TORRE Emilio, « Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au IVe siècle av. J.-C.) », in Vinciane Pirenne Delforge (éd.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias (Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997)*, Liège, Presses universitaires de Liège, 1998, pp. 51-75.

_____, « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », in Pierre Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Kernos, 2009, pp. 107-124.

SYME Ronald, *Anatolica. Studies in Strabo*, éd. par Anthony Birley, Oxford, Clarendon Press, 1995.

TALBERT Richard J. A., « Urbs Roma to Orbis Romanus : Roman Mapping on the Grand Scale », in Id. (éd.), *Ancient Perspectives : Maps and their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece and Rome*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 2012, pp. 163-191.

TAMBRUN-KRASKER Brigitte, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, Vrin, 2007.

TARDIEU Amédée, *Géographie de Strabon*, 3 vols., Paris, Hachette, 1867-1880.

THEVET André, *La cosmographie universelle, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veuës par l'auteur*, 2 vols., Paris, Guillaume Chaudière,1575.

_____, *Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens*, Paris, Vefue I. Kervert et Guillaume Chaudière, 1584.

THOLLARD Patrick, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

_____, *La Gaule selon Strabon. Du texte à l'archéologie (*Géographie *livre IV, traduction et études)*, Paris, Errance, 2009.

THOMPSON Lloyd A., « Strabo on Civilization », *Platon* 31 (1979), pp. 213-229 (*non vidi*).

THOMSON J. Oliver, *History of Ancient Geography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (orig. 1948).

TIKKANEN Karin W., « On the Building of a Narrative. The *Ver Sacrum* Ritual », *Mnemosyne* 70 (2017), pp. 958-976.

TIMOTIN Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston, Brill, 2012.

TINGUELY Frédéric, « Le vertige cosmographique à la Renaissance », *Archives internationales d'histoire des sciences* 59/163 (2009), pp. 441-450.

TOVAR Antonio, « El dios céltico Lugu en Hispania », in *La religión romana en Hispania (simposio organizado por el Instituto de arqueología Rodrigo Caro del C.S.I.C. del 17 al 19 diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, Subdirección General de Arqueología, 1981, pp. 277-282.

TOZER Henry F., *Selections from Strabo with an Introduction on Strabo's Life and Works*, Oxford, Clarendon Press, 1893.

TRACHSEL Alexandra, « Le géographe Ératoshtène contre Homère : un choix de Strabon ? », in Christophe Cusset, Hélène Frangoulis (éds.), *Ératosthène : un athlète du savoir*, Saint-Étienne, Publications universitaires de Saint-Étienne, 2008, pp. 105-119.

_____, « Strabo and the Homeric Commentators », in Daniela Dueck (éd.), *The Routledge Companion to Strabo*, Londres, Routledge, 2017, pp. 263-273.

TRÉMOUILLE Marie-Claude, « Remarques sur Comana de Cappadoce et sa déesse », in Oswald Loretz, Sergio Ribichini, Wilfred G. E. Watson (éds.), *Ritual, Religion and Reason : Studies in the Ancient World in honour of Paolo Xella*, Münster, Ugarit-Verlag, 2013, pp. 407-416.

TROUSSET Pol, « La "carte d'Agrippa" : nouvelle proposition de lecture », *Dialogue d'histoire ancienne* 19/2 (1993), pp. 137-157.

TURCAN Robert, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (orig. 1989).

TURNQUIST Gary M., « The Pillars of Hercules Revisited », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 216 (Dec. 1974), pp. 13-15.

TYLOR Edward Burnett, *La civilisation primitive*, tome I, Paris, C. Reinwald, 1876 (trad. de l'anglais par Pauline Brunet ; orig. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Londres, John Murray, 1871).

VALETTE-CAGNAC Emmanuelle, « "Plus attique que la langue des Athéniens". Le grec imaginaire des Romains », in Florence Dupont, Emmanuelle Valette-Cagnac (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, pp. 37-80.

_____, « *Vtraque lingua*. Critique de la notion de bilinguisme », in Florence Dupont, Emmanuelle Valette-Cagnac (dirs.), *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005, pp. 7-35.

VASSILACOU-FASSEA Toula, « L'usage du mythe chez Aristote », *Kernos* 15 (2002), pp. 67-74.

VERGER Stéphane, « Des Hyperboréens aux Celtes. L'Extrême-Nord occidental des Grecs à l'épreuve des contacts avec les cultures de l'Europe tempérée », in Daniele Vitali, *La préhistoire des Celtes (actes de la table ronde de Bologne, 28-29 mai 2005)*, Glux-en-Glenne, Bibracte – Centre archéologique européen, 2006.

VERNANT Jean-Pierre, « À la table des hommes », in Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 37-132.

_____, « Figuration et image », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 5/1-2 (1990), pp. 225- 238.

_____, « Raisons du mythe », in *Jean-Pierre Vernant, Œuvres I*, Paris, Seuil, 2007, pp. 765-809 (orig. in Id., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1974, pp. 195-250).

_____, « Frontières du mythe », *Jean-Pierre Vernant, Œuvres I*, Paris, Seuil, 2007, pp. 813-827 (orig. in Stella Georgoudi, Jean-Pierre Vernant [dirs.], *Mythes grecs au figuré*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 25-42).

VERSNEL Henk S., *Coping with the Gods. Wayaward Readings in Greek Theology*, Leiden – Boston, Brill, 2011.

VESPERINI Pierre, *La Philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome, 2012.

VEYNE Paul, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.

_____, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 2014 (orig. 1983).

VICO Giambattista, *La science nouvelle par Vico (traduite par l'auteur de l'essai sur la formation du dogme catholique)*, Paris, 1844.

