Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes

Strabo, a comparatist historian of religions in his digression on the Couretes

Nicole Belayche

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8824>

DOI : 10.4000/rhr.8824

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 613-633

ISBN : 978-2-200-93128-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Nicole Belayche, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 14 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8824> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8824>

NICOLE BELAYCHE

École Pratique des Hautes Études / PSL Research University, Paris
UMR 8210 AnHiMA (Anthropologie et Histoire des Mondes antiques)

Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes

Strabon X, 3 illustre comment, sous Auguste, un lettré grec qui a inventorié un monde globalisé par l'empire, a mis en œuvre une démarche comparatiste pour définir un phénomène religieux : le genre courétique, qu'il inscrit dans « le fait orgiastique », et que les Anciens, et en tout cas les Modernes, ont rangé dans la catégorie plus large des cérémoniels mystériques. Après une relecture de l'analyse d'Henri Jeanmaire dans Couroi et Courètes, on examine à nouveaux frais comment Strabon, confronté à une question d'origine géographique, élabore une catégorie rituelle – des danses armées en musique avec enthousiasme –, en l'adossant à une conception de la religion comme voie d'accès au divin. Pour ce faire, il parcourt une multitude de ces rites et mythes, chez les Grecs et chez les Barbares.

Strabo, a comparatist historian of religions in his digression on the Couretes

Strabo X, 3 demonstrates how a Greek man of letters in Augustan times, the author of an inventory of the imperial, globalized world, developed a comparative approach for defining a religious phenomenon : the coreutic genre – which he lists under “the orgiastic fact”, and which the Ancients, and certainly the Moderns, made into part of the larger category of mystic ceremonies. Starting with Henri Jeanmaire’s analysis in Couroi et Courètes, I examine how Strabo, addressing a question of geographic origin, builds a ritual category – armed dances with music and enthusiasm – embedded within a conception of religion as leading to the divine. He thus refers to many rites and myths, among both the Greeks and the Barbarians.

οἱ ἱστορικοὶ συνήγαγον εἰς ἓν τὰ ἀνόμοια

Strabon, *Géographie*¹

Le nom du géographe d'Amasée n'est pas celui qui vient le plus immédiatement à l'esprit lorsqu'on songe à des penseurs anciens qui ont laissé des réflexions sur les religions et leurs catégories. Pourtant, et même si elle a été peu exploitée par les savants, sa « digression » (*parabasis*, X, 3, 8 [C 466]²) sur les Courètes est d'une infinie richesse pour l'historien des religions – puisqu'on peut parler d'histoire des religions dans l'Antiquité à se fonder sur Philippe Borgeaud³ –, tant pour le contenu religieux de formes cérémonielles particulières que pour leurs agents rituels. Dans notre enquête sur les discours sur les religions dans l'Empire romain, inséparables des traditions d'études qu'ils ont suscitées, le chapitre 3 du livre X de Strabon est pertinent à deux égards. Au plan historique, il permet d'interroger comment un lettré grec qui vivait sous Auguste⁴ et qui s'est attelé à inventorier un monde globalisé par l'empire⁵, a mis en œuvre une méthode comparative pour classer un phénomène religieux : le « genre » courétique, que Strabon inscrit dans « le fait orgiastique (τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν, X, 3, 10 [C 468]) », et que les Anciens, et en tout cas les Modernes, ont rangé dans la catégorie plus large des cérémoniels mystériques. Au plan historiographique, ce chapitre ne peut être relu sans l'analyse qu'en a donnée un commentateur moderne, Henri Jeanmaire, qui

1. Strabon X, 3, 8 [C 466] : « les historiens ont été conduits [...] à rassembler en une seule catégorie des données hétérogènes » (éd. et trad. François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1971, modifiée).

2. La dernière édition/commentaire du texte est le monumental travail de Stefan L. Radt (éd.), *Strabons Geographika, Buch IX-XIII, 3. Text und Übersetzung* (p. 208-240) & 7. *Kommentar* (p. 182-202), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 & 2008.

3. Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.

4. Cf. Daniela Dueck, *Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome*, Londres-New York, Routledge, 2000.

5. Cf. Claude Nicolet, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris, Fayard, 1988, p. 93-94 et Johannes Engels, *Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*, Stuttgart, Franz Steiner, 1999.

dans *Couroi et Courètes*, comme dans son *Dionysos* douze ans plus tard⁶, a développé un comparatisme contrastif rigoureusement mené, au moyen duquel il a appuyé son analyse du ménadisme grec sur des pratiques similaires empruntées à l'ethnographie africaine. À la fin des années 1930, son interprétation des Courètes utilisait les outils herméneutiques de son époque en matière d'histoire des religions, tout spécialement pour les pratiques reliées à des « mystères ».

L'analyse que je propose du discours strabonien sur ce phénomène religieux tel qu'il est exposé dans l'« excursus » n'a pas la prétention d'une étude monographique⁷. Ma préoccupation dans ces quelques pages est de mettre en évidence la logique phénoménologique de la construction discursive de Strabon : en se fondant sur des ressemblances rituelles formelles, τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν (« le déroulement similaire de cultes différents », X, 3, 16 [C 471], je souligne) – en l'occurrence dans ce paragraphe les similitudes entre les cultes thraces et phrygiens sur la base d'une même ambiance sonore –, Strabon construit une catégorie religieuse (que je traduis par le « fait orgiastique ») dans laquelle il regroupe toutes les formes de groupes (ὁμωνυμία τῶν Κουρήτων, X, 3, 8 [C 466]) et pratiques « courétiques », même ceux et celles qui n'en portent pas le nom.

LA DIGRESSION DANS L'ÉCONOMIE DES QUATRE PREMIERS CHAPITRES DU LIVRE X

Le livre X de Strabon clôt l'ensemble de trois livres consacrés à la Grèce (VIII-X), avant que l'auteur ne traverse la mer Égée

6. Respectivement : Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939, notamment p. 593-616 pour l'« Appendice. La tradition antique sur les Courètes et l'excursus de Strabon (l. X) », et *Id.*, *Dionysos : histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, titre auquel les éditions Payot rajouteront en 1978, sur la couverture, le sous-titre : *L'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, Orphisme et mystique dionysiaque, évolution du Dionysisme après Alexandre*.

7. Mélanie Lozat (Genève) poursuit actuellement une recherche doctorale sur « Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions ». Je la remercie vivement pour nos échanges sur ce chapitre lors de la rencontre d'Aix, pour m'avoir généreusement communiqué sa traduction et un dépouillement du lexique mystérique (*mystikos*, *orgiasmos*, *teletai*) dans la *Géographie* (sans surprise, les attestations proviennent pour l'essentiel de X, 3).

pour sa géographie de l'Anatolie (XI-XIV). Dans les deux premiers chapitres, Strabon parcourt deux régions de la Grèce continentale – l'Étolie si exemplaire du *topos* barbare dans la littérature grecque puis latine⁸, et l'Acarnanie – et son île la plus proche : l'Eubée. La digression au chapitre 3, que Strabon identifie comme telle en l'ouvrant et au moment de la clore (ἀλλ' ἀπόχρη περὶ αὐτῶν)⁹, introduit une respiration réflexive avant la reprise de l'exposé géographique au chapitre 4, avec les îles de Crète et avoisinantes. Elle n'est pas anecdotique, comme le prouve aussi sa longueur (23 paragraphes). Elle est directement appelée par les régions qui l'enserrent : l'Étolie, l'Acarnanie et l'Eubée au chapitre 2 et la Crète où il arrivera au chapitre 4 et où il évoquera la cave de Zeus (X, 4, 8 [C 476]).

