VI

UNE EXÉGÈSE STOÏCIENNE CHEZ LUCRÈCE

PAR P. BOYANCÉ

Professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux

Dans un bel article, paru en 1935 dans la *Revue des Études latines* (p. 332 et suiv.), M. Jacques Perret, s'attachant au mythe de Cybèle dans Lucrèce, a montré ce que cette digression avait de surprenant et de disparate. Je crois qu'il a justement reconnu la façon dont elle s'était glissée dans un texte qui d'abord ne la prévoyait pas. Il a bien montré aussi comment l'esprit en était contraire à celui de l'épicurisme, ce qui impose l'obligation de lui chercher une source. Lucrèce y donne une exégèse allégorique, tout imprégnée de sympathie pour la mythologie, telle que le stoïcisme avait accoutumé d'en faire. M. Perret me paraît avoir opéré des vers de Lucrèce une analyse qui, dans l'ensemble, est également satisfaisante. Si je semble revenir aujourd'hui sur la question, c'est moins pour contredire que pour compléter, en tout cas pour ne contredire que la troisième partie du travail de M. Perret. Il est vrai que la question a bien son importance, soit pour l'étude de l'école épicurienne, soit pour celle du culte de la Grande Mère des Dieux. Il me semble que, sur ces deux points, une connaissance plus étendue et plus exacte des données historiques, spécialement des données grecques, doit permettre de rectifier les conclusions de l'auteur. Pour lui, Lucrèce suit quelque antiquaire romain, qui songe surtout au culte de Cybèle, tel qu'il pouvait le voir pratiqué sous ses yeux. Selon moi, Lucrèce se réfère plutôt à un Grec, sans doute stoïcien, et si sa curiosité s'est tournée vers lui, c'est parce que son école s'intéressait vivement à l'exégèse que les adversaires stoïciens donnaient des mythes païens.

I

M. Perret fonde son argumentation sur un certain nombre de traits que la Cybèle de Lucrèce, son image, son culte n'auraient pu

avoir qu'à Rome, qui ne seraient attestés d'abord que là, autour du culte fameux du Palatin. Si ces remarques étaient exactes, il s'ensuivrait des conséquences assez importantes sur les aspects romains de la Mère de l'Ida.

Une objection préjudicielle s'oppose d'abord à tout l'ensemble de sa démonstration. Nous connaissons à vrai dire mal les origines du culte de la Cybèle romaine. Il paraît dangereux d'abuser de l'argument *ex silentio* et de dater du moment où ils apparaissent chez Lucrèce les attributs qu'elle a chez lui. Quand on songe à quelle stricte discipline cette religion de l'Orient a été soumise à Rome, avec quelle méfiance elle a été cantonnée dans son sanctuaire du Palatin, quand on songe aussi à la pauvreté d'imagination des prêtres romains, plus prêts à régler qu'à innover, il paraît peu vraisemblable que ce soit à Rome même que Cybèle se soit enrichie des traits qu'on lui voit chez Lucrèce, et que les *decemuiri sacris faciundis* auraient laissé ou fait se développer.

Il est invraisemblable d'abord, et au plus haut degré, que les Galles n'aient fait leur entrée dans le monde civilisé qu'en 205 et à Rome même[1]. La répugnance des Romains n'était certes pas moins vive que celle des Grecs pour cette manifestation du mysticisme oriental[2]. Avant même que la réforme de Claude les eût chassés entièrement du culte officiel[3], ils étaient trop mal vus de l'opinion, pour qu'on puisse soutenir un instant que Rome aurait pris l'initiative d'en promouvoir l'existence, si elle n'y avait été encouragée par quelque précédent du « monde civilisé ». En réalité, il semble qu'il se soit glissé ici une équivoque dans l'utilisation d'une constatation exacte faite par M. Franz Cumont. L'équivoque consiste à identifier le monde civilisé avec l'Occident, et la Grèce avec la Grèce continentale.

Ce qu'il est juste de dire, c'est peut-être que la venue des Galles dans le monde occidental ne date que de cette époque, qu'il a fallu

1. Perret, *op. laud.*, p. 351, pensant s'appuyer sur Franz Cumont, art. *Gallos* in *P. W.*, VII, 1, col. 676.

2. Sur cette répugnance, cf., p. ex., F. Cumont, *loc. laud.*, col. 676, l. 38 et suiv. ; J. Carcopino, *Attideia*, II, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1923, p. 244 et suiv. ; J. Frazer, éd. des *Fastes* d'Ovide, Londres, 1929, t. III, p. 255 etc. Sans doute, les témoignages sont surtout d'époque impériale, mais on peut presque en déduire par *a fortiori* le dégoût qu'on en a dû ressentir à une époque encore moins touchée par les mœurs nouvelles (cf. du reste Val. Max., VIII, 7, 6 ; Plut., *Marius*, 16).

3. J. Carcopino, *op. laud.*, p. 241 et suiv. (= *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1941, p. 80).

pour les y introduire la tolérance que Rome montra à leur égard. Mais cela ne présume rien, ni de leur présence dans les cultes de l'Orient hellénisé[1], ni de la connaissance qu'historiens et philosophes pouvaient avoir d'eux dans le monde grec pris dans son ensemble. C'est au début du IIIe siècle que l'Eumolpide Timothée consacrait à la Grande Mère et à Attis l'écrit auquel Arnobe a puisé et qui semble bien notre source principale sur l'aspect que ces dieux avaient dans leurs mystères[2]. Les grands stoïciens du IIIe siècle, surtout ceux qui, comme Zénon et Cléanthe, sont d'origine orientale, l'un de Citium, l'autre d'Assos, ont dû avoir leur curiosité attirée par Cybèle et ses Galles ; et ce que Cornutus en dit dans son petit abrégé théologique composé sous le règne de Néron peut fort bien remonter jusqu'à eux[3]. (Il est regrettable que M. Graillot[4] n'ait point connu ce texte, cité incomplètement par Hepding[5] et non utilisé par les commentateurs de Lucrèce.)

Nous connaissons mal les cultes asiatiques auxquels, à l'époque de la seconde guerre punique, a été emprunté le culte romain. Très mal celui de Pessinonte, très mal celui de Pergame, qui paraît bien avoir eu une influence encore plus immédiate et décisive[6]. Mais nous entrevoyons la faveur que leur montrait la dynastie si cultivée des Attalides[7]. Si quelque chose est vraisemblable, c'est que, si près de ses origines, le culte de Cybèle se montrait singuliè-

1. Il est bien évident que les Galles, que nous voyons jouer un rôle assez important dans l'histoire de l'Asie Mineure au IIe siècle ap. J.-C., quelques années à peine après 204, ne doivent à l'influence romaine ni leur institution ni leur rôle. En 189, ce sont les Galles de Pessinonte au cours de la campagne de Cn. Manlius Vulso en Galatie (Polybe, XXI, 37, 4-7 ; Tite-Live, XXXVIII, 18, 9) ; l'année précédente 190, ceux de Sestos (Polybe, XXI, 6, 7 ; Tite-Live, XXXVII, 9, 9-10). Hérodien (I, 11) mentionne à propos du transfert de 204 les Galles de Pessinonte, etc.

2. Les légendes transmises par Arnobe, *Aduersus Nationes*, V, 5-7, ont été étudiées surtout par Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (dans les *Vers. und Vorarb.* de Giessen, t. I), p. 103-110. Sur Timothée et le culte de Cybèle, voir en dernier lieu Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929, p. 223, n. 16 et 17 ; O. Weinreich, art *Timotheos* 19, in *P. W.*, VI A 2, col. 1341-1342.

3. *Theol. gr. comp.*, ch. 6, p. 6 Lang.

4. *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912.

5. *Op. laud.*, p. 21.

