III

CYBÈLE ET LES MYSTÈRES DE LA MATIÈRE (LUCRÈCE, *DE RERVM NATVRA* II, 581-660)

par Sabine Luciani

Professeur à l'université d'Aix-Marseille
(Aix-Marseille Univ., CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France)

Sommaire. – *Au milieu du **deuxième chant** de son **De rerum natura**, **Lucrèce** a inséré une longue **digression** consacrée au **mythe** de la déesse **Cybèle**. Cet excursus, qui interrompt un exposé de **physique épicurienne**, est introduit par une **métaphore biologique** qui concerne la **maternité de la terre**. L'image de la terre/mère, qui est conforme à l'analogie entre atomes et semences et aux conceptions lucrétiennes sur l'origine de la vie, est parfaitement intégrée au système explicatif épicurien. Cependant, outre ses enjeux d'ordre physique, la digression comporte une triple **fonction éthique, polémique et épistémologique** : la réfutation du discours mythologique auquel est associé le culte de Cybèle contribue à valoriser la **théologie** épicurienne ; elle donne lieu à une critique de l'**allégorèse stoïcienne**, tout en introduisant une réflexion **métalittéraire** sur l'usage des **images** et sur les conditions de possibilité d'une **poésie philosophique**.*

Summary. – *In the middle of the **second book** of his* **De rerum natura**, ***Lucretius** inserts a long **digression** about the **myth** of the Goddess **Cybele**. This excursus, which interrupts an account on **Epicurean Physics**, opens with a **biological metaphor** concerning the maternal dimension of Earth. The figure of mother/Earth, which extends the analogy between atoms and seeds and with Lucretius' ideas on the origins of life, is perfectly integrated in the Epicurean explanatory system. However, in addition to some concerns about Physics, this digression presents a triple function involving **Ethics, Polemic and Epistemology**: refuting the mythical discourse related to Cybele's cult contributes to value the Epicurean **theology**. It leads to a criticism of **Stoic allegorical interpretations** while introducing a **meta-literary reflection** about the use of **images** and the conditions on which **philosophical Poetry** can exist.*

Le culte de Cybèle, honorée sous la forme d'une pierre noire, fut introduit à Rome en 204 avant notre ère pendant la deuxième guerre punique [1]. La Grande Mère Idéenne de Pessinonte, souvent associée à Rhéa ou à Déméter, fut la première divinité orientale officiellement consacrée à Rome [2]. Mais,

1. Voir Tite Live, 29, 11.

2. Sur la déesse Cybèle et l'introduction de son culte à Rome, voir H. Graillot, *Le Culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912 ; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, Paris, Seuil, 1996, p. 89-107 ; E.N. Lane (éd.), *Cybele, Attis and related cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren, Leyde, E.J. Brill, 1996 ; R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 35-75 ; H. Bowden, *Mystery Cults ot the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 85-104.

bien que la venue de cette déesse étrangère pût paraître naturelle, en accord avec les origines troyennes assignées à Rome [3], son culte, auquel les citoyens romains n'avaient pas le droit de participer, fut placé sous l'autorité du grand pontife et sévèrement réglementé [4]. Le clergé, d'origine phrygienne, était cantonné à l'intérieur du temple métroaque construit sur le Palatin et les Galles ne se montraient aux Romains que lors des cérémonies annuelles organisées en l'honneur de la déesse. Pour la célébration des *Megalensia*, qui étaient fort populaires, l'effigie de Cybèle était portée en procession dans les rues de Rome, comme en témoigne Ovide dans les *Fastes* (IV, 181-186) :

Protinus inflexo Berecyntia tibia cornu
Flabit, et Idaeae festa parentis erunt.
Ibunt semimares et inania tympana tundent,
Aeraque tinnitus aere repulsa dabunt.
Ipsa sedens molli comitum ceruice feretur
Vrbis per medias exululata uias [5].

Le poète épicurien Lucrèce avait très probablement assisté lui-même à l'une de ces processions bruyantes et spectaculaires qui marquaient l'ouverture des jeux [6]. Et c'est une évocation, à la fois sensible et critique de cette expérience frappante, qu'il livre à son lecteur dans les vers consacrés à la « Grande Mère des Dieux » (*De rerum natura* II, 600-660).