VIDAL-NAQUET Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991 (orig. 1981).

VILATTE Sylvie, *L'insularité dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

VINCENT Jean-Christophe, « Le *xoanon* chez Pausanias : littératures et réalités cultuelles », *Dialogues d'histoire ancienne* 29/1 (2003), pp. 31-75.

VAN DER VLIET Edward Ch. L., *Strabo over Landen, Volken en Steden, bezien tegen de historische en sociale achtergronden van zijn leven en werken*, Leiden, Rijksuniversiteit, 1977.

_____, « L'ethnographie de Strabon : idéologie ou tradition », in Francesco Prontera (dir.), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera* I, Pérouse, Università degli Studi, 1984, pp. 27-86.

VOLOKHINE Youri, « La bibliothèque de voyage de Napoléon Bonaparte », *Asdiwal* 6 (2011), pp. 147-151.

_____, « Pan en Égypte et le "bouc de Mendès" », in Francesca Prescendi, Youri Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 627-650.

_____, « À propos des “interdits alimentaires” en Égypte ancienne », in Patrick Suter, Nadine Bordessoule-Gilliéron et Corine Fournier Kiss, Genève, Métis Presse, 2016, pp. 91-108.

DE VORAGINES Jacques, *La légende dorée* (éd. Gustave Brunet), Paris, Charles Gosselin, 1843.

WADDY Lawrence, « Did Strabo Visit Athens ? », *American Journal of Archaeology* 67/3 (July 1963), pp. 296-300.

WEINBERGER-THOMAS Catherine, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil, 1996.

WENDEL Carl, *s.v.* « Tyrannion », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VII A, 2 (1948), cols. 1811-1819.

WEST Martin L., « Odyssey and Argonautica », *The Classical Quarterly* 55 (2005), pp. 39-64.

WHITMARSH Tim, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Londres, Faber & Faber, 2016 (orig. 2015).

WILEY Kristi L., *Historical Dictionary of Jainism*, Lanham, The Scarecrow Press, 2004.

WILL Edouard, ORRIEUX Claude, *Ioudaïsmos-hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1986.

WINIARCZYK Marek, *Diagoras of Melos : A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2016, pp. 127-131.

WINSBURY Rex, *The Roman Book : Books, Publishing and Performance in Classical Rome*, Londres, Duckworth, 2009.

WITTKOWER Rudolf, « Marvels of the East. A Study in the History of Monsters », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942), pp. 159-197.

WOOLF Greg, *Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire Roman West*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

XYLANDER Wilhelm, *Strabonis nobilissimi et doctissimi philosophi ac geographi, rerum geographicarum commentarii libris XVII contenti, latini facti, Guilielmo Xylandro, Augustuano interprete*, Bâle, Heinrich Petri, 1571.

YOYOTTE Jean, « Préface », in Jean Yoyotte, Pascal Charvet, Stéphane Gompertz, *Le voyage en Égypte : un regard romain*, Paris, Nil Édition, 1997, pp. 15-57.

YOYOTTE Jean, CHARVET Pascal, GOMPERTZ Stéphane, *Le voyage en Égypte : un regard romain*, Paris, Nil Édition, 1997.

YVON Claude, *s.v.* « Barbare », *Encylopédie* II (1751), pp. 68-69.

LISTE DES TABLES ET DES ILLUSTRATIONS

Tableau 1 : Vocabulaire relatif aux statues humaines.

Tableau 2 : Autres significations d'εἰκών et d'ἀνδριάς.

Tableau 3 : Vocabulaire relatif aux statues divines.

Tableau 4 : Cas d'immolations d'êtres humains.

Tableau 5 : Les peuples barbares et sauvages de l'œcoumène.

Tableau 6 : Les sacrifices θυσίαι.

Tableau 7 : Le concept de providence.

Tableau 8 : Le μυθώδης.

Tableau 9 : Le πρόπολος.

Tableau 10 : Le δαίμων.

Tableau 11 : Les ἱεροποιίαι et ἱερουργίαι.

Tableau 12 : Le champ lexical de la possession.

Tableau 13 : Le μυστικός.

Couverture : « La Terre d'après Strabon », in Louis FIGUIER, *La Terre et les Mers*, *ou description physique du globe*, Paris, Hachette, 1884, p. 7, fig. V.

Ill. 1 a et b : MS 77, folio 3v et 4r. Enluminure attribuée à Giovani Bellini représentant à gauche Guarino de Vérone remettant sa traduction de Strabon à Jacopo Antonio Marcello, et à droite Jacopo Antonio Marcello remettant la Géographie à René d'Anjou. Détrempe sur parchemin, 37x25cm, 1459, Albi, Médiathèque Pierre-Amalric. © Réseau des Médiathèques de l'Albigeois. Source : [http://www.projethomere.com/travaux/auteurs_atticistes/strabon/manuscrit-strabon.html].

Ill. 2 : Deux satyres entourés d'un ancien Germain (à gauche) et d'un « Ameriquain » (à droite). Source : Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, tome II, planche I, (détail), p. 19.

Ill. 3 : Reconstitution du monde selon Hécatée de Milet. Source : J. Oliver THOMSON, *History of Ancient Geography*, p. 99, fig. 11.

Ill. 4 : Carte du monde selon Ératosthène, reconstituée d'après les informations tirées de la *Géographie* de Strabon. Source : Germaine AUJAC, *Ératosthène de Cyrène, le pionnier de la géographie*, p. 81.