6. Cf. sur ce point, en dernier lieu, Frazer, *op. laud.*, p. 228. On sait que Tite-Live fait venir directement le culte de Pessinonte ; Varron (*De lingua latina*, VI, 15), mieux informé sans doute, de Pergame. On doit penser que le culte de Pergame était déjà plus hellénisé encore que celui de Pessinonte. Il faut en rapprocher le fait important qu'à Rome les hymnes des mystères étaient en langue *grecque*. Cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2e éd., 1912, Münich, p. 320, cf. n. 3 (textes) et n. 7 un *hymnologus primus* parmi les desservants (*C. I. L.*, VI, 32,444).

7. C'est au roi Attale que s'adressent les Romains.

rement plus orgiaque qu'à Rome même. Comment croire que les processions en son honneur ne se soient pas déroulées avec encore plus de liberté dans l'Asie Mineure de l'époque hellénistique qu'elles ne pouvaient le faire dans cette Rome si méfiante pour les extravagances du mysticisme oriental? La procession que Lucrèce a vue dans les rues de Rome n'était sans doute qu'une imitation de celles qu'on a célébrées à Pessinonte, à Pergame et dans d'autres villes grecques d'Asie.

Il serait, du reste, imprudent de nier que le poète, quand il décrit en vers colorés le cortège pittoresque, fasse appel à ses souvenirs personnels : nous ne songeons aucunement à le faire. Le tableau se détache aisément de l'exégèse, et, quelle que soit la source de cette dernière, latine comme le veut M. Perret, grecque comme nous entreprenons de le prouver, il est bien évident à tout lecteur sensible que la chose vue, l'impression immédiate ont été éveillées dans la mémoire du poète, quand il a lu son auteur, antiquaire ou théologien. Je serai ici tout à fait d'accord avec M. Perret [1].

Il peut s'agir, comme il le suggère, de la cérémonie de la *Lauatio*, où, si on se réfère au récit étiologique d'Ovide, la statue de la déesse s'avançait, portée sur un char attelé de bœufs, du Palatin jusqu'au confluent de l'Almo et du Tibre. Il peut s'agir — plus probablement — d'un épisode des fêtes, omis dans son étude par M. Graillot, bien qu'Ovide nous l'ait décrit. Les vers de celui-ci ont bien de l'analogie avec l'évocation de Lucrèce. Plus populaire encore que la *Lauatio* était évidemment la célébration des Jeux mégalésiens. Or, celle-ci était précédée d'une procession que les *Fastes* nous montrent ainsi :

Ibunt semimares et inania tympana tundent;
aeraque tinnitus aere repulsa dabunt :
ipsa sedens molli comitum ceruice feretur
Vrbis per medias exululata uias.
Scena sonat ludique uocant [2].

1. Il s'agit dans ma pensée surtout des vers 624 et suiv. :

Ergo cum primum, magnas inuecta per urbes...

où les mots *magnas urbes* semblent bien une allusion à Rome.

2. *Fastes*, IV, v. 183 et suiv. Cette procession (cf. v. 179-180) a lieu le 4 avril (Hepding, *op. laud.*, p. 142). Il est singulier que la *Lauatio*, qui a lieu le 27 mars (Wissowa, *op. laud.*, p. 319, n. 4), ne soit pas décrite par Ovide à sa date. Le poète se contente, dans le récit de l'introduction de la Grande Mère fait à propos des Mégalésies d'avril, de nous dépeindre la

La déesse apparaît ici non sur un char, comme pour la *Lauatio*, mais « transportée sur la nuque des Galles », c'est-à-dire sur un brancard. Une peinture de Pompéi nous la montre en effet ainsi[1] : la déesse, sur un brancard tout à fait analogue à ceux sur lesquels se dressent les saints de nos processions, est posée à gauche à terre. A droite, c'est la foule des Galles tout pareils à des femmes, mais reconnaissables aux cymbales et aux tambourins qu'ils font retentir. A eux se mêlent des citoyens dans la belle toge des jours de fête[2]. Le cortège va se former. Nous voyons par Ovide qu'il va traverser les rues de la ville, c'est-à-dire descendre les pentes du Palatin et se rendre peut-être jusqu'au théâtre et au cirque, entre lesquels se partageront les Jeux[3].

Mais l'exégèse symbolique de Lucrèce ne porte pas sur la cérémonie elle-même. Elle concerne les Galles, leur musique, leur présence auprès de la déesse. Or, aucun de ces points n'est, croyons-nous, spécifiquement romain, et nous allons pouvoir invoquer contre M. Perret, après les raisons de vraisemblance générale que nous venons de développer, l'examen des détails qui lui ont paru militer

première Lauatio, celle qui eut lieu en 204. La solution en paraît bien être que la *Lauatio* n'avait pas à l'époque de la République et sous Auguste encore le caractère d'une fête pleinement officielle, figurant dans les *Fastes*. Et on voit que M. Perret (*op. laud.*, p. 354, n. 4) a tort de reprocher à M. Graillot d'avoir écrit que la *Lauatio* avait lieu « sans éclat ni faste » sous la République et sous Auguste. Cf. Graillot, *op. laud.*, p. 136 et suiv.

1. Publiée d'abord *Notizie degli Scavi*, 1912, p. 115 (cf. S. Reinach, *Répertoire de peintures grecques et romaines*, Paris, 1922, p. 102, 2). On en a une excellente reproduction (bien qu'on ait pratiqué à gauche une coupure) dans A. Maiuri, *Les fresques de Pompéi...* (*Encyclopédie « Alpina » illustrée*, Paris, 1936, pl. XXXIX). M. Cumont, *Religions orientales*, p. 225, n. 41, cite saint Augustin, *De ciuit. Dei*, II, p. 4 : *Ante lecticam* (*Berecynthiae matris*), et croit qu'il s'agit « d'autres villes » que Rome. Mais il est victime de l'omission faite par Graillot de ce qui nous apparaît comme la grande procession de la *Magna Mater*, celle des Mégalésies, le 4 avril. Je pense qu'il faut lui rapporter, plutôt qu'à un culte local de Pompéi, la fresque de la *Via dell'Abondanza*.

2. On notera aussi à gauche le *cornu tibicen aduncо* (Ovide, *Pontiques*, I, 1, 39) et devant la déesse, peut-être l'Archigalle, reconnaissable à sa barbe (Prudence, *Perist.*, 1044), à sa couronne (*ibid.*, 1014). Doit-on dans son vêtement retrouver *cinctu Gabino sericam... togam* (*ibid.*, 1015)? (J. Carcopino, *op. laud.*, p. 238).

3. Comme le remarque Frazer, p. 199-200, il faut admettre que Cicéron, *de haruspicum responsis*, 12, 24, use d'une certaine liberté oratoire, en nous disant que les Jeux sont célébrés « sous les yeux de la déesse » « *in Palatio... ante templum, in ipso Matris magnae conspectu* ». *Ante templum* pourrait ne pas exclure le *Circus Maximus* qu'on découvre du haut du Palatin en se tenant devant le temple de la *Magna Mater*. Mais *in Palatio*? — A moins peut-être — car le texte de Cicéron est tout de même bien précis — d'admettre que le cortège décrit par Ovide, parti du temple, y fait retour, après avoir traversé la ville. C'est à cette procession du 4 avril qu'il faut reporter le rite décrit par Lucrèce, Ovide, *Pontiques*, I, 1, 39, expliqué par Ovide, *Fastes*, IV, 350, de jeter des pièces de monnaie sur le passage de la déesse. Car telle est la forme de ce que Wissowa appelle avec quelque imprécision, *op. laud.*, p. 320, *eine Kollekte*.

pour sa thèse. Et d'abord il attache une grande importance aux vers 614 et suiv., où Lucrèce commente l'institution même des Galles et leur mutilation :

> *Gallos attribuunt, quia numen qui uiolarint*
> *matris et ingrati genitoribus inuenti sint,*
> *significare uolunt indignos esse putandos*
> *uiuam progeniem qui in oras luminis edant.*