Traitant des Courètes (Τοὺς δὲ Κουρήτας), les uns les rangent au nombre (προσμεμόνων) des Acarnaniens, les autres au nombre des Étoliens¹⁰, et les uns font commencer leur ascendance à une source issue de Crète, les autres à une souche issue d'Eubée (X, 3, 1 [C 462]).

L'enchâssement du long chapitre sur les Courètes est donc cohérent au regard du projet géographique de Strabon. Ce dernier cherche à subsumer les propositions divergentes de ses informateurs sur les origines géographiques des Courètes au moyen de la réduction à l'unité d'une catégorie (εἰς ἓν revient à plusieurs reprises dans le chapitre¹¹). Pour ce faire, il va combiner l'enquête sur les *realia* (ἡ ἱστορία) et la théorisation (φυσικὸς λόγος, X, 3, 8 [C 466]). Plus qu'un intérêt thématique pour les questions religieuses, la justification de la digression est bien géographique, de la part d'un auteur toujours soucieux des origines des lieux qu'il parcourt¹². La *Géographie* fourmille d'informations relatives à des faits religieux : récits mythiques, lieux de culte, cérémonies, personnels cultuels, et autres *mirabilia* (par exemple des lieux divinatoires). En ce domaine, les historiens y font appel comme à une encyclopédie ou une base de données pour des études locales, car le géographe

8. Cf. Claudia Antonetti, *Les Étoliens, images et religion*, Besançon (« Annales littéraires de l'Université de Besançon », 405), 1990, p. 69-142 ; elle n'utilise pas le chapitre de Strabon.

9. Strabon X, 3, 23 [C 474] : « Mais en voilà assez sur ces sujets ».

10. Cf. David Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Grenoble, Millon, 2002, p. 348-349 pour la guerre entre Étoliens et Courètes.

11. Cf. Radt, commentaire *ad loc.* p. 193.

12. Pour Éphèse, voir *infra* n. 23.

est bien souvent une source littéraire unique, même pour des lieux de culte aussi importants que le sanctuaire préromain de Mên à Antioche de Pisidie¹³, ou pour des manifestations religieuses aussi « identitaires » que les mystères de l'Artémis éphésienne¹⁴. Même si Strabon a visité certains lieux qu'il expose, il a aussi utilisé toute une bibliographie dont il ne fait pas mystère (X, 3, 5 [C 465]), nous conservant ainsi bien des extraits ou paraphrases d'œuvres disparues, dans cet excursus notamment.

Les questionnements abordés au chapitre 3 rompent avec l'économie générale descriptive de la *Géographie* et entraînent Strabon, à la suite de ses sources – ou de sa source principale pour la partie théorique, Posidonios d'Apamée¹⁵ –, dans une réflexion familière de la pensée philosophique en quête de système, donc du semblable, la *homoiotès*. Sa généralisation théorique est construite sur une démarche comparatiste qui fait de la *parabasis* une réflexion phénoménologique sur un « fait » d'histoire des religions.

**« UN REMARQUABLE ESSAI D'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS »,
MAIS UNE COMPOSITION « CONFUSE » ET « CONTRADICTOIRE »
(H. JEANMAIRE) ?**

Strabon informateur sur des *realia* religieux, la chose est connue ; mais Strabon penseur du « fait orgiastique » ? Cela surprend davantage de la part du géographe, *a fortiori* pour qui a à l'esprit l'« Appendice » qu'Henri Jeanmaire consacra à ce chapitre dans son classique *Couroi et Courètes*¹⁶. Ce spécialiste de Dionysos ouvre son long appendice sur des louanges à l'auteur : « un des plus remarquables essais de critique et d'histoire religieuse que nous ait transmis l'Antiquité » (p. 593), « un remarquable essai d'étude comparée des religions » (p. 605), qu'il reconnaît surtout dans les paragraphes 9 et 10. Je souscris pleinement aux louanges, sans partager les réserves sur la logique de la démonstration. Le chapitre 3 serait, selon Jeanmaire, la « dissertation » d'un piètre compilateur, dont aucune des positions exposées ne lui appartient.

13. Strabon XII, 8, 14 [C 577].

14. Voir *infra* n. 23.

15. *Contra* H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 609.

16. Voir *supra* n. 6.

Il épingle aussi « la façon assez déconcertante dont il [l'exkursus] est composé » (p. 594) et la « confusion » (le terme revient à plusieurs reprises) qui en résulte dans le propos, du fait que Strabon aurait juxtaposé deux systèmes d'analyse incompatibles – « l'explication théologique et l'explication érudite » (p. 598) –, comme un « copié-collé » de deux informateurs à visées différentes en même temps.

Le savant décompose le chapitre 3 en deux parties. La première partie selon lui, X, 3, 7-12 – « l'exkursus théologique » (p. 595) qu'il attribue à un auteur péripatéticien (p. 609) –, serait « le témoin d'une théorie des cultes orgiaques qui insistait sur leur unité », une « théorie générale de l'orgiasme » (p. 596 et 597) : cet

exkursus théologique traite des Courètes et personnages similaires dans leurs rapports avec des cultes et des cérémonies qui n'ont pas cessé d'être célébrés (p. 600).

Pratiquant une anthropologie comparée des religions, Jeanmaire a parfaitement perçu l'importance des pratiques rituelles dans la construction classificatoire de Strabon : « un remarquable essai d'interprétation et de justification de pratiques existant dans la religion positive » (p. 596-597). Mais, à mon sens, il n'a pas pris la mesure de leur fonction architectonique dans *l'ensemble* du discours, d'où le jugement de « confusion ». S'il reconnaît à l'exkursus théologique « une incontestable largeur de vues » (p. 594), c'est parce qu'il déploie « une recherche de caractère théologique et philosophique [...] en fonction d'une conception systématique et philosophique de l'univers et de la nature, d'un *physicos logos* » d'inspiration stoïcienne (p. 595). Le « fait orgiastique » (Jeanmaire traduit par « complexe orgiaque », p. 596) est caractérisé par « une inspiration divine (ἐπίπνευσίν τινα θεϊαν) » propre à « l'enthousiasme (ὁ τε ἐνθουσιασμός) », qui opère la « communion avec le divin (πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει) grâce à la musique – qui est “à la fois danse, rythme et mélodie (περὶ τε ὄρχησιν οὔσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος)” ». Ces cérémonies ayant un caractère caché et étant pratiquées par des cercles réservés (ἢ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν)¹⁷, Jeanmaire analyse dès lors le phénomène « du point de vue d'une conception spiritualisée de la religion » (p. 596) ; il recourt alors à d'autres outils herméneutiques, chargés d'une pragmatique

17. Strabon X, 3, 9 [C 467] ; voir le tableau *infra* p. 628.

de changement d'état souvent supposée dans les « mystères », qui viennent connoter son interprétation.

C'est à la faveur du mystère que s'accomplissent les cérémonies chargées d'*efficacité sacramentelle* que la langue religieuse désigne d'un vocable précis, *teletai* (p. 598, je souligne).