Ill. 5 : Division climatique du monde selon Parménide, exposée par STRABON, *Géographie* II, 2, 2. Source : Daniela DUECK, *Geography in Classical Antiquity*, p. 85, fig. 2.

Ill. 6 : Vision du monde selon Cratès de Mallos, discutée par Strabon en II, 5, 10. Source : Claude NICOLET, *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*, p. 248, fig. 25.

Ill. 7 : Reconstitution du monde habité d'après la description de Strabon. Source : Germaine AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, p. 341, fig. IX.

Ill. 8 : Carte du détroit de Gibraltar. © 1998, Interactive Ancient Mediterranean. Source : [http://awmc.unc.edu/wordpress/wp-content/uploads/2012/09/area_a1_dload.pdf].

Ill. 9 : Carte du domaine de l'Algarve. © 1998, Interactive Ancient Mediterranean. Source : [http:// awmc.unc.edu/wordpress/wp-content/uploads/2012/09/area_a1_dload.pdf].

Ill. 10 a et b : schéma des confins selon Éphore (en haut) et sa traduction d'après Christian Jacob (en bas). Sources : Cosmas INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* II, 80 (en haut) et Christian JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, p. 53 (en bas).

Ill. 11 : Exhumation d'un corps humain au Mont Lycée. © Hellenic Ministry of Culture, Education and Religious Affairs. Source : [https://www.theguardian.com/science/2016/aug/10/skeletal-remains-confirm-ancient-greeks-engaged-in-human-sacrifice].

Ill. 12 a et b : Squelettes d'homme enterrés en position assise à Acy-Romance (tombe 3306 à gauche) et à Genève (à droite). Sources : Bernard LAMBOT, Patrice MÉNIEL, « Le centre communautaire et cultuel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional », p. 72 (à gauche) ; Musée d'Art et d'Histoire de Genève, n° inventaire A2004-0012, ©Musée d'Art et d'histoire, disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/mah/collections/detail.php?type_search=simple&lang=fr&criteria=squelette&terms=all&page=1&pos=6&id=131510] (à droite).

Ill. 13 : La localisation de l'Albanie d'après Strabon. Source : carte (détail) in Louis FIGUIER, *La Terre et les Mers*, ou description physique du globe, Paris, Hachette, 1884, p. 7, fig. V.

Ill. 14 : Relief en terre cuite, 50-100 av. notre ère. British Museum, Londres, inv. D 501. © The Trustees of the British Museum. Source : [http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=1511683001&objectId=444484&partId=1].

INDEX

Index des personnes

Acilius : 233.
Acousilaos d'Argos : 286.
Aelius Aristide : 89 n. 20.
Aelius Gallus : 27, 65, 72 n. 226, 93 n. 42, 137 n. 228.
Aëtius (pseudo-Plutarque) : 13, 34, 78 n. 256, 165 n. 26, 198.
Agoracrite de Paros : 111.
Agrippa :49, 186, 192, 237.
d'Alembert, Jean le Rond : 160.
Alexandre : 31-32, 36, 65 n. 192, 89-93, 165, 171, 211, 224, 227, 270.
Al-Idrīsī : 122, 124.
Ammien Marcellin : 131 n. 205.
Anaximandre : 34, 76.
Andronicos : 64.
Antipater : 29.
Antoine : 30, 93 n. 42, 112, 192.
Apollodore (pseudo-) : 89 n. 19, 90 n. 22, 123 n. 166, 240 n. 191.
Apollodore d'Athènes : 53, 62, 134, 161, 239, 274.
Apollonios de Rhodes : 7.
Appien : 118 n. 142.
Aréthas : 7.
Aristarque : 62, 126.
Aristobule : 61, 90, 142.
Aristobule II : 30.
Aristodème : 29, 194.
Ariston : 66.
Aristophane : 213 n. 74, 257.
Aristote : 44 n. 85, 57, 60, 63-65, 70, 73-74, 76, 80, 83, 165, 166 n. 28, 187, 219-220, 237, 253, 254 n. 222.
Arrien : 90, 118 n. 142, 248 n. 205.
Artémidore d'Éphèse : 14, 60, 99-102, 107, 121, 123-124, 225, 250, 275.
Athénée : 7, 41 n. 75, 102.
Auguste : 28-29, 32, 48-49, 66, 82 n. 281, 91, 93, 99, 107, 113, 132, 135, 145 n. 263, 152 n. 284, 159, 183, 184 n. 89, 186, 188-189, 192, 195, 260, 267.
Augustin : 117, 121 n. 157, 235 n. 162.
Aulu-Gelle : 41 n. 75, 49 n. 109.
Aurispa, Giovanni : 8.
Bayle, Pierre : 16 n. 47.
Bellini, Giovanni : 8-9.
Bessarion, Jean (cardinal) : 8.
Bèze, Théodore de : 11.
Bonaparte, Napoléon : 11, 14, 102.
Buonacciuoli, Alfonso : 11.
Callimaque : 111, 174, 241 n. 191.
Callisthène : 211.
Casaubon, Isaac : 11, 16-17, 19, 23 n. 79.
Caton : 184.
César : 30, 93 n. 42, 108, 131 n. 203, 146, 151, 186, 189 n. 110, 192.
Chandragupta : 90.
Charès de Lindos : 112.
Chrysippe : 29.
Cicéron : 29, 37 n. 58, 50, 65 n. 193, 79 n. 263, 108 n. 110, 184, 186 n. 98, 188 n. 105 et 106, 192 n. 125, 198, 214, 232, 236 n. 168.
Ciriaco de Pizzicolli (Cyriaque) : 8.
Cléanthe : 29.
Clément d'Alexandrie : 19 n. 65, 141 n. 250.
Cléomède : 39 n. 66.
Colomb, Christophe : 8-10.
Colomb, Fernand : 9-10.
Colotès : 110.
Coray, Adamantios : 11, 28 n. 7, 102, 120 n. 151.