« Pour les Romains, écrit M. Perret, cette mutilation représente le châtiment suprême : ne pas avoir d'enfants ; et elle est le châtiment du plus grand de tous les crimes : l'ingratitude envers les parents. Arriver à trouver un enseignement familial dans les violences des Galles est évidemment un comble. On voit mal ces développements sous une plume grecque, moins encore sous une plume alexandrine[1]. »

Mais, ingrats envers les parents, où, comment les Galles se sont-ils montrés tels? Ou encore quelle action de leur part mérite-t-elle d'être ainsi interprétée symboliquement? On est frappé de voir combien les commentateurs de ces vers sont restés silencieux à ce sujet. Munro se contente de nous dire que le *et* du vers 615 est explicatif : l'outrage à la divinité, indiqué par *uiolarint*, consisterait dans l'ingratitude envers les parents ; car la Grande Mère est aussi bien celle des hommes que des dieux. Comprenne qui pourra : et comment l'ingratitude envers les parents est ingratitude à l'égard de la Grande Mère, et surtout, où, comment, quels Galles ont fait preuve d'un tel sentiment[2]. M. Ernout n'est pas plus clair[3]. Il nous assure que l'interprétation que Lucrèce donne du rôle de ces prêtres est tout évhémériste, mais ne nous dit pas quelle est au juste cette interprétation. Aussi ne voyons-nous pas, nous le confessons, où est cet évhémérisme, c'est-à-dire — je le rappelle, car le mot a un sens précis — l'application du système pour lequel les Dieux de la fable sont des hommes qui ont vécu dans l'histoire. M. Ernout ajoute : « En réalité, c'est en l'honneur du héros légen-

1. *Op. laud.*, p. 356 ; cf. p. 340.

2. « *et* cet. explains *numen qui uiolarint matris* : they outrage her divinity by ingratitude to parents, as she is great mother of man as well as gods » (Munro, *T. Lucreti Cari...*, t. II, 1886, p. 151). Voir la critique de Giussani : « Il Munro intende *et* come « cioè » ; ossia « hanno offeso la gran madre di tutti, offendendo i genitori. *Ma a che allude?* »

3. T. I, p. 297.

daire Attis, dont le culte se confondait avec celui de la déesse, que les prêtres de Cybèle s'émasculaient. » J'avouerai franchement ne pas comprendre davantage ce « en réalité » et le rapport logique avec ce qui précède.

Seul, Giussani a très bien vu où il faut chercher le sens de nos vers, parce qu'il a eu le mérite d'aborder le problème de front, c'est-à-dire par l'exégèse littérale[1]. Il s'est demandé comment les Galles pouvaient bien avoir violé le *numen* de la Mère et quel était leur crime. Et il a bien vu qu'en réalité le poète songeait au Galle par excellence, au modèle mythique de la confrérie, Attis. Attis, en effet, est souvent représenté comme le premier prêtre de Cybèle[2]. Et réciproquement nous n'ignorons pas que certains prêtres de cette dernière ont revêtu le titre d'Attis[3]. Aussi, dans la littérature mythologique, est-il de tradition d'expliquer la mutilation des Galles par celle du premier d'entre eux, d'Attis[4].

Ce que Giussani a peut-être moins bien vu, c'est que le passage de Lucrèce repose sur une variante du mythe d'Attis différente de celle qu'il rappelle de façon très sommaire[5]. Il prononce le nom d'Ovide. Or, chez Ovide, il y a bien faute d'Attis à l'égard de la Mère ; il y a bien aussi ingratitude à son égard. Cependant, il ne me semble pas que la variante ovidienne soit celle que vise Lucrèce.

Rappelons-nous d'abord un fait essentiel. Celui qui lit le chapitre très complet qu'Hepding a consacré au mythe d'Attis ne manque pas d'être frappé du caractère prodigieusement flottant des légendes qui le concernent[6]. Quelle que soit en matière mythologique la liberté des Anciens, ils semblent ici s'être surpassés. La variante d'Ovide est éloignée de celle qu'Arnobe, complété ou cor-

1. Ad v. 614 : « I *galli* stessi non hanno recato ingiuria alla madre, ma Attis, il primo *gallo*, il prototipo dei *galli*. Secondo Ovidio, Attis, amato da Cibele (la madre terra), venne meno al giuramento fattole di restar sempre *puro* amando la figliola del re e fiume Sangaris. Secondo altre forme della leggenda Attis era anche figlio di Cibele, nel senso proprio della parola » (Giussani, *T. Lucreti Cari...*, t. II, 1896, p. 227). Cf. aussi H. Graillot, *op. laud.*, p. 106, n. 3.

2. Hermesianax, ap. Pausanias, VII, 17, 9 ; Neanthes de Cyzique, ap. Harpokration (éd I. Bekker, s. v. Ἄττης) = *F. H. G.*, III, p. 8, frag. 26 ; Socr., *Hist. eccl.*, III, 23 ; Lucien, *De dea Syria*, c. 15.

3. Ainsi et avant tout autre le grand prêtre de Pessinonte ; cf. les textes épigraphiques et autres dans Frazer, *op. laud.*, p. 218-219, 254.

4. Se reporter aux textes d'Ovide, à la scolie de Lucien et autres cités *infra*.

5. Cf. *supra*. Ovide, *Fastes*, IV, v. 223-242. Giussani fait cependant allusion à d'autres formes de la légende.

6. *Op. laud.*, p. 98 et suiv.

rigé par Pausanias, permet peut-être d'attribuer à l'Eumolpide Timothée [1] ; et ces deux versions n'ont que peu de points communs avec le récit évhéméristе (au sens exact du mot) que nous conte Diodore de Sicile [2]. Et il y a encore bien d'autres variantes [3].

Chez Ovide, sans doute, l'éviration des Galles est bien expliquée par celle d'Attis. Chez Ovide, il s'agit, comme chez Lucrèce, d'une exégèse du culte de Cybèle, faite même en forme de questions et de réponses. L'éviration d'Attis est bien un châtiment. Mais de quel crime? Cybèle s'était éprise pour le jeune homme d'un « chaste amour [4] ». Elle voulait qu'il se consacrât à elle seule, qu'il fût le gardien de ses temples. Et elle lui imposait de vouloir toujours rester vierge. Car tel est le sens évident du vers 226 :

et dixit : « semper fac puer esse uelis ».

Or, Attis manqua à cette chasteté par les amours qu'il eut avec la Naiade, fille de Sagaris. Pour le punir, la déesse lui inspira une folie, et, dans cette folie, le poussa à se mutiler. Le crime d'Attis est donc son infidélité. Et, certes, on peut trouver que, chez Ovide, le chaste amour de Cybèle se rapproche de l'affection maternelle. C'est là un trait très important et singulièrement négligé par les mythographes [5]. Il sépare nettement Ovide de ces auteurs, souvent malveillants et narquois, qui nous montrent une Cybèle, parfois décrépite et repoussante, éprise d'une sorte de gigolo (qu'on nous pardonne le mot, mais c'est qu'il dit si bien la chose) qui la trompe [6]. Néanmoins, il ne semble pas que cela suffise à faire du crime d'Attis, un crime contre la Mère, en tant que telle.

1. Arnobe, V, 5-7 ; Pausanias, VII, 17, 10-12, textes reproduits par Hepding, p. 37 et suiv. ; analysés, p. 103-110.

2. *Bibl. hist.*, III, 58 (Hepding, p. 16) Cybèle y est une jeune fille, prêtresse du type catharte. Elle est née d'un roi de Phrygie et de Mysie. Elle est séduite par un jeune homme (Attis) avec la complicité des bergères, ses nourrices. C'est elle qui a inventé la première flûte, les tympanons, etc. Diodore ne connaît ni l'émasculation ni la résurrection d'Attis.