Au delà de son intérêt esthétique et historique, cette hypotypose, qui donne lieu à un développement particulièrement étendu, pose de nombreux problèmes d'interprétation, qui ont déjà fait l'objet d'études approfondies. Outre la question des sources [7], la signification religieuse de la procession

3. Voir R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, *op. cit.* [n. 2], p. 42-43 : « Il y avait deux monts Ida, l'un en Crète, l'autre dominant Troie. Des forêts de l'Ida troyen, Énée et ses compagnons avaient tiré le bois des vaisseaux qui les avaient menés jusqu'en Italie. La Mère Idéenne avait donc veillé déjà sur les ancêtres lointains de Romulus, et elle s'identifiait avec la Mère Crétoise, comme Apollon de Délos le rappelle à Énée chez Virgile (*Énéide*, III, 94-98). Étrangère jusqu'alors au culte officiel, la déesse ne l'était pas à la tradition mythique de l'*Vrbs* ». Sur les allusions aux origines troyennes de la déesse dans le passage lucrétien, voir L. L. Fratantuono, *A reading of Lucretius'* De rerum natura, Lanham-Boulder-New York-Londres, Lexington Books, 2015, p. 121-128.

4. Voir Denys d'Halicarnasse, *Antiquités Romaines*, 2, 19, 3-5.

5. « Alors résonnera la flûte bérécyntienne au cornet recourbé : ce sera la fête de la Mère Idéenne. On verra la procession des eunuques qui frappent leurs tambourins creux et font tinter en les entrechoquant les cymbales d'airain. La déesse, installée sur les nuques de ses servants efféminés, sera portée au milieu de la Ville au milieu des clameurs », traduction R. Schilling, Paris, CUF, 1993.

6. La déesse n'est pas désignée à la grecque, mais à la romaine, au moyen d'une périphrase (*magna deum Mater*) qui marque son intégration au panthéon de la cité, voir H. Graillot, *Le Culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, *op. cit.* [n. 2], p. 106-107. Sur le caractère prioritairement romain de la procession (*pompa*) décrite par Lucrèce, voir K. Summers, « Lucretius'Roman Cybele », dans E.N. Lane (éd.), *Cybele, Attis and related cults*, art. cit. [n. 2], p. 342-351.

7. En réponse à J. Perret, qui considérait que Lucrèce s'était inspiré d'un antiquaire latin (« Le mythe de Cybèle », *REL* 13, 1935, p. 332-357), P. Boyancé, se fondant sur un rapprochement avec le stoïcien Cornutus, a démontré que la source était à chercher du côté du stoïcisme grec (« Une exégèse stoïcienne chez Lucrèce », dans *Études sur la religion romaine*, Rome, École Française de Rome, 1972, p. 205-225, accessible en ligne sur le portail de revues Persée : http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1972_ant_11_1_1543). Cependant, même si Lucrèce a pu s'inspirer des allégoristes grecs, l'ancrage romain de la cérémonie présentée montre qu'il ne s'est pas contenté de retranscrire la description d'un poète ou l'analyse d'un philosophe stoïcien, voir K. Summers, « Lucretius' Roman Cybele », art. cit. [n. 2], p. 364-365.

REL_94.indb 46 24/10/2017 11:22:29

liturgique évoquée par le poète a retenu l'attention des commentateurs [8]. L'analyse philosophique de la digression sur Cybèle nourrit également les ouvrages d'ensemble que Monica Gale et Alain Gigandet ont consacrés au traitement lucrétien des mythes et de leurs exégèses allégoriques [9]. Les enjeux proprement littéraires ont été explorés par Clotilde Craca, qui s'est attachée à démontrer que l'*excursus* sur la *Magna Mater* offrait une illustration par l'exemple de la poétique lucrétienne [10]. Pourtant, même si ces différents travaux ont contribué à améliorer considérablement notre compréhension du passage, les questions de sa place dans l'économie du poème et de sa fonction dans le projet didactique lucrétien restent posées. Pourquoi Lucrèce a-t-il choisi de placer cette digression mythologique d'une « inquiétante étrangeté » au milieu de vers consacrés aux mouvements et aux combinaisons atomiques ?

De ce point de vue, le jugement formulé par Jacques Perret sur l'excursus reste une base de réflexion solide et stimulante : « Ce n'est pas un hors d'œuvre décoratif, ornemental, intercalé entre deux développements distincts pour égayer l'austérité de la doctrine ; c'est une excroissance monstrueuse, anormale, poussant ses soixante vers au cœur même d'un paragraphe qui se situe lui-même dans un développement fortement charpenté dont chacune des parties ne dépasse presque jamais dix vers » [11]. On a certes remarqué de longue date que Lucrèce, tout en réfutant fermement les mythes, ne se privait pas de les exposer longuement et de mettre au service de sa poésie la fascination qu'ils exerçaient sur les lecteurs [12]. Mais les modalités de cette intégration paradoxale doivent être précisées : quels procédés le poète met-il en œuvre pour introduire dans sa leçon sur les mouvements atomiques l'évocation de pratiques liturgiques qui renvoient elles-mêmes à l'intégration d'une divinité étrangère ? Comment articule-t-il discours mythologique et discours philosophique ? Pour répondre à ces questions, nous envisagerons successivement les différents enjeux - physiques, didactiques et épistémologiques - du passage [13].