Cratès de Mallos : 42, 60, 62, 126.
Damascius : 213 n. 80.
Déimaque : 31.
Démétrios de Scepsis : 62, 64-65, 107, 150 n. 274, 167, 239, 259, 285-286.
Démocrite : 60, 76.
Démosthène : 209, 284.
Denys d'Halicarnasse : 78, 163, 184, 186 n. 98, 230 n. 143, 232 n. 148 et 150, 232-233, 241 n. 191, 246 n. 202, 260, 269.
Dicéarque : 60, 76.
Diderot, Denis : 160.
Diodore : 14, 17, 66, 77, 89 n. 19, 90 n. 22, 93 n. 39, 94-96, 98, 118 n. 142, 143 n. 257, 146, 182 n. 76, 194 n. 134, 211 n. 64, 212, 232, 256 n. 226.
Diodote : 111.
Diogène Laërce : 35, 78 n. 256, 153 n. 288, 198.
Dion Cassius : 66 n. 199.
Drusus : 188, 192.
Éphore : 61, 76, 86, 119, 125-127, 136, 166, 193, 228, 239, 273-275.
Ératosthène : 14, 36-37, 41-42, 50-51, 53, 55-57, 59-60, 66, 75-76, 79, 85, 92-93, 112, 134, 165, 218-219, 225-226, 267.
Eschine : 260, 284.
Eschyle : 94 n. 47, 134 n. 215, 181, 237, 262, 283.
Estienne, Henri : 11.
Étienne de Byzance : 7, 27 n ; 3, 94.
Eudore : 66.
Eudoxe : 36 n. 52, 60, 76, 190-191, 259, 275.
Euripide : 166 n. 28, 262, 281, 285.
Eusèbe : 118 n. 137.
Evagorios : 7.
Évhémère : 228 n. 137.
Fabius Pictor : 232 n. 151.
Filelfo, Francesco : 8.
Flavius Josèphe : 29 n. 12, 30, 32, 154 n. 293.
Fontenelle, Bernard de : 16 n. 47, 18.
Galvão, Duarte : 122.
Gémiste, Georges, dit Pléthon : 8.
Germanicus : 188, 192.
Gosselin, Pascal-François-Joseph : 11, 102 n. 82, 120.
Guarino de Vérone : 8-9.
Harpocration : 7.
Hécatée d'Abdère : 182 n. 76.
Hécatée de Milet : 34, 76, 94, 128, 192.
Héraclite : 70.
Hégésias : 257.
Hérode : 32.
Hérodote : 35, 61, 68-69, 80, 116, 127, 131 n. 205, 143, 144 n. 260, 164, 166 n. 28, 175 n. 53, 178 n. 61, 180 n. 67, 187, 205, 209-210, 286.
Hésiode : 123 n. 166, 228, 284.
Hésychios de Milet : 7.
Heyne, Christian Gottlob : 25-26.
Homère : 30, 33, 41, 51-59, 62-63, 65, 76, 85, 87 n. 10, 88, 93-94, 108-109, 111, 125 n. 175, 126, 134-135, 138 n. 234, 148-149, 161, 170 n. 46, 173-174, 179, 192, 197, 202 n. 16, 209-211, 218-219, 221-225, 228, 230 n. 142, 234, 238-241, 270, 272, 276, 278.
Hipparque : 37-38, 41, 50, 59-60, 66, 85.
Hippocrate : 44 n. 85, 187.
Hippolyte (pseudo-) : 34.
Horace : 188, 192 n. 125.
Hygin : 123 n. 166.
Hyrcan : 30.
Indicopleustès, Cosmas : 125 n. 77, 126.
Isidore : 10, 213 n. 80.
Isocrate : 164, 193 n. 133.
Jamblique : 248 n. 205.
Juba II : 28.
Justin : 128 n. 191.
Lafitau, Joseph-François : 5, 18-26, 271.
de La Porte du Theil, François-Jean-Gabriel : 11, 102 n. 82, 120 n. 151.
Letronne, Antoine-Jean : 11, 102 n. 82, 120 n. 151.
Longin (pseudo-) : 73.
Lucien : 89 n. 20, 213 n. 74-76 et 78, 241 n. 191.
Lucius Aelius Strabon : 27.
Lycurgue : 171, 173.
Lysippe : 112, 114.
Manéthon : 115.
Marcello, Jacopo Antonio : 8-9.
Marcien d'Héraclée : 7.
Marcus Claudius Marcellus : 50.