3. Se reporter à Hepding. Nous en citons quelques-unes *infra*.

4. *Phryx puer in siluis facie spectabilis, Attis*
turrigeram casto *uinxit* amore *deam* (v. 222-223).

5. Cependant, il est noté par Giussani et aussi par O. Weinreich, dans *Catulls Attisgedicht, Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, t. I, p. 477, n. 1.

6. Ainsi Frazer (*op. laud.*, p. 218) retrouverait volontiers l'influence d'Ovide dans Lactance, *Diuin. Inst.*, I, 17, et dans Salluste, *Sur les Dieux*, 4, p. 6, 8 A. D. Nock. Mais, chez Lactance, *ibid.*, on trouve une Cybèle veuve et vieille éprise d'un jeune homme : *uidua et anus formosum adulescentem in deliciis habuit*. Rien chez Salluste ne suggère un amour chaste. Rapprocher de Lactance un autre chrétien, Minucius Felix, *Octauius*, 22, 4, aussi défavorable.

Mais Attis est ailleurs plusieurs fois donné comme le fils de Cybèle. Dans le mythe étrange qui est peut-être celui de l'Eumolpide Timothée et qui reflète plus qu'un autre la croyance des mystères, l'hermaphrodite Agdistis s'est vu retrancher ses parties sexuelles mâles. Nana, fille du fleuve Sangarios, est fécondée par celles-ci et de Nana naît Attis. Agdistis, qui n'est autre que Cybèle, s'éprend d'Attis[1]. Il s'agit donc ici, si on peut employer ce mot pour un mythe dont le caractère primitif ne le comporte guère, d'un véritable amour incestueux, mais où c'est la « Mère-père » qui prend les devants. Sous cette forme, le mythe ne cadre pas encore avec Lucrèce. Toutefois, il suffira pour le moraliser d'admettre que ce soit non Cybèle, mais Attis, qui conçoit cette passion incestueuse et sa mutilation sera un juste châtiment de son crime. Une telle version est celle que nous donne une scolie de Lucien : Attis, fils de Cybèle, a voulu attenter à sa mère et il est puni par elle[2].

Sans doute, cette version moralisée du mythe de Timothée est attestée tardivement. Mais le hasard est manifeste, qui nous a conservé telle variante mieux que telle autre, et l'on n'en saurait tirer un argument décisif, quand il y a un tel accord entre le mythe du scoliaste et l'exégèse du théologien-philosophe. Cela pourrait presque suffire. Mais, fort heureusement, nous avons une autre preuve, qui a l'intérêt majeur de nous attester l'importance de cette variante pour l'exégèse philosophique des Grecs, en l'espèce des Stoïciens.

Cornutus nous dit, en effet, à propos des Galles que leur présence auprès de Cybèle (le terme qu'il emploie, παρεδρία, semble avoir son correspondant dans l'*adiungunt* de Lucrèce ; l'idée comme l'expression peuvent remonter à la source commune) a un sens analogue à ce qu'on raconte chez les Grecs de la mutilation d'Ouranos[3]. La phrase a quelque chose de ramassé et d'obscur, mais

1. Arnobe, V, 6 (Pausanias, VII, 17, 11).

2. *Schol. in Luc. Iou. trag.* 8, p. 60, H. Rabe : Τὸν Ἄττιν Φρύγες σέβονται τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ Διονύσῳ. Φασὶ δὲ αὐτὸν καὶ θηλυδρίαν ὑπὸ Ῥέας τῆς τῶν θεῶν ἀποκοπέντα μητρός, ἐφ' ᾧτε ἐρώμενον αὐτῆς ὑπάρξαι · ἔνιοι δὲ καὶ γνήσιον υἱὸν αὐτῆς ὄντα τοῦτο. Τούτῳ οἱ ἱερατικῶς λειτουργοῦντες ἐκτεμνόμενοι πρότερον τὰ γεννητικὰ ἄρθρα ἀνετίθεντο οὕτως. Cf. Hippol., V, 9 : Ἄττιν ὑμνήσω τὸν Ῥείης ; peut-être aussi *I. G. S. I.*, 1018 (Rome, 370 ap. J.-C.) : Μητέρι τῇ πάντων Ῥείῃ... (lacune) τε γενέθλῳ Ἄττει.

3. Cornutus, *loc. laud.*, p. 6, l. 34 et suiv., Lang : Φρυγία δ' ἰδίως εἴρηται (Rhéa-Cybèle) διὰ τὸ θρησκεύεσθαι παρὰ τοῖς Φρυξὶν ἐξόχως, παρ' οἷς καὶ ἡ τῶν Γάλλων ἐπεπόλασε παρεδρία τάχα τι τοιοῦτον ἐμφαίνουσα, ὁποῖον καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησι περὶ τῆς τοῦ Οὐρανοῦ ἐκτομῆς μεμύθευται.

s'éclaire d'une façon lumineuse quand on se reporte au chapitre où le même auteur nous parle de la mutilation d'Ouranos. L'émasculation de ce dernier fut provoquée par ses amours avec Gê, sa mère, et Cronos voulut par elle faire cesser l'intempérance de ce dieu incestueux[1]. Le châtiment analogue des Galles, ou plutôt celui du Galle par excellence, Attis, est donc aussi celui de l'intempérance incestueuse. L'allusion de Cornutus, comme celle de Lucrèce, mais plus nettement encore, grâce au rapprochement avec le mythe d'Ouranos, nous montre Attis mutilé pour avoir osé porter un amour incestueux sur la Grande Mère des Dieux.

On voit ainsi par le fait combien il est dangereux de raisonner sur des données aussi délicates et aussi fuyantes que le caractère grec ou romain de telle ou telle conception morale, de présumer qu'elle n'a pu se trouver sous une plume grecque ou alexandrine. De fait, quoi de plus aisé que de multiplier les textes de philosophes et des moralistes grecs sur le caractère presque sacré des parents? Quel Romain a porté plus loin que la piété pythagoricienne le culte des géniteurs[2]?

On voit en second lieu que Lucrèce s'inspire de l'exégèse stoïcienne et non de tel théologien latin. Il n'y a point de doute, en effet, étant donné le caractère allusif des deux textes, celui de Lucrèce et celui de Cornutus, que celui-ci n'a point celui-là pour source, qu'ils sont deux témoins indépendants d'une même tradition. Il n'y a d'autre part aucune vraisemblance que, dans son compendium de théologie grecque, Cornutus stoïcien s'inspire non de son école, mais de quelque antiquaire romain.

Il faut laisser aux historiens du culte de Cybèle le soin de déduire leurs conclusions de ce que nous avons constaté pour le mythe de la Déesse et d'Attis. Je voudrais seulement indiquer qu'il y a lieu sans doute d'en tirer profit pour la question débattue de savoir si les mystères comportaient, comme l'a soutenu Hepding et comme l'ont plus ou moins admis MM. Graillot, Cumont, Frazer, A. S. Cook, un mariage sacré des deux divinités[3]. Il me semble que le

1. Ch. 7, l. 17 Lang : Ὁ μὲν Κρόνος ἱστορεῖται συνεχῶς κατιόντα ἐπὶ τῷ μίγνυσθαι τῇ Γῇ τὸν Οὐρανὸν ἐκτεμεῖν καὶ παῦσαι τῆς ὕβρεως. Ouranos est fils de Gê : cf. ch. 17, p. 29, l. 10.