8. D. J. Stewart, « The silence of the Magna Mater », *HSPh* 74, 1970, p. 75-84 ; L. Lacroix, « Texte et réalité. À propos du témoignage de Lucrèce sur la *Magna Mater* », *JS*, 1982, p. 11-43, accessible en ligne sur le portail de revues Persée : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds_0021-8103_1982_num_1_1_1441 ; J. Jope, « Lucretius, Cybele and religion », *Phoenix* 39, 1985 ; R. W. Sharples, « Cybele and loyalty to parents », *LCM* 10, 1985, p. 133-134.

9. M. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, spécialement p. 26-32 ; A. Gigandet, Fama deum. *Lucrèce et les raisons du mythe,* Paris, Vrin, 1998, p. 333-357 (*cf.* compte rendu dans *REL* 76, 1999, p. 329-331).

10. Voir *De rerum natura* I, 936-950 et IV, 11-25 et les analyses de Cl. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in* De rerum natura *II, 598-660*, Bari, Edipuglia, 2000 (*cf.* compte rendu dans *REL* 79, 2002, p. 290).

11. Voir J. Perret, « Le mythe de Cybèle », *art. cit.* [n. 7], p. 334.

12. P. H. Schrijvers, Horror ac diuina uoluptas. *Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce,* Amsterdam, A.M. Hakkert, 1970, p. 50-62 ; Cl. Craca, *Le possibilità della poesia, op. cit.* [n. 10], p. 14.

13. Outre le commentaire thématique de Cl. Craca (*op. cit.* [n. 10]), nous avons consulté les commentaires suivants : C. Giussani, *Lucrezio. De rerum natura. Commento e note*, Turin, 1896-1898 (reprod. 2 vol. incluant les *Studi Lucreziani*, Garland, New York-Londres, 1980, tome I, p. 221-230) ; A. Ernout et L. Robin, *Lucrèce. De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1962 [1925-1928], tome I, p. 294-305 ; C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary*, 3 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1947, tome II, p. 898-910 ; L. Fratantuono, *A reading of Lucretius'* De rerum natura, *op. cit.* [n. 3], p. 121-128. Pour un commentaire synthétique et éclairant de l'ensemble du chant II, le lecteur se reportera également avec profit à A. Gigandet, *Lucrèce. Atomes, mouvement. Physique et éthique*, Paris, PUF, 2001.

1. Terra/mater : Cybèle et la physique atomiste

Pour préciser l'articulation entre l'exposé de Physique et le développement sur la Mère des dieux, revenons tout d'abord sur la composition du passage et sur sa place dans l'économie du chant II.

1.1. La digression dans son contexte

Situé au milieu du chant II, le développement consacré à Cybèle se présente sous la forme d'un diptyque fort structuré : dans un premier volet de caractère mythographique, Lucrèce présente les attributs traditionnels de la déesse (II, 600-607) et décrit le cortège qui accompagne son effigie lors des cérémonies annuelles organisées en son honneur (II, 608-643). Les éléments constitutifs du culte font tour à tour l'objet d'exégèses allégoriques attribuées aux anciens poètes grecs [14]. À l'analyse du mythe fait suite un volet critique visant à dénoncer le système de représentations sur lequel il est fondé (II, 644-660). La réfutation est étayée par deux arguments, dont l'un, d'ordre théologique, porte sur la nature des dieux (II, 646-651) et l'autre, d'ordre physique, a trait à l'insensibilité de la terre (II, 652-654). Le passage se clôt sur une mise au point concernant l'usage des antonomases, plus précisément celles qui consistent à attribuer des « théonymes » aux réalités sensibles (II, 655-660).