Martial : 49 n. 109.
Mégasthène : 21, 31, 89-91, 92 n. 35, 140-142, 226-227.
Ménandre : 150, 172.
Mithridate : 27, 30, 48, 159, 196.
Moïse : 15-16, 109, 114-115, 182 n. 76.
Montfaucon, Bernard de :16-18, 20 n. 73.
Myron : 108, 112, 114.
Néarque : 31, 90, 142.
Nélée : 63-64.
Nicolas de Damas : 32.
Nonnos de Panopolis : 242 n. 193.
Onésicrite : 31, 61, 90, 142.
Ovide : 49 n. 106, 123 n. 166, 154 n. 295, 188, 207 n. 40, 230 n. 143, 232.
Pamphile : 7.
Panænos : 111.
Panétios : 29, 38.
Parentucelli, Tommaso (pape Nicolas V) : 8.
Parménide : 41-42, 60, 76.
Pausanias : 14, 104-105, 123 n. 165, 212 n. 67, 213.
Penzel, Abraham J. : 11.
Phérécyde : 97, 286.
Phidias : 73 n. 230, 109-111.
Philon (périégète) : 192.
Philon d'Alexandrie : 184 n. 89, 189 n. 109.
Philon de Byblos : 118 n. 137.
Philoxène : 163.
Photios : 7, 256 n. 226.
Pindare : 89 n. 19, 95, 262, 281.
Platon : 46-47, 52 n. 124, 56, 60, 80, 136, 141, 159, 166 n. 28, 190-191, 218, 219 n. 102, 221, 242, 248, 253, 256 n. 225, 259, 261, 279, 284.
Plaute : 184.
Pline l'Ancien : 6, 10, 49, 88 n. 13, 94 n. 46, 95-96, 98, 100, 118 n. 141, 123 n. 165, 128 n. 191, 155, 184 n. 88.
Plutarque : 29 n. 12, 30, 32, 41 n. 75, 64, 65 n. 192, 131 n. 205, 155, 189 n. 110, 208, 212 n. 71, 213 n. 74-75, 213, 232, 248 n. 205.
Polybe : 38, 41, 47 n. 96, 50, 54, 59-61, 66, 70, 72-77, 80, 81 n. 272, 84-85, 95, 96 n. 52, 119 n. 150, 166, 186 n. 98, 188 n. 106, 226, 267, 274-275.
Polyclète : 73.
Pompée : 28 n. 7, 29-30, 48, 93 n. 42, 115, 186, 189 n. 110, 192, 199-200.
Pomponius Mela : 7, 94 n. 46, 96, 98.
Porphyre : 141 n. 250, 182 n. 76.
Posidonios : 14, 29, 33, 38-39, 41, 50, 59-61, 66, 76, 78 n. 257, 85, 97, 99-102, 151, 201, 207 n. 40, 237, 239, 259, 275.
Priscien de Lydie : 7.
Prudence : 121 n. 157, 122 n. 158.
Ptolémée III Évergète : 36, 89 n. 17.
Ptolémée d'Ascalon : 163.
Ptolémée, Claude : 7, 9-10, 85, 95-96, 100 n. 75.
Pythagore : 35, 76, 139, 192.
Pythéas : 36, 61, 72 n. 225, 154, 223 n. 122.
Quinte-Curce : 90 n. 22, 211 n. 64.
René d'Anjou : 8-9.
Ruthenus (cardinal) : 8.
Sappho : 150.
Scopas : 111.
Scylax (pseudo-) : 87 n. 8, 95-96, 98 n. 67, 100.
Scymnos (pseudo-) : 87 n. 8, 98 n. 67.
Séleucos : 163.
Sénèque le Jeune : 76, 77 n. 251 et 252, 78 n. 256, 79 n. 263.
Servilius Isauricus : 27.
Socrate le scolastique : 7.
Sophocle : 170 n. 45, 174, 282, 287.
Straton : 98.
Suétone : 66 n. 199, 152 n. 284, 186 n. 95.
Suidas : 210, 226.
Tacite : 28, 49 n. 109, 146.
Tertullien : 30, 32.
Théophraste : 63-64, 104, 182 n. 76.
Théopompe : 61.
Thucydide : 70, 161, 166 n. 28, 227, 270.
Tibère : 28, 82 n. 281, 132, 188-189, 192, 199, 200.
Tifernate, Gregorio :8.
Timosthène : 192.
Tite-Live : 183, 188, 230 n. 143, 232 n. 147 et 150, 232-233.
Toland, John : 16.
Toscanelli, Paolo : 8.
Tryphon : 163.
Tyrannion : 29, 37 n. 58, 64-65, 194.
Valère Maxime : 154 n. 293.

Valerius Flaccus : 128 n. 191.
Varron : 117, 235.
Vico, Giambattista : 25.
Vignon, Eustache : 17.
Virgile : 188, 233.
Vitruve : 186 n. 98.
Xénarque : 29, 194.
Xylander, Wilhelm : 11, 28 n. 7.
Zalmoxis : 139, 192.
Zénon de Cition : 29, 55, 79.
Zosime : 256 n. 226.