On se doit de noter toutefois que *teletè* a un champ sémantique plurivoque¹⁸ et que Strabon ne l'emploie que deux fois dans son excursus, au paragraphe 10¹⁹ : une fois avec le sens général de cérémonies ou célébrations (τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν, « pratiqué en cercle réservé dans les cérémonies »)²⁰, et une fois plus clairement d'après le contexte au sens d'initiation – aux côtés de dendrophories et de *choreiai* dans les cultes de Dionysos et de Déméter (voir *infra* p. 629).

Selon l'analyse que Jeanmaire fait de la structure du chapitre, la deuxième partie de l'excursus (X, 3, 13-22) expose une « explication érudite », « une revue de témoignages et d'opinions » (p. 599) qui parcourt les régions de la Méditerranée orientale et « envisage la question du point de vue des origines et de l'histoire légendaire » (p. 600). Compilant de nombreux auteurs, poètes et historiens – certes différents du philosophe de la première partie, mais que Posidonios a utilisés, autant que son contemporain Artémidore d'Éphèse –, cette partie « disparate » (p. 603) serait en contradiction avec la première en ce qu'elle perdrait de vue les « rapports des rites courétiques avec l'ensemble des rites orgiaques » (p. 599), pour s'intéresser à ceux qu'entretenaient les Courètes avec tout un ensemble d'êtres, selon les auteurs *propoloi*/assistants cultuels ou *daimones* (Cabires, Telchines, Dactyles, Corybantes, etc., X, 3, 19 [C 471-472]).

18. Cf. Giulia Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, Giordano, 2003, p. 99-117 (ch. 2 : « Ancora sul termine TEΛETH. Osservazioni storico-religiose ») ; Feyo L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology, Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden-Boston, Brill (« RGRW », 169), 2009, p. 48-50 pour Strabon ; et Nicole Belayche, Francesco Massa, « Les “cultes à mystères”. Quelques balises introductives : lexique et historiographie », *Mètis*, NS 14, 2016, p. 7-19, en part. 8-9.

19. Au paragraphe 23, τελετάς est une correction (Radt après Jones) des *codices* qui donnent τέχνας (CUF, Loeb) après τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ φιλότεχνον.

20. Cf. le parallèle Strabon VIIa, 1, 18 : τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργασμῶν, pour Orphée. *Contra* F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology*, p. 49 : « sacred acts of the mysteries ».

Pour résumer la lecture de Jeanmaire, là où « le premier auteur [la source aristotélécienne de Strabon] se préoccupe de définir un genre et de classer les espèces qui s'y rattachent, le second est dominé par la préoccupation généalogique » (p. 599-600). Or Strabon a justifié sa digression par sa volonté de déterminer le « caractère commun qui unit tous les rites en question (τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτα, X, 3, 7 [C 466]) », en considérant que des agissements de figures mythologiques/*daimones* se reflètent dans les pratiques religieuses de desservants des dieux (*propoloi*) et sont rejoués dans les cérémonies, par exemple par les Courètes d'Éphèse. Il n'évoque pas ces derniers dans son excursus mais, dans sa géographie d'Éphèse, il rapporte que leur collègue se livrait à Ortygie²¹ à des danses (armées peut-être)²² hautes en musique, en se modelant sur « les courètes qui, du bruit de leurs armes entrechoquées, étourdirent Héra, dépistant ses soupçons jaloux, et protégèrent ainsi le secret de l'accouchement de Léo » selon le mythe de la naissance d'Apollon et Artémis qu'il rappelle²³, en forme de doublet de celui de Zeus²⁴. Pour ces courètes historiques, le géographe signale que le collègue « se réunit pour des *symposia* et accomplit des sacrifices *mystiques* » (τινας μυστικὰς θυσίας, XIV, 1, 20 [C 639-640]), parce qu'ils se déroulaient en « club » réservé pendant les fêtes de la déesse, et qu'à cette occasion les *neoi*

21. Le lieu d'Ortygie n'a livré aucun témoignage archéologique des pratiques des Courètes à l'époque romaine, contrairement à nombre d'inscriptions éphésiennes qui les mentionnent, cf. Peter Scherrer, « D'Asapia à Haghios theologos. Histoire de l'habitat de la région d'Éphèse de la préhistoire à l'époque byzantine, vue sous l'angle des contraintes maritimes et fluviales », *Archéologie et environnement dans la Méditerranée antique*, éd. Françoise Dumasy-Mathieu, François Queyrel, Genève, Droz (« Hautes Études du monde gréco-romain », 42), 2009, p. 25.

22. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009 [1968-1980], p. 545, s.v. κούρητες, « jeunes guerriers ».

23. Strabon, XIV, 1, 20 [C 639-640], trad. Charles Picard, *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord*, Paris, De Boccard (« BEFAR », 123), 1922, p. 278 ; cf. Dieter Knibbe, *Der Staatsmarkt : die Inschriften des Prytaneions : die Kureteninschriften und sonstige religiöse*, Wien, Österreichisches Archäologisches Institut (« FiE », IX, 1, 1), 1981, p. 70-73. Selon Guy M. Rogers, *The Mysteries of Artemis of Ephesos : Cult, polis and change in the Graeco-Roman world*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2012, p. 103-104, l'information de Strabon daterait du tout début du pouvoir d'Auguste (30-29 avant notre ère).

24. Voir aussi son contemporain Ovide, *Fastes*, IV, 207-212.

aussi rivalisaient de banquets²⁵. Le propos de Strabon a donc bien une unité organique soigneusement construite. Comme attendu pour une *Géographie*, ses considérations partent d'informations topographiques sur l'*origo* des Courètes (§ 1-6) ; mais face aux traditions divergentes, il s'appuie sur des *historikoi* et des *physikoi* pour délimiter un « genre » courétique (§ 7-10), qu'il illustre par des exemples localisés empruntés à des μάρτυρες littéraires, poétiques puis mythographiques (§ 11-22).

Puisque, pour Jeanmaire, la contradiction entre « ses » deux parties proviendrait de l'utilisation d'auteurs différents, le savant consacre les quinze dernières pages de son appendice à une *Quellensforschung* qui le fait remonter à une matrice athénienne élaborée dans des milieux aristotéliens²⁶. Je m'attarderai d'autant moins sur la « bibliothèque » que Strabon a utilisée dans sa *parabasis* qu'il cite régulièrement ses informateurs et que les éditions de référence en font un état critique exhaustif²⁷. Pour les *Courètika* qui nourrissent l'exposé strabonien, je rappellerai brièvement que le géographe utilise principalement deux collègues – Démétrios de Scepsis, un Mysien du II^e siècle (pour les § 19-22) et Artémidore d'Éphèse (fin II^e-I^{er} siècle avant notre ère), aîné de Strabon de deux ou trois générations et contemporain de Posidonios –, et surtout un mythographe, Apollodore d'Athènes, qui écrivit au II^e siècle une *Bibliographie historique*, sorte de *compendium* de la mythologie grecque²⁸. Apollodore puisait lui-même à un de ses lointains concitoyens, Phérécide, qui, au V^e siècle avant notre ère, donna un commentaire en douze livres du *Catalogue des vaisseaux* de l'*Illiade* que Strabon cite plusieurs fois. Strabon renvoie nommément à Apollodore, dont il reprend les critiques sur Éphore de Cumes – un autre de ses informateurs auteur d'une *Histoire universelle des Grecs et autres peuples depuis le retour des Héraclides* au milieu du IV^e siècle²⁹. Mais sa source principale, pour les paragraphes 9-18 (qui chevauchent donc le plan supposé de Jeanmaire) et pour sa réflexion épistémologique des paragraphes 9

25. Cf. G.M. Rogers, *Mysteries of Artemis of Ephesos*, p. 104-107.

26. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 600-616.