Cette digression pleine de bruits et de fureur est insérée dans un long passage technique consacré aux principes de la physique atomiste, qui correspond à la troisième étape de l'exposé. Faisant suite au prologue et à un développement sur les mouvements atomiques (II, 67-332), cette partie, qui porte sur les formes et propriétés des *semina rerum* (II, 333-1022), est la plus développée du chant II, qui s'achève sur une série de révélations cosmologiques concernant la structure de l'univers et le devenir de notre monde (II, 1023-1174) [15]. Dans le cadre de ce schéma d'ensemble, les vers consacrés au culte de Cybèle font l'effet d'une pièce rapportée. Cette impression est confirmée par le contexte immédiat : l'argumentation concerne en effet la variété des formes atomiques qui est démontrée en référence à l'extrême diversité des choses et des créatures existantes, y compris au sein d'une même espèce (II, 342-477). Ce raisonnement théorique fondé sur l'expérience est complété par des précisions d'ordre numérique. Conformément à l'enseignement d'Épicure, Lucrèce pose une limite à l'infini atomique postulé par Démocrite en démontrant que, si le nombre des atomes de forme semblable est nécessairement illimité, la variété des formes atomiques ne saurait être infinie (II, 479-580). Comme c'était déjà le cas dans le premier chant, l'ensemble de la démonstration se fonde sur les données de l'expérience. C'est grâce à l'observation des phénomènes et des corps produits sur terre que peuvent être mis en évidence les principes invisibles qui régissent la nature.

14. Voir A. Gigandet, Fama deum. *Lucrèce et les raisons du mythe, op. cit.* [n. 9], p. 337-339.

15. Pour un schéma d'ensemble du poème et du chant II, voir S. Luciani, *Lucrèce, De la nature,* Livre II, p. 6-155), dans *Silves Latines* 2016-2017, Paris, Atlande, 2016, p. 44-60.

Le changement de perspective qui intervient dans les vers suivants va placer la terre au centre de la démonstration. Inversant le raisonnement, Lucrèce conduit en effet son lecteur des corps sensibles aux particules invisibles qui sont censées les constituer [16]. L'axiome de base est le suivant : tous les corps composés sont nécessairement formés d'éléments de formes diverses. Lucrèce déduit de cette règle une relation causale et proportionnelle entre diversité élémentaire et puissance génératrice (*uis*) des corps (II, 580-588). Cette corrélation est illustrée par l'exemple paradigmatique de la terre, qui recèle en son sein les germes de mille choses permettant le développement de la vie. L'extrême richesse des productions terrestres suggère alors une association métaphorique à la maternité, que traduisent les titres de *mater* et *genetrix* (II, 598-599) :

Quare Magna deum Mater, Materque ferarum,
Et nostri genetrix haec dicta est corporis una [17].

De ce point de vue, le caractère explicatif des deux vers, introduits par la conjonction *quare*, a été à juste titre souligné par A. Gigandet : « La représentation traditionnelle de la déesse s'enracine dans la figure de la maternité universelle, qui elle-même possède un fondement objectif dans les propriétés de la terre » [18]. Néanmoins, la présence de *quare* ne masque pas totalement le caractère elliptique du raisonnement, qui quitte abruptement le domaine de la physique atomiste pour pénétrer dans le champ de l'imagerie populaire (*dicta est*). En dépit de son allure explicative, cette transition introduit un décalage herméneutique significatif dans le développement. C'est pourquoi, il convient de s'arrêter un moment sur les enjeux de cette maternité métaphorique.

1.2. Maternité métaphorique

Il s'agit de rendre compte d'une réalité sensible, la profusion créatrice de la terre, en référence aux principes atomistes, ces *corpora prima*, qui sont à l'origine de toutes choses (II, 589-597) :

Principio tellus habet in se corpora prima
Vnde mare immensum uoluentes frigora fontes
Adsidue renouent, habet ignes unde oriantur.
Nam multis succensa locis ardent sola terrae,
Eximiis uero furit ignibus impetus Aetnae.

16. Voir A. Gigandet, *Lucrèce. Atomes, mouvement*, *op. cit.* [n. 13], p. 55.

17. « Aussi lui a-t-on donné à la fois les noms de Grande Mère des dieux, Mère des espèces sauvages, et Créatrice de l'humanité ». Sauf précision contraire, les citations du *De rerum natura* et leur traduction sont empruntées à A. Ernout, *Lucrèce. De la Nature*, t. I, livres I-III, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1920 (révision par C. Rambaux en 1990). Mais on pourra également se reporter aux belles traductions de J. Kany-Turpin (Paris, Flammarion, 1997) et de Ch. Guittard (Paris, Imprimerie nationale éditions, 2000) ainsi qu'à l'édition récente de B. Combeaud, *Lucrèce. La naissance des choses,* édition critique et traduction, Bordeaux, Mollat, 2015.