Index des sujets

Âge d'or : 102, 103 n. 91, 125, 128, 133, 188-189.
Agriculture : 44, 46, 57, 99, 119 n. 144, 131-132, 136, 138, 141, 176, 178, 195, 268.
Ambivalence : 133, 136, 140, 142, 155, 249, 267.
Anthropophagie : 148-149, 154-155, 173.
Aristotélisme : 59, 64, 239.
Art : 73, 105, 109, 113, 117, 133, 190-191, 250, 269.
Architecture : 115 n. 125, 186, 191, 205, 212.
Danse : 24, 131-132, 143, 241-245, 248-249, 252-253, 259-260, 264, 276-281, 284-285.
Musique : 13, 19, 23-24, 77 n. 251, 240, 249-250, 252-254, 258, 259 n. 234, 260-263, 269, 271, 278-279, 283-284.
Peintre, tableau : 107, 109, 111, 117, 220, 225.
Sculpteur, statue : 73, 104, 106-117, 125, 179-180, 182, 191, 205, 211, 214, 220, 224-225, 246, 270, 273.
Athéisme : 115, 142-144, 169, 268.
Autel : 88-89, 101, 103, 105, 107, 112, 115-116, 118, 125, 147, 170, 179-180, 204.
Barbares et barbarie : 5, 19-20, 23, 26, 47, 102, 116, 125, 128-129, 132-133, 135-136, 143, 147, 151-153, 155-169, 177-179, 184-185, 189-191, 193-196, 207, 210, 235, 240, 249-253, 257-258, 261-263, 267-269, 271, 278, 284.
Apparence physique : 21-22, 103, 133, 139, 142, 195.
Barbaróphōnos : 160-163.
Hēmibárbaros : 167, 269.
Bibliothèque : 36, 59, 63-66, 70, 108, 194.
Bière et différentes boissons fermentées : 131, 138, 176, 178-179.
Carte : 10, 14, 33-39, 41, 44, 49-51, 59, 267.
Mappemonde : 10, 49, 51.
Planétaire : 49-50.
Centre et centralité : 35, 132, 141, 185, 187-189, 199-200, 204, 212, 230.
Civilisation : 5, 45-47, 81-82, 87-89, 94, 98, 105, 129, 131-134, 136-137, 146, 152, 156, 159, 164-165, 167-169, 178, 185, 188-190, 193-195, 204, 250, 265-266, 268.
Climat : 4, 38, 41-42, 44-46, 60, 81, 84, 99, 132, 136-137, 139, 155, 168, 186-187, 201.
Colonnes ou Stèles d'Héraclès : 87, 92, 94-98, 200, 225.
Continent : 5, 9, 35, 46, 86, 96, 99, 128, 159, 198, 201.
Danse : voir Art.
Dégénérescence : 48, 125, 134, 182.
Dieux, déesses, divin : 4-6, 12, 16-23, 25, 51, 77-79, 80, 90, 94, 101-119, 125-131, 133, 141-146, 149-150, 153-154, 156, 158, 168-177, 179-180, 182-183, 197-208, 211, 213-217, 220, 225, 227-229, 234-236, 238, 240, 243-251, 253-256, 260-268, 270-271, 276, 279-280, 283-284, 287-288.
Δαίμων : 113, 245-248.
Épiclèse : 202, 205-207, 238, 251, 270.
Principe cosmique : 109, 114-115, 144, 168, 182, 200-201.

Divination : 23, 123, 130, 148, 151-153, 208-215, 255.
Empire : 4-5, 30, 32, 47-49, 66, 82, 84, 91, 93, 128, 152, 159, 169, 184-185, 188, 195-196, 233, 267-269.
Hégémonie : 38, 48, 184-185, 187-189, 193, 195, 233.
Rome : 12, 29-30, 38-40, 47, 49-50, 64, 65 n. 194, 66, 68 n. 209, 69, 107, 110-111, 114, 129, 132, 178, 182-183, 185-186, 188-189, 193-194, 202, 204, 215, 226, 230-233, 250-251, 255, 263, 269, 271.
Emprise, enthousiasme, possession : 19, 23, 47, 153, 175, 196, 199, 212-213, 214, 244, 246, 248-250, 252-256, 258, 262, 264-265, 271, 276, 278, 288.
Évhémérisme : 22, 23 n. 78.
Extrémités, confins du monde : 5, 21, 34, 53, 66, 85-159, 172, 175, 204, 223, 225, 267-269.
Fondation de villes : 47, 61-62, 63 n. 184, 74, 96, 108, 123, 159, 175, 178, 182, 185, 209, 217, 230-234, 269, 275.
Géographie : 4-5, 29 n. 15, 32-33, 35-42, 47, 50-52, 55-60, 62, 65, 67, 72, 74-79, 82, 84-85, 91, 125, 151, 189-190, 202, 204, 218, 221, 224, 229, 243, 267-268.
Géographie et astronomie : 36-37, 39, 53, 59, 77 n. 251, 78, 85, 98, 189-190, 251.
Géographie et géométrie : 35, 37, 39, 50-51, 53, 77-78, 189.
Géographie et mathématiques : 14, 36, 39, 53, 59, 61, 78, 82, 85, 98, 189, 267.
Géographie et physique : 53, 75, 78, 82, 98, 102, 197, 201, 267.
Géographie pragmatique : 72-75, 80-81, 190, 197.
Hellénisme : 162-164, 167 n. 33, 204.
Hiérodule : 149, 153, 175, 255.
Histoire : 6, 14, 26, 28, 32, 44, 60-61, 70, 73-75, 77-78, 115, 178, 188, 201-202, 204-205, 209, 217, 222, 224-229, 234, 236, 239, 267, 275, 286.
Histoire pragmatique : 72-75, 267.
Histoire universelle : 15, 38, 73-75.
Huile et beurre : 104, 130-131, 138, 157, 180-181.
Lait et fromage : 45, 134, 138, 180-181, 195.
Libation : 101-103, 179-181.
Littoral : 46-47, 87, 98, 119, 132, 134, 155, 157, 159, 168.
Méditerranée : 5, 35, 46-48, 86-88, 98, 118, 127, 132, 137, 159.
Méthodes : 4-5, 34 n. 45, 39, 41, 51-75, , 85, 129, 238, 240, 265, 267, 271.
Akoé : 68-72.
Autopsie : 5, 68-70.
Comparaison : 12, 14-15, 18, 20, 24, 54, 66, 94, 105, 108, 116, 118, 130, 133, 137-138, 144, 155-157, 162, 169, 182, 215, 222, 238-240, 245, 249, 262, 264-268, 270-271, 280, 288.
Rectification : 5, 41, 50, 55, 58-59, 62, 67, 79 n. 261, 166, 267, 275.
Miel : 180-181.
Mœurs et coutumes : 4-5, 14, 17-18, 20, 22, 26, 31, 39, 46-48, 55, 57, 81, 84, 88-89, 101, 105, 110, 116 n. 128 et 132, 119-122, 129-130, 132-133, 135-136, 138-140, 142-143, 149, 151-152, 154-155, 157-159, 163, 165-169, 171-172, 174-175, 177-182, 184, 195-197, 204, 215, 231, 236, 249, 256, 261-262, 267-269, 271, 273.
Corruption des mœurs : 11, 23, 25, 47 n. 97, 48, 115, 135, 168, 271.
Mixité : 166-167, 269.
Monde habité : 4-5, 9, 21, 33, 35, 37-38, 40, 42-44, 48, 50-54, 66, 71, 73-74, 79, 81-82, 84-89, 93-95, 98-99, 101, 116 n. 132, 124-125, 128-129, 132, 136, 144-145, 153, 155-159, 169, 177, 182, 187-189, 195, 202, 204, 223, 230, 238, 256-257, 267-268, 270.
Dimension : 43.
Forme : 33, 35, 41-43, 50-51, 70.
Insularité : 9, 42, 43 n. 80.
Sphragide : 37.
Voir Carte.
Montagne : 45-47, 81, 86, 95, 97-98, 105, 129-132, 140, 157-159, 175, 186-187, 198, 203, 206, 227, 254, 264-265, 281-282, 284-288.