27. Notamment la dernière (S. Radt éd.), cf. *supra* n. 2.

28. James Frazer, l'auteur du *Rameau d'or* préoccupé d'évolutionnisme, s'est intéressé aux Courètes ; il a édité Apollodore dans la Loeb Classical Library en 1921 et en a donné une *Epitomè* (dans laquelle il restituait les passages manquants).

29. *RE* VI/1 (1907), s.v. « Ephoros », col. 2-16.

et 23 sur la théologie³⁰, c'est le grand philosophe stoïcien Posidonios d'Apamée (135-51 avant notre ère), qui fut chef du Portique³¹. Dans le chapitre 3, le discours sur la représentation des dieux s'inscrit assurément dans sa pensée stoïcienne, à partir de laquelle Strabon a construit une phénoménologie d'un « fait » religieux orgiastique auquel appartient le « genre » courétique caractérisé par une pratique rituelle spécifique, sur la base de la similitude des rites et par-delà leurs divergences (comme le dit déjà le passage cité en exergue).

Si cette lecture est correcte, le chapitre 3 présente donc une unité profonde construite autour du rite, que Jeanmaire n'a pas identifiée dans sa deuxième partie – de façon surprenante dans la mesure où son appendice sur les Courètes clôt un ouvrage sur des rites, nourri autant au folklorisme qu'à la comparaison ethnographique³². Toutes choses égales par ailleurs, l'accent mis par Strabon dans son chapitre sur le rite et sur la théologie pragmatique qu'il révèle³³ me semble développer un discours sur les religions très actuel au vu de la reconstruction renouvelée des ritualismes antiques³⁴. D'une part il évoque une multitude de figures mythologiques / *daimones* – acteurs dans des cérémonies sacrées (*hierourgiai*) soit « mystiques » soit en lien avec l'éducation de Zeus en Crète –, ou de desservants cultuels (*propoloi*, *hypourgoi*, *diakonoi*) agissant dans les *orgiasmoi* de la Mère en Phrygie et dans l'Ida troyen (X, 3, 7 [C 466]). D'autre part, il apporte des éléments d'appréciation historique sur les contenus de ces rites, *orgiastikoi* et *mystikoi*. Il propose une construction anthropologique alternative au modèle

30. Cf. S. Radt, commentaire p. 183.

31. Son *Histoire* en 52 livres (perdue) prenait la suite de celle de l'historien Polybe. Cf. D. Dueck, *Strabo of Amasia*, p. 62-67 (Strabon fut le disciple d'Aristodème, petit-fils de Posidonios). Plus généralement *RE* XXII/1, 1953, s.v. « Poseidonios », col. 805-814 pour sa conception des religions et de l'histoire des religions.

32. Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 147-155 (« Rites d'éphébie et classes d'âge dans l'Afrique contemporaine. Le problème de la méthode comparative »).

33. Par exemple en X, 3, 10 [C 468], il fait d'Iakchos-Dionysos l'archégète des mystères d'Éleusis, par suite de la place prise par Iakchos, et son cri, dans les « petits mystères » à partir de Pisistrate. Pour un *hiereus Iakchagôgos*, *IG* II², 5044 (sous Hadrien).

34. Cf. Amedeo A. Raschieri, « Verità e falsificazione nella *Geografia* di Strabone », *Pallas*, 91, 2013, p. 37 : Strabon propose « di utilizzare un metodo comparatistico, che trova molte consonanze con i moderni strumenti di analisi antropologica e storico-religiosa ».

mystérique éleusinien, toujours dominant dans les études actuelles sur les mystères³⁵, autour d'un rite dont le schéma apparaît dans des récits mythiques relatifs à des figures diverses et qui est pratiqué par des agents cultuels appelés le plus souvent Courètes (X, 3, 11 et 12 [C 468 et 469]), comme à Éphèse ou en Phrygie³⁶, mais également bacchants, *boukoloi* et *choreusantes boukoloi*, etc.³⁷

« TOUS LES INVESTIS PAR UN DIEU, COMME LES BACCHIQUES [...] SE LIVRANT [...] À DES GESTUELLES EN ARMES » (X, 3, 7)

Alors que dans sa *Géographie*, Strabon insiste souvent sur l'altérité culturelle qui fonde l'opposition entre Grecs et Barbares³⁸, la réflexion phénoménologique doit dépasser la polarité. Constatant que des comportements et pratiques rituels, attestés dans le mythe comme dans l'histoire, existent dans des groupes différents, serviteurs de divinités différentes, chez des peuples différents, Grecs et Barbares (les Thraces par exemple³⁹) – ce qui est une expression de l'universalité dans les discours grecs⁴⁰ –, il recherche ce qui en fait l'unité :

Comment on a pu appliquer à une seule et même catégorie d'individus tous les noms que nous avons évoqués plus haut (Τὸ δ' εἰς ἓν συμφέρεσθαι τὰ τοσαῦτα ὀνόματα, X, 3, 9 [C 467]).

35. Cf. Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 [éd. angl. 1987] et Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014. Ce modèle résiste pourtant dès qu'on analyse les divers « mystères », voir par ex. Nicole Belayche, « Les hierophantai marqueurs des mystères ? Le cas de l'Artémis éphésienne », *Mètis*, NS 14, 2016, p. 49-74.

36. Respectivement : *IEphesos* 1004 (sous Tibère) ; à Acmonia, *MAMA* XI, 109 (II^e siècle de notre ère). Trois Courètes frappant leurs boucliers sont représentés sur les monnaies d'Acmonia aux côtés de Zeus enfant (*RPC* VII 1, 679, Trébonien Galle et Gordien) et Nonnos, *Dionysiaca*, XIII, 143-145 (Akmôn, fondateur éponyme de la cité, était parmi les sept corybantes qui « ont couvert de leurs cris Bacchos encore bébé », cf. Louis Robert, *Opera Minora Selecta. Épigraphe et antiquités grecques*, VII, Amsterdam, Hakkert, 1990, p. 202-206, « Nonnos et les monnaies d'Akmonia de Phrygie »).

37. Cf. à Pergame, en 109-110, *IGR* IV, 386 = Anne-Françoise Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, Akanthys, 2003, II, n° 98 p. 180-181.

38. Cf. D. Dueck, *Strabo of Amasia*, p. 75-79 (« Hellenica vs. Barbarica »).

39. Strabon X, 3, 16 [C 470-471] pour les *Orphika*.

40. Comme exemple la *koinônia* entre cultes grecs (Dionysos) et barbares (phrygiens), X, 3, 13 [C 469], que Strabon/Posidonios appuie sur Pindare et *Les Bacchantes* d'Euripide.