18. A. Gigandet, « L'interprétation épicurienne des mythes est-elle allégorique ? », dans Br. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (éds.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 235-241 (p. 238).

Tum porro nitidas fruges arbustaque laeta
Gentibus humanis habet unde extollere possit,
Vnde etiam fluuios, frondes, et pabula laeta
Montiuago generi possit praebere ferarum [19].

Ces vers consacrés aux propriétés de la terre sont parfaitement conformes à la théorie épicurienne : la reprise du syntagme *(tellus) habet (in se) unde* (v. 590, 591, 595, 596), associée à la variété des substantifs au pluriel (*fontes, ignes, fruges, arbusta, fluuios, frondes, pabula*), vise à ramener la diversité des productions terrestres à la loi invisible des combinaisons atomiques. De même, l'usage des verbes *renouare, oriri, extollere* et *praebere,* qui renvoient à des processus purement matériels, permet de concilier énergie fécondante et absence d'intentionnalité.

Dans cette perspective, Lucrèce suggère une chaîne causale associant la diversité atomique de la terre, sa vitalité créatrice et son identification à une figure maternelle. Pourtant, du point de vue de sa genèse, la métaphore de la terre/mère, qui ne suppose nullement la théorie épicurienne, relève plus de l'univers du mythe que de la rationalité philosophique. Comme l'indique le poète, cette métaphore trouve en effet son origine dans une observation primitive de la nature et dans l'admiration humaine pour la richesse de ses productions. La profusion naturelle est alors exprimée par l'intermédiaire d'une personnification (la mère), qui repose elle-même sur une métaphore (la génération). Et ce processus, qui consiste à traduire un rapport logique, en l'occurrence celui de causalité, par une image matérielle, ici celle de la génération, renvoie précisément aux origines assignées au mythe [20]. Or, loin de rejeter cette assimilation approximative, l'épicurien Lucrèce la met à profit pour illustrer les principes de la physique atomiste. En dépit de son caractère anthropomorphique, l'image de la terre/mère est intégrée au système explicatif de la *uera ratio*. Elle est du reste légitimée par le poète, qui se réfère un peu plus bas à la hiérogamie du ciel et de la terre pour rendre compte des transformations élémentaires (II, 994-998) :

<Mater terra> Feta parit nitidas fruges, arbustaque laeta,
Et genus humanum, parit omnia saecla ferarum
Pabula cum praebet quibus omnes corpora pascunt,
Et dulcem ducunt uitam prolemque propagant ;
Quapropter merito maternum nomen adepta est [21].

19. « Tout d'abord la terre contient en elle les corps premiers, grâce auxquels les sources dont les eaux roulent avec elles la fraîcheur vont renouveler sans cesse la mer immense. Elle contient les principes du feu : car en maint endroit la surface du sol s'allume et s'embrase, et rien n'égale la fureur des feux que projette l'Etna. Elle contient encore les germes qui lui permettent de faire croître pour le genre humain et les moissons blondes et les arbres chargés de fruits, et de fournir également aux espèces sauvages errant sur les montagnes des cours d'eau, des frondaisons et des gras pâturages ».

20. Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1958, p. 40.

21. « C'est ainsi qu'elle enfante les riantes moissons, les arbres vigoureux, qu'elle enfante le genre humain et toutes les espèces sauvages : puisqu'à tous elle fournit les aliments qui leur permettent de se nourrir, de mener une douce existence et de propager leur espèce ; aussi mérite-t-elle le nom de mère qu'elle a reçu ».

REL_94.indb 50 24/10/2017 11:22:29

L'image de l'enfantement, suggérée par la répétition du verbe *parere,* sera de nouveau associée aux productions de la terre à la fin du chant au moyen des verbes *gignere et creare,* précisés par le substantif *partus* [22]. De fait, la maternité de la terre ne correspond pas seulement à une image séduisante. Non seulement elle dérive de l'analogie biologique entre atomes et semences, mais elle renvoie aux conceptions lucrétiennes sur l'origine de la vie [23].