2. Cf., p. ex., Diogène Laërce, VIII, 23.

3. Attis est l'époux de Cybèle selon Hepding, *op. laud.*, p. 213 ; Graillot, *op. laud.*, p. 136-137 et 253-254 ; Cumont, *Religions orientales*, p. 45 ; Frazer, *op. laud.*, p. 219 ; A. S. Cook, *Zeus, a Study in ancient Religion*, Oxford, 1914-1940, I, p. 645 et la n. 12 ; p. 648 ; II, p. 292

caractère d'Attis comme dieu que j'appellerai cultuel : dieu représentatif d'une troupe, d'une confrérie, en peut faire déjà quelque peu douter. Attis est évidemment le Galle divinisé, et l'étude du rite doit précéder celle du mythe [1]. Aussi bien — et cela est significatif — au milieu des variétés infinies du mythe, telles que nous les signalions, les seuls éléments relativement stables sont les éléments rituels. Aussi il est difficile d'esquiver dans la thèse du mariage sacré le paradoxe qui veut retrouver dans Attis l'émasculé un ancien Dieu Père associé à la Déesse Mère [2]. Les fouilles d'Éphèse, qui nous ont fait connaître la plus ancienne mention épigraphique en Asie du Dieu Attis à l'époque hellénistique, nous ont livré des reliefs qui nous montrent tantôt la triade Zeus, Cybèle, Attis, tantôt la dyade Cybèle, Attis [3]. Elles tendent à démentir l'existence d'un Zeus-Attis [4] qui serait l'époux de Cybèle. Enfin, les diverses variantes du mythe s'accordent de diverse manière à contredire l'idée d'un mariage sacré. L'importance de la chasteté chez Ovide confirme la thèse de ceux qui, comme Nock [5], soutiennent que le

et suiv. Pour Cook, Attis est à la fois fils et époux. Il croit constater une croyance phrygienne au fils considéré comme un époux qui renaît (*the Son as the Father reborn*).

1. Ce principe justement posé par Hepding, p. 99 ; par Cumont, art. *Gallos*, dans *P. W.*, VII, 1, col. 675, 48 ; Frazer, p. 218, a-t-il été appliqué par eux? Cf. la note suivante.

2. Ce paradoxe a été bien ressenti par Frazer, *op. laud.*, p. 219-220 (*a serious and at first sight fatal objection*). La réponse n'est point concluante. Elle consiste à grouper des témoignages empruntés à l'ethnologie sur un rite où on enterre les parties sexuelles retranchées et où on donne à la terre sa fécondité. Même si ce rite est bien celui qui explique la castration des Galles (l'explication est aussi celle de Petazzoni), on voit mal un tel rite transposé dans un mythe de mariage qui fait du Dieu prototype du Galle un Père. (A moins qu'il ne s'agisse d'une union entraînant pour le mâle les fatales conséquences du « vol nuptial » des abeilles !)

3. J. Keil, *Jahrb. d. oest. arch. Inst.*, 1926, XXIII Beiblatt, 256-261. Cf. A. S. Cook, *op. laud.*, t. III (1940), p. 1174.

4. L'identification de Zeus et d'Attis repose essentiellement sur un texte d'Arrien qui nous dit qu'en Bithynie Attis comme Zeus porte l'appellation de Papas (ap. Eustathe, *in Hom. Il.*, V, 408) : Βιθυνοὶ ἐκάλουν Παπᾶν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν. Mais : 1° les inscriptions nous font connaître de fait Zeus Papas, Attis Papas. Mais, s'il est vrai que, selon Kretschmer, Papas soit *a sobriquet strictly comparable with our « Papa »* (ainsi Cook), pourquoi entraînerait-il l'identité de ceux qui le portent? Identifions-nous dans la religion romaine tous les Dieux qui portent le titre de *Pater*? Ce qui établirait l'existence de Zeus-Attis, ce serait un texte ou une inscription attestant *directement* un Zeus-Attis ou un Attis-Zeus. — 2° Keil estime que les reliefs découverts par lui à Éphèse, en montrant tantôt la triade Cybèle-Zeus-Attis, tantôt la dyade Cybèle-Attis, confirmeraient l'équation Zeus = Attis. Oui, s'il fallait admettre que dyade et triade doivent être ramenées à l'égalité ! Mais je n'en vois pas la nécessité. Le résultat des fouilles me paraît être bien au contraire de confirmer la distinction de Zeus et d'Attis. — 3° Enfin l'étymologie d'Attis proposée par Fick (Attis signifierait Père) ne prouve pas davantage son identité avec un autre Dieu père. — Quant à l'importance comparée pour déterminer le sens premier d'un Dieu d'une étymologie incertaine et d'un rite constant et attesté, je prends décidément position pour le second (cf. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, p. 160).

5. *Eunuchs in ancient Religion*, dans l'*A. R. W.*, XXIII (1925), p. 25 et suiv.

rite de l'émasculation est non, comme on l'a prétendu [1], un rite de fécondité, mais un rite visant à assurer la pureté parfaite de l'officiant. Les Galles, s'ils apparaissent facilement pour les Romains comme des êtres efféminés, sont en principe des Purs. Sans doute, une telle importance attachée à la pureté se rencontre souvent, Frazer le signale [2], dans les cultes de la fécondité ; mais il est clair qu'elle exclut, comme force efficace, celle qui se dégage d'une hiérogamie. Quant aux versions du mythe qui font de la passion de Cybèle pour Attis ou d'Attis pour Cybèle un amour malheureux ou coupable, elles ne s'accordent guère mieux avec l'hypothèse du mariage sacré. D'autre part, entre les deux parèdres Cybèle et Attis, il y a une trop manifeste inégalité, pour qu'on puisse en faire le couple traditionnel du Dieu et de la Déesse. En fait, du reste, pour ce que nous connaissons du culte romain, l'hypothèse d'un mariage sacré qui serait célébré le jour des *Hilaria* n'a aucun fondement réel [3]. Le mariage sacré, s'il a jamais eu lieu, doit être reculé à une époque du culte où Attis était si différent de celui que nous connaissons qu'à dire vrai il n'était pas Attis. Mais, sauf une étymologie de son nom [4], nous n'avons aucun indice sûr pour de telles origines et pour un tel changement.

Mais revenons à Lucrèce. M. Perret voit une autre preuve que la source de Lucrèce serait latine, dans la mention de la couronne murale qui orne le front de Cybèle. « Aucun texte, écrit-il, aucune œuvre d'art ne met une telle couronne au front de Déméter, de la Grande Mère ou de Cybèle [5]. » Cette assertion s'appuie sur un renvoi à une note de M. Graillot. Ce dernier n'a pas étudié la question directement. La note en question n'est que le résumé d'une recherche de Furtwaengler, et ce qu'elle dit est ceci : « Contrairement à la tradition hellénique, les Romains représentent toujours la déesse avec une couronne murale. Cette couronne paraît être d'origine non grecque, mais orientale, syrienne... peut-être même baby-

1. Nock, *op. laud.*, rappelle la thèse de H. J. Rose (*Class. Quart.*, 1924, p. 14 et suiv.), soutenue déjà par A. S. Cook, *op. laud.*, I, 394 et suiv., que le rite a pour but « the desire to give added *uires* to the goddess ». F. Cumont, *Religions orientales*, p. 222, n. 13, cite R. Pettazoni, *I Misteri*, Bologne, 1924, p. 105 et suiv.

2. *Op. laud.*, p. 223 et suiv., critiquant Nock.

3. Cf. la note de F. Cumont, *op. laud.*, p. 225, n. 40, avec la bibliographie de la controverse (Gruppe, Hepding, Graillot, Loisy).