Musique : voir Art
Mystères : 6, 16, 18-21, 23-26, 244, 246-248, 257-260, 263 n. 251, 271, 279.
Mythe et mythologie : 5, 14, 16-18, 20, 25-26, 28, 56-57, 61-62, 75, 78, 85, 87, 89-91, 93-94, 98, 105, 107, 109, 117, 121, 123-124, 128, 141, 146-147, 150, 187, 201-203, 207, 210, 215-239, 245-247, 249, 259, 262-267, 270-271, 276, 280, 285-288.
Muthōdēs : 91-92, 117, 142, 220, 223-228, 230, 233.
Nomadisme : 135-138.
Océan : 5, 33, 38, 43, 47, 53-54, 86-88, 98, 101-102, 123, 126, 132, 155,157, 159, 252-253, 256.
Offrande : 95, 109, 111-113, 116, 170, 177-178, 205, 250.
Oracle : 5, 15, 63, 95, 97, 106, 123, 174-175, 187, 205, 208-215, 228, 255, 256 n. 226, 273.
Orgies : 6, 16-17, 19-21, 23-25, 238-240, 243, 245-246, 251-252, 258, 259 n. 234, 262, 265-267, 271, 276, 279, 280, 283.
Oribasie : 254, 264-265, 288.
Paideía (« éducation ») : 13, 83, 92, 165-166, 192 n. 125, 193, 217, 219-221, 243-244, 249, 251, 253, 258, 260-261, 264, 270, 276, 279, 285.
Pain : 131.
Pauvreté : 45, 81, 136.
Périples et portulans : 33, 61, 67, 87 n. 8, 223.
Philosophie : 4-5, 18 n. 61, 26, 29-30, 44, 52, 55-57, 58 n. 161, 67, 69-70, 74-80, 82-83, 85, 117, 190, 192, 216, 219-220, 232, 234-238, 243, 247, 249, 260-261, 263-264, 269-270, 277, 279.
Philosophie et barbarie : 137, 140-142, 153, 155, 166, 168-169, 171, 176, 182 n. 76, 192, 194, 227.
Philosophie politique : 75, 80, 82.
Piété : 104, 138, 140, 155, 168, 234-236, 251, 255.
Piraterie : 28 n. 7, 47-48, 135, 158, 186, 199-200.
Plaine : 45-46, 129-130, 140, 187, 206-207, 237, 275, 286.
Politique : 14, 29, 32, 47-48, 52, 54, 74-75, 77, 80-84, 99, 129, 135, 141 n. 252, 159, 165-167, 169, 182, 185, 187-189, 192 n. 125, 193, 198, 200 n. 9, 217, 233-234, 253, 267-270.
Voir philosophie politique.
Polymathie : 58 n. 161, 77-78, 85.
Pratiques rituelles : 19, 21, 24-25, 100-103, 118-121, 124-125, 130, 140 n. 243, 146-147, 150-151, 152 n. 284, 170-171, 177, 179, 181, 183, 196, 207, 232-233, 235, 239-240, 242, 244-245, 247, 249-253, 255-260, 262-263, 265, 267-271, 278-280, 283-285.
Prêtres et prêtresses : 15, 115, 117, 145, 149, 153, 158, 170, 172, 177, 190, 205, 208 n. 48, 210-211, 213 n. 78, 214 n. 84, 231, 249 n. 211, 251, 255-256, 259.
Primitivisme : 23-24, 104-105, 114, 116, 125, 128, 132-133, 138-139, 141, 143, 155, 212 n. 67, 216, 265-266.
Propagande : 5, 48-49, 64, 91, 93, 186 n. 95, 188 n. 105, 189, 224, 233, 268.
Prophète et prophétesse : 209-214, 255-256.
Própolos (« Ministre des dieux) : 20-21, 240, 243-248, 256-257, 262, 271, 276, 279-280, 282, 284-285.
Providence : 30, 116, 197-201, 237, 255.
Relâchement : 249, 251, 253-254, 258, 265, 271, 278.
Sacrifice : 4-5, 21, 23-24, 95, 97, 101-103, 115, 116 n. 132, 130-131, 133, 141 n. 247, 143, 145-156, 164, 169-183, 196, 206, 230-231, 233, 235, 236 n. 168, 246, 249-252, 259, 268-269, 282.
Sacrifices héroïques : 171, 268.
Sacrifices humains : 131-132, 145-156, 172, 175.
Sagesse : 5, 23, 30, 55, 57-58, 117, 128-129, 133, 139-145, 152, 155, 168, 179, 182, 196, 201 n. 12, 220, 227, 234, 236, 268.
Sanctuaire : 5, 15, 54, 95, 97, 101, 106, 108-114, 118-119, 125, 151, 170, 173-176, 183, 187, 199, 201-214, 226, 233, 244, 246-247, 251, 255, 256 n. 224 et 226, 258-259, 286.
Sang : 138, 145, 153, 180.