1.3. Maternité biologique

Selon l'exposé biologique du chant V concernant la phylogénèse, les races mortelles auraient été enfantées par la terre au sens littéral du terme (V, 780-820) : dans cet étrange récit fondé sur la doctrine de la génération spontanée, Lucrèce associe la naissance des vivants au développement d'utérus enracinés dans le sol et à l'allaitement des nouveau-nés par les veines ouvertes de la terre-mère. Comme l'a démontré Piet Schrijvers, ce tableau quelque peu fantastique, qui provient du « collage de théories et de faits biologiques » principalement issus de la tradition aristotélicienne, s'inspire de l'analogie traditionnelle entre la vie des plantes et la vie des hommes [24]. L'analogie terre/mère, qui encadre le développement (795-796 ; 821-825), se trouve fondée en raison par ce schéma explicatif qui en exploite toutes les implications biologiques. La conclusion souligne la cohérence de l'argumentation (V, 821-825) :

> *Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta*
> *terra tenet merito, quoniam genus ipsa creauit*
> *humanum atque animal prope certo tempore fudit*
> *omne quod in magnis bacchatur montibus passim,*
> *aeriasque simul uolucres uariantibu' formis* [25].

22. Voir DRN II, 1150-1159 : ... *effetaque tellus* | *uix animalia parua* ***creat****, quae cuncta* ***creauit*** | *saecla, deditque ferarum ingentia corpora* ***partu****. […] sed* ***genuit*** *tellus eadem quae nunc* ***alit*** *ex se.* | *Praeterea nitidas fruges uinetaque laeta* | *sponte sua primum mortalibus ipsa* ***creauit****,* | *ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta* ; « …et la terre, lasse d'enfanter, a peine à créer de petits animaux, elle qui a créé toutes les espèces, et enfanté les corps gigantesques des bêtes sauvages. […] mais la même terre les engendra, qui maintenant les nourrit de sa substance. En outre, les moissons blondes, les riches vignobles, c'est elle-même qui spontanément les créa la première pour les mortels ; c'est elle-même qui a donné les fruits savoureux et les gras pâturages ».

23. Dans l'introduction de chant I, Lucrèce justifie et explicite les expressions dont il usera pour désigner les atomes (v. 58-61). Parmi les traductions proposées, il mentionne les syntagmes *genitalia corpora, semina rerum* (I, 58 et 59), qui sont empruntés aux sciences de la vie. Cette métaphore biologique ne constitue pas une innovation lucrétienne puisque le substantif grec *spermata* apparaît déjà chez Épicure à propos des atomes (*Lettre à Hérodote* 38 ; 74 ; *Lettre à Pythoclès* 89). Sur l'importance et la signification de cette analogie dans le *De rerum natura*, voir P. H. Schrijvers, « Le regard sur l'invisible : étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce », dans O. Gigon (éd.), *Lucrèce.* Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique 24, Genève, 1978, p. 77-114, repris avec une traduction anglaise de M. Gale sous le titre, « Seeing the Invisible : A study of Lucretius'Use of Analogy in the *De rerum natura* », dans M. Gale (éd.), *Lucretius*. Oxford Readings in Classical Studies, Oxford, 2007, p. 255-288.

24. Voir P. H. Schrijvers, « La pensée de Lucrèce sur l'origine de la vie (*De rerum natura*, V, 780-820) », *Mnemosyne* 27, 1974, p. 245-261 (p. 261) repris dans Id., *Lucrèce et les sciences de la vie,* Leyde, Brill, 1999, p. 1-15.

25. « Aussi, encore une fois, ce nom de mère que la terre a reçu, elle le garde à juste titre puisque d'elle-même elle a créé le genre humain, et produit pour ainsi dire à la date fixée toutes les espèces animales qui errent et s'ébattent sur les hautes montagnes, en même temps que les oiseaux de l'air aux aspects différents ».

Faisant fond sur le parallèle topique entre microcosme et macrocosme [26], Lucrèce met à profit la représentation de la terre comme *makranthropos* [27] pour démontrer que le monde est périssable : telle une femme brisée par l'âge, la terre, qui enfanta autrefois d'immenses créatures, ne produit plus que de petits animaux (II, 1050-1053) [28]. Cette perte de fécondité, qui constitue un signe avant-coureur de la fin du monde, est mise en relation avec le rôle joué par la nutrition dans la croissance et le déclin des organismes vivants (II, 1104-1143). Pour être un lieu commun d'origine populaire, la métaphore fondatrice de la terre/mère présente par conséquent de remarquables vertus heuristiques et constitue de ce fait un élément structurant de l'exposé philosophique.