4. Proposée par A. Fick et indépendamment par Kretschmer, cf. A. S. Cook *op. laud.*, II, p. 293, n. 2.

5. *Op. laud.* p. 350 et p. 339 *infra.*

lonienne. Le type de la déesse tourelée apparaît au IVe siècle dans la numismatique chypriote et cicilienne, et dans la sculpture chypriote[1]. »

On voit tout de suite que l'argument de M. Perret repose sur la même erreur que ce qui était dit de l'introduction des Galles, sur la confusion entre le monde grec de l'hellénisme et le monde gréco-oriental des temps hellénistiques. Pour qu'il eût quelque portée, il faudrait établir que la couronne de tours est venue à la Cybèle romaine d'une innovation qui ne devrait rien à l'art de l'Asie hellénisée. Énoncer la proposition, c'est la réfuter. De fait, quelles que soient les origines orientales *lointaines*, on pense que la couronne de tours a été l'emblème des divinités poliades. Si la Grande Mère l'a revêtue à son tour, c'est en tant que divinité poliade de cités d'Asie Mineure[2]. A Rome, elle n'a aucun caractère de ce genre et ce n'est point là qu'elle l'a revêtue pour la première fois. Ici encore, la vraisemblance veut qu'elle ait apporté cet attribut de Pergame ou de Pessinonte. Mais ici encore nous pouvons aller plus loin dans la preuve, établir que la vraisemblance est la vérité. Des monnaies du IIe siècle av. J.-C. nous montrent la Mère de Pessinonte, dont une légende atteste l'identité, avec son front couronné de tours[3].

Nous ignorons à quelle époque ont apparu dans le sanctuaire du Palatin les diverses statues de la Mère dont nous connaissons l'existence[4]. La plus vénérable assurément était celle d'argent, dont la face était bizarrement constituée par la fameuse pierre noire,

1. Graillot, *op. laud.*, p. 327, n. 1.

2. Selon Weinreich (qui renvoie à Furtwaengler), la couronne d'origine orientale aurait appartenu à Astarté, protectrice de villes. Cette dernière, à l'époque hellénistique, serait devenue une simple personnification de la cité. C'est ainsi que la haute coiffure de certaines déesses serait devenue une vraie couronne murale (art. *Tyche*, dans le *Roscherslexikon*..., col. 1380, 28 et suiv.). Steudin (*ibid.*, art. *Lokalpersonifikationen*, col. 2092, 6 et suiv.) évoque l'expression homérique Τροίης λιπαρὰ κρήδεμνα (*Il.*, 16, 101, et *Od.*, 13, 388).

3. F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, p. 81 et pl. XIV, renvoie à Imhoof-Blümer. *Griech. Münz., Abhandl. Bayr. Akad.*, 1890, p. 750-751, nos 748-751, pl. XIII, 7-9, qui date ces monnaies de la fin du IIe siècle d'après le style et la forme du θ : à l'avers, bustes d'Attis avec bonnet constellé et de Cybèle avec couronne de tours ; devant le couple, le croissant lunaire. Légende : Μητρὸς Θεῶν [Πεσ]σιν[έας]. Ajoutons que le type de la déesse Cybèle à la couronne murale est fréquent dans la numismatique de la Bithynie et de la Phrygie, comme on peut s'en convaincre en feuilletant le catalogue du *British Museum*. Inutile de multiplier les références. Les textes sur la couronne murale groupés de la façon la plus complète par Schwenn sont : Lucrèce, II, 606 ; Varron ap. saint Augustin, *Ciu. Dei*, VIII, 24 ; Ovide, *Fastes*, IV, 219 ; Properce, III, 17, 35, IV, 11, 52 ; Virgile, *Én.*, VI, 785 ; Cornutus, *Comp.*, 6. Mais l'aition ap. Arnobe, V, 71, peut nous reporter à Timothée, c'est-à-dire au IIIe siècle av. J.-C. (art. *Kybele*, dans le *Roscherslexikon*, col. 2254, 51).

4. Graillot, *op. laud.*, p. 330 et suiv.

l'aérolithe venu d'Asie pour la fondation du culte. Les textes qui nous la font connaître sont tardifs[1]. Mais je me demande si elle n'est pas arrivée à Rome avec la pierre elle-même qui y a été enchâssée. En effet, le relief connu, qui retrace le miracle de Claudia, nous montre l'héroïne traînant sur le bateau non la pierre noire, mais une statue assise de la Déesse[2]. On pourrait soutenir que les besoins de l'art ont fait substituer, pour plus de clarté et pour un effet plus décoratif, l'image plastique à l'objet sacré. Mais Ovide, dans le récit qu'il fait de l'événement, dit de son côté :

ipsa sedens plaustro porta est inuecta Capena :
sparguntur iunctae flore recente boues[3].

Les mots *ipsa sedens* s'appliquent bien mieux à la statue de Cybèle, dont c'est l'attitude traditionnelle, qu'à la pierre noire. Sans doute, le témoignage d'Ovide ne vaut pas celui d'un historien. Mais il n'est pas sans importance de le voir concorder avec l'autel de Claudia Quinta.

De cette couronne de tours, Lucrèce propose l'explication que voici :

Muralique caput summum cinxere corona
Eximiis munita locis quia sustinet urbes.

L'exégèse symbolique utilise ainsi deux traits : la couronne est faite de murs, et par là signifie les villes ; elle est sur le sommet de la tête, et par là les montre sur les hauteurs. Le second des vers n'est pas absolument clair[4]. Il y a des villes ailleurs que sur les collines, et cette objection toute naturelle va nous être des plus utiles. Ovide se pose aussi la question :

At cur turrifera caput est onerata corona?

1. Arnobe, VII, 49.

2. Cet autel est souvent reproduit ; cf., p. ex., Cumont, *Religions orientales*, p. 44 ; Frazer, *op. laud.*, t. V, pl. 54.

3. *Fastes*, IV, 185-186.

4. « La terre en des lieux choisis, fortifiés par la nature sert de défense aux villes qu'elle supporte » (Ernout) ressemble plus à un commentaire qu'à une traduction. *Eximiis* ne me paraît pas faire allusion à un choix des hommes ; il s'applique à des lieux que leur situation fait sortir du commun, qui sont en vue. C'est, en sens inverse, le rapport des sens d'*eminens*. *Munita* est une hypallage du type courant. C'est en fait les villes qui sont *munitae*. Je traduirai donc : « La terre porte les villes sur ses éminences où on les fortifie. »

Mais sa réponse n'est pas la même :

an primis turres urbibus illa dedit[1]*?*

Elle n'est pas fort claire non plus ; elle semble faire de Cybèle une déesse de la civilisation qui dote les premières villes de remparts. Pour Varron, les tours sont comme pour Lucrèce les villes ; mais il n'est pas question des hauteurs et du symbolisme de la tête[2]. Mais, si nous nous tournons vers Cornutus, nous y découvrons deux exégèses successives[3]. Nous ne retiendrons pas la seconde, si intéressante par ailleurs : Cybèle est la fondatrice de la première et de l'archétype des villes : le monde. Mais la première réponse est, à peu de chose près, celle même de Lucrèce : aux origines, les villes, par raison de sécurité, pour leur défense, étaient bâties sur les hauteurs.

A peu de chose près, ai-je dit, mais ce peu est précieux. Cornutus nous parle (comme Ovide) des premières villes. Celles-là sont construites sur les hauteurs pour une raison toute naturelle, pour les besoins de leur défense. Cornutus fournit donc une réponse à l'objection que nous inspirait Lucrèce. Maintenant, il est évident que le poète a omis de sa source grecque le trait que nous a conservé Cornutus et qui rend seul pleinement intelligible ce qu'il lui a emprunté. Une maladroite omission de Lucrèce nous fournit la preuve une fois de plus que Cornutus ne dérive pas de lui, mais nous fait remonter à une source commune.