Selon les paragraphes, il souligne les différences dans les récits (§ 23), ou bien les minimise (μικράς τινας αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς, § 7), avec comme horizon une catégorie courétique et le genre de « théologie » (τὸ θεολογικὸν γένος) qu'elle exprime. En contexte stoïcien, cette démarche supposait une réflexion sur la *physis*, « les idées qu'on se faisait sur la nature (ἐννοίας φυσικὰς περὶ τῶν πραγμάτων, X, 3, 23 [C 474]) ». Mais, les auteurs anciens ayant présenté cette théologie en « langage énigmatique » (αἰνιττομένων), il doit donc procéder à « une exégèse des croyances et des récits mythiques des temps anciens » (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος ἀρχαίας ἐξετάζει δόξας καὶ μύθους, *ibid.*), malgré une maigre appétence pour la réflexion spéculative⁴¹. Les deux parties que Jeanmaire voyait comme contradictoires et disparates sont liées organiquement parce que le rite est un discours théologique par le « faire ». En construisant un modèle-type qu'il soumet à l'exégèse théologique au moyen d'un comparatisme du comparable, il entend faire émerger ce qu'il appelle « la vérité » par-delà les contradictions :

la meilleure solution consiste à conjecturer la vérité en partant de comparaisons (εὐπορώτερον ἂν τις δύναιτο εἰκάζειν ἐξ αὐτῶν τάληθές, X, 3, 23 [C 474]).

« Pour le dire de façon générale et globale (ὥς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλεόν, X, 3, 7 [C 466]) », Strabon inscrit dans la catégorie courétique à la fois ceux qui en pratiquent le rite et en portent le nom, et d'autres qui en pratiquent le rite sans en avoir le nom :

tous (ἅπαντας) les investis par un dieu (ἐνθουσιαστικούς), comme les bacchiques (βακχικούς), qui répandent la frayeur autour d'eux en se livrant lors des cérémonies cultuelles (κατὰ τὰς ἱερουργίας) sous l'aspect de desservants (ἐν σχήματι διακόνων) à des gestuelles en armes (ἐνοπλίῳ κινήσει) dans le tintamarre des cymbales, des tympanons et des armes entrechoquées et le son aigu des flûtes (αὐλοῦ) et des cris modulés (X, 3, 7 [C 466], trad. CUF modifiée).

Le modèle de base est l'« enthousiaste », donc le bacchique, mais emporté dans une danse armée⁴². Pour opérer cette réduction, Strabon combine deux types de cérémonies sacrées, similaires mais non semblables (τοσαύτη ποικιλία), auxquelles participeraient les

41. Strabon X, 3, 23 [C 474] : « bien que réfractaire aux spéculations mythologiques » (καίπερ ἥκιστα φιλομυθοῦντες).

42. Cf. Marie-Hélène Delavaud-Roux, *Les danses armées en Grèce antique*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1993.

Courètes qui sont des *propoloi* (Posidonios ?) ou des *daimones* (Démétrios)⁴³ selon les traditions. Il s'agit d'une part (μὲν) de « *hierourgiai mystiques* » de fidèles/assistants possédés⁴⁴, d'autre part (δὲ) de *hierourgiai* de danseurs/assistants armés en lien avec l'enfance de Zeus et les fêtes orgiastiques (*orgiasmoi*) de la Mère en Phrygie et dans l'Ida troyen (*ibid.*).

Le principe strabonien de sélection du gisement documentaire réside dans deux similitudes ou parentés : celle des pratiques cultuelles⁴⁵ et celle des mythes, notamment de l'enfance d'une divinité. Le recours à la notion de συγγένεια⁴⁶ introduit une dimension généalogique dans les références mythologiques, quitte à produire un raisonnement circulaire dans les dérivations (Dactyles → Courètes → Corybantes). En revanche, ce même recours n'est que métaphorique dans les exposés de rites. L'approche est décidément bien moderne comparée à d'autres exégèses ou discours antiquaires antiques, qui utilisaient la méthode étymologique⁴⁷ et, plus tard (à partir du II^e siècle), la méthode allégorique.

UNE CLASSIFICATION « NATURELLE » DES PRATIQUES RELIGIEUSES

La liste strabonienne des groupes courétiques fondée sur la ὁμοιοτροπία τῶν ἱερῶν s'éclaire si l'on part de sa classification des ἱεροποιίαι (les pratiques religieuses en tant que pratiques du sacré) en deux catégories qui relèvent d'un ordre naturel, de la *physis* – d'où leur existence universelle, donc non culturelle. Les deux catégories sont caractérisées par deux types de formes cérémonielles :

43. Cf. F. Lasserre, CUF, p. 65 n. 1.

44. Les sacrifices *mystikai* des Courètes d'Éphèse (XIV, 1, 20 [C 639-640]) ne font pas apparaître de possession, ce qui pourrait expliquer que Strabon ne les mentionne pas dans ce chapitre.

45. Strabon X, 3, 16 : « Quand donc les Thraces confondent en une seule figure Dionysos et Lycurgos, dieu des Édones, ils se réfèrent implicitement au déroulement similaire de leurs cultes respectifs (καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καὶ τὸν Ἥδωνόν Λυκοῦργον συνάγοντες εἰς ἓν τὴν ὁμοιοτροπίαν τῶν ἱερῶν αἰνίττονται) ».

46. Strabon X, 3, 3 [C 463] & 7 [C 466]. La théorie de l'apparement naturel proviendrait de Posidonios, cf. F. Lasserre, CUF, p. 130 n. 1.

47. Strabon s'appuie peu sur des considérations étymologiques fondées sur *koural*/chevelure (X, 3, 6 et 8 [C 465 et 467] et sur *kouros*, *koros* et *korè* / jeune homme, voire jeune fille, à la différence d'autres auteurs.

Grecs et Barbares ont pour commune habitude d'accomplir leurs rites sacrés (τὰς ἱεροποιίας) dans le délassement propre aux fêtes (μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς), avec ou sans possession divine (ἐνθουσιασμῷ), avec ou sans musique (μουσικῆς), dans des cercles réservés (τὰς μὲν μυστικῶς) ou au grand jour (τὰς δὲ ἐν φανερῷ) : la nature le veut ainsi (τοῦθ' ἢ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει) (X, 3, 9 [C 467], trad. CUF modifiée).

Dans ce classement emprunté à Posidonios d'Apamée⁴⁸, les deux catégories s'inscrivent dans le temps propre au religieux – le temps festif (ἄνεσις ἑορταστικῆ), réputé depuis Platon⁴⁹ être un temps d'*otium* qui ouvre la communication vers le divin (πρὸς τὸ θεῖον)⁵⁰ –, mais avec des contextes et des pratiques différents. Strabon ne détaille pas les pratiques cultuelles réalisées au grand jour, ἐμφανῶς. Il se contente de les définir par le négatif de la forme opposée : absence d'enthousiasme et de musique chorale (« à la fois danse, rythme et chant », puisque tous les rituels étaient accompagnés de musique). Concentré sur le genre courétique qui constitue le sujet du chapitre, Strabon n'analyse que cette deuxième catégorie, celle de l'« enthousiasme » :

La possession par la divinité (ὃ τε ἐνθουσιασμός) semble résulter d'une sorte d'inspiration divine (ἐπίπνευσίν τινα θεῖαν ἔχειν δοκεῖ) et s'apparenter par là au genre de la divination mantique (καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν). Le caractère caché et réservé des cérémonies sacrées (ἦ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν)⁵¹ rend plus auguste l'idée du divin (σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον) parce qu'il est l'image de sa nature inaccessible à

48. Cf. F. Lasserre dans la CUF, p. 131-132 n. 1-2 ; pour les § 9 et 10 [C 467-468], H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 609, envisage une hypothétique œuvre perdue Περὶ ἑορτῶν, qu'il attribue à l'école péripatéticienne.