Cependant, si elle sert de prétexte à l'excursus mythico-religieux sur Cybèle, la métaphore filée ne suffit pas à en légitimer l'insertion à ce point du développement. Dans le cadre de l'exposé sur les combinaisons atomiques, l'image suggestive de la maternité était en effet amplement suffisante pour illustrer la diversité des productions terrestres. Et, comme l'a souligné de longue date Jacques Perret, la trame de l'argumentation, qui semble s'interrompre au vers 600, reprend naturellement au vers 661, où *itaque* introduit des exemples spécifiques de combinaisons atomiques issues de la terre [29]. Au plan grammatical, la transition vers les attributs et le culte de la « Mère Idéenne » (II, 600-643) est assurée par le démonstratif *hanc*, qui dans ce contexte renvoie plus à une association d'idées qu'à une argumentation structurée (II, 600 : *Hanc ueteres Graium docti cecinere poetae*) [30].

Dans ces conditions, l'effet de rupture par rapport à la trame de l'exposé principal invite à s'interroger sur la fonction de cette digression dans l'économie générale du poème.

2. Cybèle et la *uera ratio*

Si l'agrafe est bien visible voire mise en évidence, la digression est tout de même rattachée à l'exposé par le biais d'une référence à la variété des atomes contenus par la terre (II, 652-654) [31]. Cependant la mention des *primordia rerum* n'intervient pas dans l'exposé mythologique proprement dit, mais dans la mise au point qui suit : cet élément constitue un indice de la fonction polémique de cet excursus, dont l'enjeu principal réside dans la réfutation qu'il introduit.

26. Voir Hdt. 2, 10 ; 4, 99 ; Arist. *Met.* 366b29-30.

27. Le terme *makranthropos* est ici plus approprié que macrocosme dans la mesure où ce sont les propriétés humaines qui sont appliquées à la terre, voir P. H. Schrijvers, « Le regard sur l'invisible : étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce », art. cit. [n. 23], p. 271-276. Cette représentation figurait chez Épicure, voir H. Usener, *Epicurea,* fr. 305 et Épicure, *La Nature*, XI [*PHerc.* 154, fr. 3, 4 = 26. 32 Arrighetti] dans D. Delattre et J. Pigeaud (éds.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. 87. Cependant, Lucrèce lui confère un rôle essentiel dans son argumentation.

28. Voir supra [n. 22] et *DRN* V, 797-800 et 826-836.

29. Voir J. Perret, « Le mythe de Cybèle », *art. cit.* [n. 7], p. 332-334.

30. « C'est elle que les savants poètes de la Grèce ancienne ont chantée… ».

31. Voir A. Ernout et L. Robin, Lucrèce. *De rerum natura*. Commentaire exégétique et critique, *op. cit.* [n. 13], tome I, p. 295.

2.1. Réfutation du mythe

Il s'agit pour Lucrèce de laisser libre cours aux fables élaborées par les poètes pour les récuser ensuite au nom de la vérité épicurienne, qui, dans sa claire simplicité, en dissipe le charme trompeur. Selon un procédé d'amplification indirecte analysé par Piet Schrijvers, les enseignements de la physique - et de la théologie - épicurienne sont mis en valeur par l'exposé mythographique qu'ils corrigent [32]. Dès lors, le développement mythologique prépare l'annonce de la vérité épicurienne (II, 644-654) :

Quae bene et eximie quamuis disposta ferantur,
Longe sunt tamen a uera ratione repulsa.
Omnis enim per se diuom natura necessest
Immortali aeuo summa cum pace fruatur,
Semota ab nostris rebus seiunctaque longe.
Nam priuata dolore omni, priuata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
Nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.
Terra quidem uero caret omni tempore sensu,
Et quia multarum potitur primordia rerum,
Multa modis multis effert in lumina solis [33].

Cette opposition entre mythe et *uera ratio* évoque la structure en diptyque du chant I, dans lequel l'exposé des principes de la physique atomiste a été complété par une critique des cosmologies attribuées à Héraclite, Empédocle et Anaxagore (I, 635-920). De même, dans le chant 2, le développement sur la diversité des choses offertes à l'expérience est amplifié par une réfutation des interprétations mythico-religieuses auxquelles cette dernière a donné lieu. Ce lien structurel est confirmé par une communauté formelle des énoncés critiques : les légendes élaborées autour du culte de Cybèle sont dites « bien éloignées de la vérité » ; les tenants de la cosmologie héraclitéenne se sont eux aussi « égarés bien loin de la vérité » (I, 637 : *magno opere a uera lapsi ratione*). On pourra objecter que, dans le cas d'Héraclite, la réfutation précède l'exposé de la théorie tandis que dans le passage qui nous occupe, elle n'intervient qu'en second lieu, ce qui tendrait à limiter son importance. Pourtant, la portée critique du développement consacré à Cybèle est suggérée d'emblée dans le vers introductif qui l'attribue aux anciens poètes grecs.