Ainsi l'examen des arguments de la thèse de M. Perret ne nous permet pas de l'accepter et nous conduit, grâce à Cornutus, à notre propre solution. Avant de la considérer plus amplement, il faudrait encore faire remarquer qu'il y a dans le mythe de Lucrèce des traits qui n'ont absolument rien de romain. Les vers mêmes sur les Galles s'expliquent, nous l'avons dit, par Attis. Or, Attis n'a été accueilli à Rome que par Claude, comme M. Carcopino l'a montré[4]. Surtout, autour de la Grande Mère, Lucrèce nous fait voir les danses armées des Courètes[5], identifiant ainsi, comme souvent les

1. V. 219-220.
2. Ap. S[t] Aug., *Ciuit. Dei*, VIII, 24 : *Quod turres in capite (habeat, significari esse) oppida.*
3. Ch. 6, p. 6, l. 3, Lang : Πυργωτὸν δὲ περίκειται στέφανον ἤτοι διὰ τὸ καταρχὰς ἐπὶ τῶν ὀρῶν τίθεσθαι τὰς πόλεις ὀχυρότητος ἕνεκεν ἢ ἐπεὶ ἀρχηγός ἐστι τῆς πρώτης καὶ ἀρχετύπου πόλεως, τοῦ κόσμου.
4. *Op. laud.*, p. 135 et suiv.
5. V. 629 et suiv.

mythographes, comme Cornutus, Cybèle à Rhéa, mère de Zeus[1]. Mais une telle identification n'est pas le fait du culte ; et les Courètes ne jouent aucun rôle dans la religion de la *Magna Mater*[2]. Cette objection n'a pas à être développée longuement, mais ou je m'abuse, ou elle a une force des plus grandes et le silence que M. Perret garde sur les Courètes est assez éloquent. Ils témoignent que la source est non un antiquaire traitant d'*un* culte, mais un mythographe syncrétique comme le sont si souvent les Stoïciens et Cornutus justement dans son chapitre sur Cybèle-Rhéa[3].

II

Lucrèce se réfère au début du texte aux « vieux poètes inspirés des Grecs », ... *ueteres Graium docti cecinere poetae*... Nul ne soutiendra qu'il ait puisé directement à leurs œuvres. Mais comment croire davantage que cette référence soit le fait d'un antiquaire latin? Pour quiconque est familier avec la théologie des philosophes, cette mention est à elle seule une indication[4]. Ce sont les Stoïciens qui ont donné comme base à leur exégèse physique et morale de la religion les *ueteres Graium poetae*[5]. Un contemporain de Lucrèce, que celui-ci a vraisemblablement connu, puisqu'il était de son école, l'épicurien Philodème, dont on a retrouvé à Herculanum tant de fragments, Cicéron dans le *De natura deorum* dans un passage très analogue à celui de Philodème[6] nous font savoir qui sont ces *ueteres Graium poetae* : les Orphiques (Orphée et

1. Si l'on croit Rapp, art. *Kybele*, dans le *Roscherslexikon*, p. 1638 Strabon, 469, serait le premier à employer les deux noms comme absolument synonymes ; mais déjà, dans Apollonios de Rhodes, I, 1225, on désigne par Rhéa la Mère du Dindymène.

2. Cf. H. Graillot, *op. laud.*, p. 107 et *passim*.

3. De fait, si dans ce chapitre ce qui est dit de la couronne murale et des Galles montre bien qu'il s'agit de Cybèle, ce nom même n'est pas prononcé et la déesse est nommée Rhéa. Le syncrétisme se montre encore au fait qu'on lui identifie une troisième divinité : la Syrienne Atargatis.

4. Le livre fondamental reste toujours celui de Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904. Mais cf. aussi Reinhardt, *De Graecorum theologia*, Berlin, 1910.

5. Cornutus invoque les poètes ch. 1 ; 13 ; 18 ; plus souvent encore les « Anciens ».

6. *De pietate*, ch. 13 (frag. 1078 Von Arnim) : ἐν δὲ δευτέρῳ (*scil.* Περὶ θεῶν) τά τε εἰς Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὁμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποιηταῖς ἄλλοις, ὡς καὶ Κλεάνθης, πειρᾶται συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν ; Cicéron, *De natura deorum*, I, 15 41 : *in secundo autem* (*scil.* Περὶ θεῶν *libro*) *uult* (*scil. Chrysippus*) *Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse in primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam ueterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sunt, Stoici fuisse uideantur.*

Musée), Homère, Hésiode, Euripide... C'est chez eux que Cléanthe et Chrysippe prétendaient retrouver par avance la sagesse stoïcienne[1]. Les *Allégories homériques* d'Héraclite, l'abrégé de Cornutus sont le peu qui nous reste d'une littérature qui fut considérable.

Lucrèce, qui n'est pas un historien, que les curiosités du passé n'intéressent guère — il n'y a pas un poète romain aussi étranger à Rome — n'était pas un esprit à faire sa lecture des antiquaires. Les vains amusements de l'érudition ne tentaient pas son âme passionnée, éprise de sagesse et de délivrance spirituelle. Dans son école, on ne cultivait pas ce genre de préoccupation. Varron est un académicien sympathique au stoïcisme, Nigidius Figulus un pythagoricien. Des quatre grandes écoles classiques, la péripatéticienne était la plus portée vers ces travaux, l'épicurienne la moins favorable. Par contre, Philodème est là pour nous prouver, notamment par ses traités sur les Dieux et sur la Piété, que la secte épicurienne lisait et critiquait les écrits théologiques des adversaires stoïciens. Et nous avons conservé par lui maints fragments de cette nature, empruntés aux ouvrages fameux de Cléanthe et de Chrysippe[2]. Lucrèce n'avait donc pas à sortir du cercle si étroitement borné qui était celui de l'activité intellectuelle de sa secte pour rencontrer quelque exégèse de la Grande Mère des Dieux comme celle qu'il a utilisée.

Le cas n'est pas unique dans son œuvre. M. F. Cumont, dans un mémoire bien connu, a étudié l'explication symbolique des châtiments infernaux qu'il donne au chant III[3]. Philon nous a conservé trace de la même exégèse, qui fait des passions classiques du stoïcisme les vrais supplices des réprouvés et de cette terre le véritable Hadès[4].

Tout permet de croire que l'école stoïcienne s'est occupée de Cybèle avant Lucrèce. Nous en avons incidemment donné plus haut la démonstration, en étudiant les rapports des notices de

1. La sagesse et pas seulement la physique. L'exégèse morale joue son rôle tout comme l'exégèse physique. Il faut se garder ici de construire des oppositions et surtout de fonder sur des distinctions de ce genre, qui ne sont jamais rigoureuses, une argumentation. Il est plus dramatique qu'exact de signaler « un duel entre l'interprétation physique et l'interprétation morale ».

2. Se reporter aux Fragments de Von Arnim.

3. *Revue de philologie*, 1920, p. 229-240. M. Cumont rattache cette exégèse au néopythagorisme. Les influences stoïciennes m'y paraissent certaines.

4. Cf. F. Cumont, *op. laud.*, p. 231.

Lucrèce et de Cornutus sur les Galles et la couronne murale. Nous avons déjà suggéré que ce culte asiatique ne pouvait être ignoré de philosophes d'origine orientale. Mais il y a lieu d'y insister et de combattre cette idée que Cybèle aurait été presque une inconnue dans le monde grec, jusqu'au jour où le culte romain l'aurait en quelque sorte tirée de l'ombre. C'est faire bon marché de nombreux témoignages.

Entre les premières mentions de Pindare [1] et des Tragiques [2], et les vers de Lucrèce, bien des siècles se sont écoulés qui avaient rendu la Grande Mère familière aux Grecs [3]. M. Perret cite lui-même l'écrit de Timothée l'Eumolpide et l'Attis de Catulle, écho peut-être de Callimaque [4]. Mais ce ne sont là que deux témoignages entre beaucoup d'autres. S'il s'agit de l'érudition, on fera état notamment de Néanthès de Cyzique dans son traité sur les Mystères ou un de ses livres sur sa patrie, ou peut-être un livre spécial sur Attis [5]. L'élégiaque Hermésianax traitait du mythe d'Attis [6], et Apollonius de Rhodes imagine de faire instituer par Orphée les danses en l'honneur de la déesse du Dindymène [7]. Alexandre Polyhistor, lui aussi, devait se mêler de la légende d'Attis [8]. Et, si ces témoignages nous laissent malgré tout dans le cercle un peu étroit des poètes et des érudits, nous nous adresserons au théâtre, où, après la Comédie Moyenne et le *Métragyrte* d'Antiphane [9], Diogène

1. *Pyth.*, III, 78 ; frag. 80 Schröder.