Sauvagerie : 5, 46-47, 82, 87-88, 109, 114, 129, 132-134, 136-137, 139-145, 148, 152, 155, 157-159, 193, 195, 204, 250, 256, 261, 268.
Sauvages « Ameriquains » : 18, 22, 271.
Science : 26, 30, 33, 35-36, 38-39, 43, 53-53, 56-57, 58 n. 159, 59, 67, 71, 73-74, 76-79, 82, 98, 137, 140, 164 n. 21, 189-190, 250, 259, 263, 269.
Secret : 19, 23-24, 144 n. 260, 176, 240, 244, 249, 252-254, 258-260, 262, 265, 271, 278-279, 285-286.
Simplicité : 46-47, 130, 135-136, 139, 167, 178-179, 195.
Stoïcisme : 29-30, 55-57, 78, 115-116, 144, 152-153, 168-169, 189, 196-198, 200 n. 10, 201, 219, 236, 247 n. 204, 265.
Superstition : 15, 104, 115, 141 n. 247, 168, 234-236, 264, 254 n. 223, 269-270.
Temple : 21, 50, 66 n. 199, 95, 97, 104 n. 94, 106-113, 114 n. 118, 115 n. 125, 116, 118-119, 125, 148, 151, 158, 173, 180-181, 190-191, 205, 209, 211-212, 231 n. 145, 246, 255-256, 258.
Terre : 4-5, 33-37, 39, 41-43, 45, 49-51, 53, 60, 76, 78, 82, 86, 125, 141, 199-200, 226, 267.
Circonférence : 36-37, 39, 78.
Sphéricité : 4, 35, 41-42, 50, 78, 82, 86, 125, 199-200.
Théologie : 2, 5-6, 16, 79, 115, 169, 196-198, 217, 234-235, 240, 243, 263, 265, 270, 277-278, 287.
Végétarisme : 138, 139 n. 235, 155.
Viande : 138, 142, 155, 180, 182, 235, 251.
Viticulture, vigne et vin : 21, 89, 103, 131-132, 140, 176, 178-179, 181, 206, 227, 268.

TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **2**

INTRODUCTION **4**

ÉDITIONS ET USAGES DE STRABON 6

STRABON ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS 15

I. PROLÉGOMÈNES **27**

À PROPOS DE STRABON 27

Quelques éléments biographiques 27

Les *Commentaires historiques* 30

La *Géographie* en contexte 33

LA VISION DU MONDE D'APRÈS STRABON 40

La forme du monde connu 41

Le déterminisme géographique 44

L'inventaire du monde 48

LES MÉTHODES DU GÉOGRAPHE 51

Homère, archégète de la géographie 51

La rectification des prédécesseurs : la question des sources 58

L'œil et l'oreille, deux précieux témoins 68

Un ouvrage colossal : l'influence de Polybe 72

LES ENJEUX DE LA GÉOGRAPHIE 76

Une affaire de philosophie 76

Une affaire de politique 80

Le public visé 82

II. LES CONFINS DU MONDE **86**

L'ENTRÉE DANS LE MONDE 88

Les stèles : un marqueur géographique 88

Les Stèles d'Héraclès 94

LE PROMONTOIRE SACRÉ 99

Le rituel du Promontoire sacré 101

Le culte des images 104
Une influence phénicienne ? 117
Du côté des autochtones 120
CONSTRUCTION DE L'ESPACE 125
L'Ibérie : microcosme de la *Géographie* 128
Les peuples des confins entre sagesse et sauvagerie 133
LES PEUPLES DES CONFINS ET LEUR RAPPORT AU DIVIN 142
L'athéisme 143
Le sacrifice humain 145

III. LE TRIANGLE GREC, ROMAIN, BARBARE 157

GRECS *VERSUS* BARBARES 160
Le critère linguistique 160
Une question de « genre » ? 165
Les pratiques sacrificielles 169
GRECS *VERSUS* ROMAINS 184
Le monde et la ville 185
Suprématie des Grecs 189

IV. LA THÉOLOGIE DE STRABON 197

LE CONCEPT DU DIVIN 198
La providence 198
Dieux et déesses dans la *Géographie* 201
Les oracles 208
LE MYTHE ET SON USAGE 215
Le mythe : un instrument pédagogique 218
Le mythe et la poésie homérique 221
Le mythe face à l'histoire 224
Les mythes de fondation : l'exemple de Rome 230
Le mythe comme voie d'accès à une pratique du divin 234
LES CÉRÉMONIES ORGIAQUES AU CŒUR DU SYSTÈME DE STRABON 239
Les Courètes et les personnages qui leur sont apparentés 240
Un accès au divin 249
La diffusion des cultes orgiaques 262
Des personnages mythologiques 263

CONCLUSION 267

ANNEXE : TRADUCTION DE L'EXCURSUS COURÉTIQUE (X, 3, 1-23) 272

BIBLIOGRAPHIE 289

LISTE DES TABLES ET DES ILLUSTRATIONS 322

INDEX 325

Index des personnes 325

Index des sujets 328