49. Platon, *Lois*, 653d & 829b ; la conception en demeure dans toute l'Antiquité, cf. Libanios, *Description des calendes*, 1 : « Les hommes aiment les fêtes parce qu'elles les délivrent des travaux et des sueurs, et qu'elles leur fournissent l'occasion de s'amuser, de festoyer et de prendre du bon temps ».

50. Sur l'anthropologie transculturelle de la fête, Claude Calame, « Morfologia e funzione della festa nell'antichità », *AION. Sezione filologico-letteraria*, 4-5, 1982-1983, p. 3-23 ; Philippe Borgeaud, « Feste/Ferien. Religionswissenschaftlich », *RGG* 3, Tübingen, 2000, col. 86-87 ; Natale Spineto, « Pour conclure : Théories de la fête dans l'histoire des religions », *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques (Actes du Colloque tenu à Luxembourg, 24-26 octobre 1999)*, éd. André Motte & Charles-Marie Ternes, Turnhout, Brepols (« Homo religiosus », II 2), 2003, p. 279-300 ; et Albrecht Dihle, « La fête chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 38, 1992, p. 323-326.

51. Trad. F. Lasserre : « Partagé des seuls initiés, le mystère dont s'entourent les cérémonies sacrées... » ; trad. Loeb : « the secrecy with which the sacred rites are concealed » ; trad. S. Radt : « die heime Verbergung der heiligen Handlungen ».

nos sens (μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν). La musique, enfin, à la fois danse, rythme et chant (ὄρχησιν οὖσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος), nous met en communication avec lui par le plaisir qu'elle suscite et par sa beauté propre en tant qu'art (ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνία πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει) (X, 3, 9 [C 467], trad. CUF modifiée).

Et Strabon/Posidonios de conclure sur la conjonction de « la joie, des fêtes, de l'exercice de la philosophie et du plaisir musical (τὸ χαίρειν καὶ τὸ ἐορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἅπτεσθαι) » pour parvenir à la félicité de l'âme (εἰς ἡδυπαθείας), l'*eudaimônia* des philosophes.

Trois traits définissent cette deuxième catégorie qui renvoie au genre courétique. Ce sont des rites pratiqués par des « clubs » réservés et à ce titre secrets (d'où la tendance des traductions à utiliser le vocabulaire des mystères là où Strabon réserve le terme de *mystèria* aux cultes de Déméter et Dionysos⁵²), marqués par l'enthousiasme – une « inspiration divine » qui appelle chez Strabon le parallèle avec « le genre de la divination mantique » –, et ils sont pratiqués en « musique », c'est-à-dire sous la forme d'une chorégraphie rythmée, accompagnée de chants. C'est cette musique principalement qui provoque la ἡδονή, un plaisir qui rapproche du divin en tant qu'il fait participer de la *physis* non sensible des dieux. Le but parfait des pratiques rituelles étant l'imitation des dieux et l'accès au divin, cette deuxième catégorie tient donc le premier plan dans les *hieropoiai*. Si l'on devait donner un nom à cette catégorie de rites sacrés, je choiserais *to orgiastikon*, le fait orgiastique (« complexe orgiaque » chez Jeanmaire, p. 596), en mettant cette description en miroir avec un passage de sens obscur au paragraphe suivant qui trouverait ainsi à s'éclairer :

τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν

le fait orgiaque, c'est-à-dire de caractère bacchique et choral et pratiqué en cercle réservé dans les cérémonies (X, 3, 10 [C 468], trad. personnelle, je souligne).

Reconnaître une correspondance entre la présentation globale du paragraphe 9 et celle d'une des deux catégories au paragraphe 10

52. Strabon X, 3, 10 [C 468]. Selon Démétrios de Scepsis (*ibid.* 20), il n'existe pas de tradition mystérique pour les Cabires à Samothrace.

(voir tableau ci-dessous) permet de progresser dans la compréhension de ce membre de phrase, dont la syntaxe à elle seule ne fournit pas un sens univoque.

	Caractéristique	Possession divine	Musique orchestrale ⁵³ <i>en armes</i>		Secret
X.3.9	Une des deux formes de rites sacrés (<i>hieropoiai</i>)	σὺν ἐνθουσιασμῷ ὃ τε ἐνθουσιασμός ἐπίπνευσίν τινα θεῖαν ἔχειν δοκεῖ	μετὰ μουσικῆς ἢ τε μουσικῆ περὶ τε ὄρχησιν οὐσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος		ἢ τε κρύψις ἢ μυστικὴ τῶν ἱερῶν
X.3.10	τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν (le fait orgiastique)	τὸ βακχικόν	τὸ χορικόν		τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν
X.3.7	τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ⁵⁴ le « genre » courétique ⁵⁵	ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς βακχικούς	κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὀπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ⁵⁶	ἐνοπλίῳ κινήσει	ἱερουργίαις τισὶν ἐμπελεγμένα ταῖς μὲν μυστικαῖς ⁵⁷

En effet le premier καὶ peut avoir un sens cumulatif ou un sens explicatif du générique τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν, et la mise en parallèle invite à retenir la seconde solution. Les trois éditions-traductions de référence (française, anglaise et allemande) comprennent toutes trois une énumération de caractéristiques rituelles différemment regroupées⁵⁸

53. Pour une approche technique et chorégraphique, Marie-Hélène Delavaud-Roux, *Les danses dionysiaques en Grèce antique*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1995. Pour une approche anthropologique et structurale, Claude Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, I, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1977.

54. Démétrios de Scepsis ne fondait l'identité entre Courètes et Corybantes que sur l'orchestique et l'enthousiasme (Strabon X, 3, 21 [C 473] : τῶν δὲ Κορυβάντων ὀρχηστικῶν καὶ ἐνθουσιαστικῶν ὄντων).

55. Cf. Lucien, *De saltatione*, 8 : « bondissant avec un enthousiasme guerrier (πηδόντων ἐνθεόν τι καὶ πολεμικόν) ».

56. Voir aussi Strabon X, 3, 15 [C 470].

57. Cf. Lucien, *De Saltatione*, 15 : « on ne saurait trouver d'ancienne initiation qui n'ait été accompagnée de la danse (τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως) ».