2. Cf. J. Perret, *op. laud.*, p. 349. La Mère des Dieux honorée au Metrôon d'Athènes est, selon Nilsson (cf. note suivante), venue d'Asie Mineure avant les guerres médiques, peut-être à la fin du VI^e^ ou au début du V^e^ siècle. Il est hardi de présenter, sans plus, à travers des siècles, comme une « survivance de la Grande Mère crétoise », la divinité dont nous parlent les classiques.

3. M. P. Nilsson, dans sa toute récente *Geschichte der griechischen Religion (Handbuch der Altertumswissenschaft hggn von W. Otto*, V, 2, 1), Bd. I München, 1941, p. 688, montre la Grande Mère très connue à Athènes déjà au V^e^ siècle, et p. 788-789 la même déesse dans sa forme asiatique, vers le milieu du III^e^ siècle.

4. Voir maintenant la discussion d'Otto Weinreich dans l'article des *Mélanges Franz Cumont* déjà cité, p. 467 et suiv. — Le même auteur suggère, p. 466, n. 4, que la source de Lucrèce pourrait être, en définitive, Timothée lui-même. Il renvoie à son article *Timotheos* à paraître dans la *Realencyclopädie*. Mais ce travail a depuis vu le jour et ne contient rien de tel (*P. W.*, VI A 2, col. 1341-1342). Pour ma part, il ne me semble pas qu'une comparaison d'Arnobe et de Lucrèce soit favorable à cette suggestion.

5. Hepding, *op. laud.*, p. 102.

6. *Ibid.*, p. 100.

7. *Argonautiques*, ch. I, v. 1133-1148. Pour d'autres poètes alexandrins, cf. Hepding, p. 139.

8. Hepding, p. 111.

9. Bekker, *Anecd.*, I, p. 88, 18. Cf. M. P. Nilsson, p. 788, n. 5, qui, par d'autres titres de pièces, montre l'intérêt de la Comédie Moyenne pour les cultes mystiques et orientaux, notamment celui de la Grande Mère et celui de Mên.

le Tragique[1] s'accordera avec le Comique Ménandre[2] pour nous montrer l'intérêt que la foule prenait à ce culte exotique avec son enthousiasme et sa possession[3]. N'oublions pas qu'en 204, c'est l'Apollon de Delphes qui donna aux Romains le conseil d'aller chercher la pierre noire de Pessinonte[4]. Cela suppose évidemment que Cybèle n'était point une telle étrangère en Grèce même.

Peut-on se faire une idée des poèmes, auxquels renvoie Lucrèce? Euripide, comme le note M. Perret, dans le chœur d'*Hélène*, nous fait voir la déesse sur son char traîné par des animaux sauvages. Mais il y a quelques raisons de songer à des poèmes orphiques (c'est-à-dire attribués à Orphée et à Musée, relevant de l'orphisme au sens large du mot)[5]. Apollonius de Rhodes conduit Orphée à la suite des Argonautes à Cyzique et il lui fait instituer le culte de la Mère du Dindymène. Nous avons déjà eu occasion[6] de rapprocher ce fait non négligeable chez un poète alexandrin et érudit, de l'attribution à Orphée de Θρονισμοὶ μητρῷοι qui auraient été, en réalité, du poète Nicias d'Élée[7]; et peut-être sera-t-il possible de faire un jour état de l'hymne orphique à la Mère des Dieux[8].

Ainsi, par un paradoxe curieux, la page de Lucrèce nous a conservé un morceau d'exégèse stoïcienne. On y voit comment un culte asiatique a pu être interprété dans un sens moral et édifiant par ces penseurs, qui savaient se satisfaire des mythes les plus

1. Ap. Athénée, 636 a. (Dans une *Sémélé*.)

2. Dans sa Ἱέρεια (Meinecke, *Frgg. Com. Graec.*, IV, p. 140 ; Kock, 245).

3. Il n'est pas exact de dire que les Grecs ont relégué la Grande Mère dans son rôle de divinité des montagnes et des gorges boisées, rôle poétique, mais religieusement insignifiant (Perret, *op. laud.*, p. 349). Dès les textes les plus anciens et notamment dans Hippocrate, *Sur le mal sacré*, 1, ainsi que dans *Hippolyte*, v. 143, la Mère apparaît comme une déesse de la possession, et la musique orgiaque qu'on fait en son honneur est le trait qui frappe le plus. Je ferai pour ma part volontiers remonter au Περὶ ἐνθουσιασμοῦ de Théophraste ce que, dans un développement sur ce sujet, écrit Plutarque, *Amatorius*, p. 768 F : Τὰ... μητρῷα καὶ παν.κὰ κοινωνεῖ τοῖς βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.

4. Tite-Live, XXIX, 11, 1-6 : Ovide, *Fastes*, IV, v. 263 et suiv. Les Livres Sibyllins avaient conseillé d'aller chercher la Mère des Dieux. C'est Apollon qui précisa de quelle Mère il s'agissait. Sur le rôle exact de l'oracle, cf. la discussion d'H. Graillot, *op. laud.*, p. 26-29.

5. Je rappelle cette distinction, qui me semble capitale, pour prévenir des objections trop faciles. J'ai développé les raisons qu'il y a de distinguer orphisme au sens large (lequel garde cependant son unité) et orphisme au sens restreint dans la *Revue des Études anciennes*, 1938, p. 168 et suiv.

6. *Un rite de purification dans les Argonautiques de Valerius Flaccus*, dans la *Revue des Études latines*, 1935, p. 109.

7. Kern, test. 223 d (Suidas). Cf. Pseudo-Orphée, *Argonautiques*, v. 25. Sur Nicias d'Élée, cf. Schmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1, 1929, p. 307. On attribuait aussi à Pindare des ἐνθρονισμοί.

8. *Hymnes orphiques*, XXVII. Tout dépend naturellement de la date assignée à ce recueil.

étranges et les plus rebutants. Ce texte est à joindre à ceux qui nous font comprendre comment les mystères orientaux ont été rendus acceptables à l'Occident, à ses exigences de raison et de bon sens. Plus nous pénétrons le secret du succès de ces cultes, plus nous y découvrons tout ce qu'ils ont reçu de la sagesse grecque : plus le célèbre *Ex oriente lux* se découvre inexact.

La question reste posée de savoir pourquoi Lucrèce a été attiré par ce développement, au point de lui sacrifier la logique de sa propre démonstration. Il y a là une énigme que M. Perret a brillamment contribué à mettre dans tout son jour. Nous avouons que, pas plus que lui, nous ne voyons comment y répondre de manière satisfaisante. Peut-être faudrait-il chercher dans la manière dont s'est faite après la mort du poète l'édition de son œuvre. Mais on voit mal qui, sinon le poète, a placé le développement là où il se trouve, et on voit plus mal encore pourquoi il l'y a mis. On ne conçoit pas quel autre que Lucrèce l'a fait et on ne saisit pas pourquoi Lucrèce l'a fait. Le problème reste posé.

Pierre BOYANCÉ.

VII

L'*OMEN* DU CHEVAL A CARTHAGE : TIMÉE, VIRGILE ET LE MONNAYAGE PUNIQUE[1]

PAR J. BAYET

Professeur à la Sorbonne

Une légende antique conte que Carthage fut fondée à l'endroit où les exilés de Tyr exhumèrent une tête de cheval ; et une foule de monnaies émises par la ville punique sont frappées au type du cheval ou de la tête de cheval. De longue date, bien entendu, on a mis en rapport les deux faits[2] : mais, si, autrefois, la tendance était

1. Cet article reprend et développe une communication faite à la *Société des Antiquaires de France*, le 4 juin 1941.

2. Meltzer, *Gesch. der Karthager*, I, p. 139, 466, 470 ; St. Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 384.