58. CUF : « [...] toutes les manifestations de caractère orgiastique ou relevant du délire des Bacchants, ainsi que toutes les danses et les rites propres à la célébration des mystères initiatiques ». Loeb : « [...] everything of an orgiastic or Bacchic or

« placées sous l'autorité de Dionysos, d'Apollon, d'Hécate, des Muses et même, par Zeus, sous celle de Déméter »⁵⁹. H. Jeanmaire comprend de même « tout l'appareil orgiaque et bachique, les danses et le secret des cérémonies »⁶⁰, bien qu'il ait très justement repéré les trois traits du « fait orgiastique » : l'enthousiasme, la musique chorale et le secret des rites. Il envisage donc que chaque élément renvoie à une divinité précise : τὸ βακχικόν à Dionysos, τὸ χορικόν à Apollon et aux Muses, et τὸ μυστικόν à Hécate et à Déméter. L'interprétation souffre deux objections : d'une part, c'est la combinaison des trois éléments qui constitue l'un des deux genres cérémoniels (*hieropoiai*) que Strabon circonscrit au paragraphe 9 et qu'il appelle le « fait orgiastique » au paragraphe suivant. D'autre part, dans la suite du paragraphe 10, si Strabon attribue effectivement les chœurs, et donc la musique, aux Muses et à Apollon⁶¹, il attribue aussi à Dionysos et à Déméter les χορεῖται – et les τελεταί (sans doute développées dans τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν) –⁶², avant de glisser des formes rituelles à des types de desservants – mystes, dadouques et hiérophantes pour Déméter, Silènes, Satyres et Bacchants pour Dionysos. Donc la distributivité est rien moins qu'assurée et toutes les divinités énumérées renvoient d'une manière ou d'une autre aux trois caractéristiques énoncées.

Par-delà les identités ethniques⁶³, la similitude rituelle orgiastique permet à Strabon de ranger dans un même type religieux les

choral nature, as well as the mystic element in initiations ». F.L. Schuddeboom, p. 49 : « everything orgiastic, Bacchic or choral, and also the mystic element in the rites ». S. Radt (2004, p. 223) : « [...] alles Orgiastische, Bakchische, alles was mit Reigentänzen und geheimen Weihen ». Déjà la traduction d'A. Tardieu en 1867 : « tout un appareil d'orgies, de bacchanales, de chœurs et de télètes ou d'épreuves mystiques ».

59. Strabon X, 3, 10 [C 468] : οἱ μὲν οὖν Ἕλληνας οἱ πλεῖστοι τῷ Διονύσῳ προσέθεσαν καὶ τῷ Απόλλωνι καὶ τῇ Ἑκάτῃ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ Δήμητρι, νῆ Δία [...].

60. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 597.

61. Cf. Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs, études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, de Boccard, 1936, p. 217-227.

62. Strabon X, 3, 10 [C 468], trad. F. Lasserre modifiée (CUF) : « Ils donnent le nom d'Iacchos à la fois à Dionysos et au fondateur des mystères, qui est une divinité du cercle de Déméter, et les dendrophories, les chorées et les rites d'initiation (τελεταί) sont communs à ces deux divinités ».

63. Strabon X, 3, 11-12 [C 469], trad. CUF : « Telle est, chez les Grecs (οἱ μὲν οὖν Ἕλληνας), la situation des cultes orgiastiques. Les habitants du Bérécynthe (Οἱ δὲ Βερέκυντες), qui forment une tribu d'appartenance phrygienne, les Phrygiens en général et la fraction des Troyens qui résident dans le voisinage du Mont Ida [...] ».

« mystères » de Dionysos (ταῖς μὲν μυστικαῖς), les Courètes de la mythologie qui ont entouré Zeus bébé vagissant (ταῖς δ' ἄλλαις περὶ τε τὴν τοῦ Διὸς παιδοτροφίαν τὴν ἐν Κρήτῃ)⁶⁴ et les manifestations orgiastiques dans le culte de la Mère des dieux (τοὺς τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ὀργιασμούς). Les Courètes (ou « Corybantes » contracté en Cyrbantes)⁶⁵ deviennent le modèle de cette catégorie⁶⁶, chez les Phrygiens (en tant que ὑπουργοί de la Mère) comme chez les Grecs (en tant que προπόλοι de Zeus) :

des jeunes gens qui exécutaient dans le cadre d'une danse une gesticulation avec leurs armes (νέους τινὰς ἐνόπλιον κίνησιν μετ' ὀρχήσεως ἀποδιδόντας)⁶⁷,

64. Cf. Diodore de Sicile V, 65, 4 : τὰς ἐνοπλίους ὀρχήσεις, δι' ὧν ποιοῦντας μεγάλους ψόφους ἀπατᾶν τὸν Κρόνον (les danses armées par le vacarme desquelles ils trompèrent Cronos).

65. Voir aussi Strabon X, 3, 19 (C 472). L'assimilation des Corybantes aux Courètes (cf. Euripide, *Les Bacchantes*, 120-125) viendrait de Posidonios (F. Lasserre, CUF, n. 2, p. 71), mais elle n'est pas universelle ; cf. Francesco Guizzi, « Devenir Courète », *Kernos*, 16, 2003, p. 171-175 et Fritz Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulte von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome, 1985, p. 319-334. Elle existe aussi chez Ovide à la naissance de Jupiter sur l'Ida, *Fastes*, 4, 207-214 (en part. 209-210), et chez Lucien, *De saltatione*, 8 : Corybantes et Courètes crétois « en dansant, sauvèrent Jupiter, qui sans doute conviendrait lui-même que c'est grâce à leur danse (διὰ τὴν ἐκείνων ὄρχησιν) qu'il a échappé aux dents paternelles. Ils exécutaient cette danse tout en armes (ἐνόπλιος δὲ αὐτῶν ἡ ὄρχησις ἦν), frappant des boucliers avec des épées, et bondissant avec un enthousiasme guerrier ».

66. Cf. Platon, *Euthydème*, 277d-e : « [...] la cérémonie des Corybantes (οἱ ἐν τῇ τελετῇ τῶν Κορυβάντων), quand on organise l'intronisation (τὴν θρόνωνσιν) autour du futur initié. On procède alors à des danses et à des jeux (χορεία τις ἐστὶ καὶ παιδιὰ), comme tu dois le savoir si tu as reçu l'initiation (εἰ ἄρα καὶ τετέλεσσαι) ». Cf. Mark L. Lavall, « "In the Sanctuary of the Samothracian Gods". Myth, politics, and mystery cult at Ilion », *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. Michael B. Cosmopoulos, Londres-New York, 2003, p. 62-65. Sur l'inspiration et l'enthousiasme corybantiques des poètes épiques et lyriques, Platon, *Ion*, 534a.

67. Strabon X, 3, 10 [C 468]. À la différence des *choreiai* qui mettent l'accent sur la performance collective, l'*orchêsis* signale une forme pantomimique. Danse et musique sont caractéristiques des Corybantes, cf. Platon, *Lois*, 790b, « par le mouvement combiné de la danse et de la musique (ταύτῃ τῇ τῆς κινήσεως ἅμα χορείᾳ καὶ μούσῃ χρώμεναι) », les nourrices endorment les enfants par « des traitements corybantiques (αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα) », cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 132-137 (sur le délire des Corybantes), Ivan M. Linforth, « The Corybantic Rites in Plato », *Classical Philology*, 13, 1946, p. 121-162 et Ellisif Wasmuth, « ΩΣΠΕΡ ΟΙ ΚΟΡΥΒΑΝΤΙΩΝΤΕΣ : The Corybantic Rites in Plato's Dialogues », *The Classical Quarterly*, 65, 2015, p. 69-84, et Renée Koch Piettre, « Génies de brousse et Corybantes, ou comment introduire la diachronie dans

c'est-à-dire des groupes masculins correspondant au modèle mythologique des assistants du Zeus crétois ou idéen – soit dit en passant le parfait opposé du « principe maternel des Courètes » de Johann Bachofen dans son *Mutterrecht*⁶⁸.

Outre la démonstration comparée à laquelle Strabon se livre en recourant aux témoignages poétiques à partir du paragraphe 13, il pouvait aussi s'inspirer de pratiques avérées. Sans avoir ici la place pour en donner une liste exhaustive⁶⁹, lors des panégyries, de nombreuses processions comportaient dans le cortège des groupes de danseurs armés sautillants, τοὺς ἐνοπλίου χορούς. Pour les contemporains de Strabon, le modèle en est rapporté par Denys d'Halicarnasse, dans sa fameuse description/recréation de la *pompa circensis* à Rome. Utilisant à la fois une information livresque (Fabius Pictor) et sa propre expérience des processions dans la Rome d'Auguste, il relie explicitement les danses armées de la procession aux Courètes de Zeus, ajoutant ainsi un argument à sa démonstration d'une Rome grecque :

L'habit des danseurs consistait en une tunique d'écarlate, serrée avec un ceinturon de cuivre. Ils portaient une épée à leur côté, et des lances plus courtes que les lances ordinaires. Les hommes avaient outre cela des casques d'airain, ornés de panaches et de magnifiques aigrettes. Chaque chœur était conduit par un maître de ballet, qui donnait le branle, marquant aux danseurs le pas et la cadence, le ton et la mesure aux musiciens. Il représentait des danses de guerre (τὰ τῆς ὀρχήσεως σχήματα) et d'un mouvement très prompt, la plupart en rythmes proceusmatiques. Cet exercice, c'est-à-dire la danse des gens armés qu'on appelle la Pyrrhique (ἐνόπλιος ὀρχησις ἢ καλουμένη πυρρίχη)⁷⁰, était un des plus anciens parmi les Grecs, soit qu'il eût été inventé par Pallas qui fut, dit-on, la première qui dansa toute armée dans la joie qu'elle avait de la victoire remportée sur les Titans, soit que les Courètes l'aient institué longtemps auparavant (εἴτε παλαιότερον ἔτι Κουρήτων αὐτὴν καταστησάμενων), lorsque par le cliquetis de leurs armes, par le mouvement de leurs corps, et par leurs danses en cadence (κτύπῳ τε ὀπλῶν καὶ κινήσει μελῶν ἐνρhythμῳ⁷¹), ils tâchaient

la comparaison », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 19, 2014 (*Comparer les systèmes de pensée. Hommage à la mémoire de Michel Cartry*), p. 36-42.

68. Johann J. Bachofen, *Le Droit Maternel, recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. fr. Étienne Barilier, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996 [1861].

69. Pour les rituels dionysiaques, cf. Henk S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1990, p. 137-155.

70. Cf. Strabon X, 3, 8 [C 467].

71. Le vocabulaire est identique à celui de Strabon.

d'apaiser, comme dit la fable, le petit Zeus dans le berceau, à qui ils servaient de pères nourriciers⁷².

Dans les processions de la Mère pareillement, par-delà l'ambiance sonore saturée par les musiques phrygiennes, Lucrèce compare les groupes d'hommes armés gesticulant aux Courètes⁷³ : « le cortège brandit des armes, emblème d'une violente fureur (*violenti signa furoris*) » – ce que le poète philosophe interprète comme une expérience de terreur religieuse à effet pédagogique pour les valeurs nationales de la *pietas* romaine (envers les dieux, la patrie et les parents)⁷⁴. Au II^e siècle, Lucien, dans son traité *Sur la danse* (Περὶ Ὀρχήσεως), confirme l'existence de danses bacchiques qu'il attribue à des groupes de même nom que ceux cités par Strabon au paragraphe 10 :

La danse bacchique (ἡ μὲν γε Βακχικὴ ὄρχησις) que l'on pratique (σπουδαζομένη) surtout en Ionie et dans le Pont [...] chacun reste assis, des jours durant, à regarder des Titans, des Corybantes, des Satyres et des bouviers (τιτᾶνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὀρῶντες). Et ce sont les personnes les plus nobles et les plus éminentes de chaque cité (οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἐκάστη τῶν πόλεων) qui effectuent ces danses (ὀρχοῦνται), et ce sans la moindre honte (οὐχ ὅπως αἰδοῦμενοι), en en faisant au contraire plus cas (μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῷ πράγματι μᾶλλον) que de la lignée de leurs ancêtres (εὐγενείας), des services qu'ils ont rendus (λειτουργίας) ou des exploits qu'ils ont accomplis (ἀξιώμασι προγονικοῖς)⁷⁵.

On est loin de la position de Platon dans les *Lois*, qui, embarrassé pour les classer (ῥᾶδιον ἀφορίσασθαι), excluait les danses bacchiques (exécutées περὶ καθαρμοῦς τε καὶ τελετὰς τινας) de sa répartition entre les danses guerrières (*polemikos*) et danses pacifiques (*eirènikos*), au motif que ce « genre orchestique » n'entrainait

72. Denys d'Halicarnasse VII, 72 (trad. F. Bellanger, Paris, 1723, modifiée). Dans la *pompa*, le cortège choral des ludions précède les groupes satyriques grotesques, cf. Jean-Paul Thuillier, « Denys d'Halicarnasse et les jeux romains », *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 68, 1975, p. 563-581 et *Id.*, « Les jeux dans les premiers livres des *Antiquités romaines* », *MEFRA*, 101, 1989, p. 229-242 ; F. Dupont, « Ludions, lydion : les danseurs de la *pompa circensis*. Exégèse et discours sur l'origine des jeux à Rome », *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Rome, École française de Rome (« CEFRA », 172), 1993, p. 189-210, en part. 199-208.

73. Lucrèce, *De la nature des dieux*, II, 629-640 (635 : « autour du dieu enfant, des enfants en armes formaient des rondes agiles »).

74. *Ibid.* 622-623 et 641-643.

75. Lucien, *De saltatione*, 79.

pas dans le politique : οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος⁷⁶. Le témoignage de Lucien sur l'investissement des élites dans ces démonstrations orchestiques rejoint les témoignages historiques, notamment épigraphiques, que ce soit à Éphèse ou à Pergame.

L'exkursus de Strabon sur les Courètes est une réflexion d'historien des religions, moderne à bien des égards, et qui ne pouvait que faire une place importante aux traditions littéraires, surtout poétiques. Sa démarche doit être reconstruite, car elle ne suit pas les formes académiques de l'exposé qui nous sont familières. Pressé de résoudre une question d'origine géographique, Strabon cherche à comprendre une particularité rituelle, le « fait orgiastique (τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν) » – des danses armées de type courétique/corybantique –, en l'adossant à une conception de la religion comme voie d'accès au divin. Car cette forme rituelle relève de caractéristiques avec possession et orchestique armée que Strabon, à la suite d'une conception philosophique, considère comme tenant le premier rang dans les rites sacrés (*hieropoiai*) pour accéder au divin, même sans dimension mystérique systématique. Strabon parcourt donc une multitude de ces rites, chez les Grecs et chez les Barbares, de façon à circonscrire cette catégorie religieuse qui emprunte autant au mythe qu'au rite (quitte à tordre un peu les rites comme on peut le voir pour la danse armée des bacchants). Ce faisant, Strabon fournit avec bonheur des éléments qui permettent de reprendre à nouveaux frais la relation entre *orgiasmos*, *mystikos* et initiation.

nicole.belayche@ephe.sorbonne.fr

76. Platon, *Lois*, VII, 815d.