32. Voir P. H. Schrijvers, Horror ac diuina uoluptas, *op. cit*. [n. 12], *passim.*

33. « Mais si belles et merveilleusement arrangées que soient toutes ces légendes, elles sont pourtant bien éloignées de la vérité. Car il est incontestable que les dieux, par leur nature même, jouissent de l'immortalité au milieu de la paix la plus profonde, étrangers à nos affaires, dont ils sont tout à fait détachés. Exempte de toute douleur, exempte de tout danger, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant nul besoin de notre aide, leur nature n'est ni attachée par des bienfaits ni touchée par la colère. Quant à la terre même, en tout temps, elle demeure privée de sensibilité : et comme elle possède en elle les éléments de nombreux corps, elle en produit de mille manières une multitude à la lumière du soleil ». L'importance attribuée aux vers 649-651, qui reprennent la première *Maxime Capitale* d'Épicure, est confirmée par le fait qu'ils figuraient déjà au chant I (47-49). Grâce à la répétition dans le cadre d'une antithèse avec une conception erronée, l'énoncé gagne en évidence persuasive.

2.2. Critique des anciens poètes

Le syntagme *ueteres Graium docti […] poetae* (II, 600), qui apparaît à trois reprises dans le *De rerum natura,* comporte en effet une valeur ironique confirmée par ses deux autres occurrences [34]. Outre le culte de Cybèle, cette expression, qui est peut-être imitée de Callimaque [35], introduit également deux autres épisodes mythologiques. Les récits des aventures de Phaéton (V, 396-405) et des corneilles punies par Athéna (VI, 749-755) [36] sont ainsi placés sous l'autorité des anciens poètes grecs avant d'être réfutés. Malgré quelques variantes portant sur les adjectifs *docti* et *ueteres*, la formulation, qui est sensiblement la même dans les 3 passages, suggère une position de *diffidentia* et annonce une mise au point scientifique : pour rendre compte de l'embrasement du monde, Lucrèce substitue au mythe de Phaéton, jugé fort éloignée de la vérité, une explication mécaniste fondée sur l'alternance des éléments et la domination provisoire du feu [37]. Quant à la fable des corneilles, auxquelles Athéna aurait interdit de se poser sur l'Acropole, Lucrèce la rejette au profit d'une cause physique faisant intervenir la nature du lieu [38]. Dans ces conditions, l'adjectif *docti* suggère par antiphrase l'ignorance des poètes et la vanité d'une culture littéraire qui ne repose pas sur la connaissance de la nature [39]. Par opposition aux fictions forgées par des poètes soi-disant savants, les discours de Lucrèce, fondés sur une vérité établie, lui valent le droit de revendiquer à juste titre le qualificatif de *doctus* [40]. Dans le même temps, la réfutation des mythographes est l'occasion de joutes poétiques qui permettent au *poeta doctus* de démontrer sa propre érudition [41]. Cette rivalité littéraire est particulièrement marquée dans les vers consacrés aux Curètes (*DRN* II, 629-633), qui sont conjointement inspirés de la *Théogonie* d'Hésiode (v. 460-467), des *Bacchantes* d'Euripide (v. 78-79 et 119-150), du *Thyeste* d'Accius (fr. 229-230 R) et de *l'Hymne à Zeus* de Callimaque (v. 52-54) [42]. En ce sens, l'excursus sur Cybèle, pour séduire le lecteur, renvoie à l'esthétique de l'*ornamentum,* dont Pierre Vesperini a souligné l'importance dans la littérature philosophique latine [43]. Cependant,

34. S. Luciani, « *Veteres Graium docti poetae*. Ancienneté et tradition poétique chez Lucrèce », dans B. Bakhouche (éd.), *L'Ancienneté chez les Anciens*, Montpellier, Université Montpellier III, 2003, tome II, p. 457-479.

35. Voir R. D. Brown, « Lucretius and Callimachus », *ICS* 7, 1982, p. 77-97 (87-88) : dans *l'Hymne à Zeus*, Callimaque, prend ses distances par rapport à la tradition homérique au moyen d'une formule similaire : δηναιοί δ'οὐ πάμπαν ἀληθέες ἦσαν ἀοιδοί (v. 60).

36. Sur cette légende, voir Ovide, *Métamorphoses*, II, 552 *sqq.* : pour punir une corneille de son zèle indiscret, Athéna bannit de l'Acropole l'ensemble de l'espèce. La corneille lui avait pourtant révélé la désobéissance des filles de Cécrops. Malgré l'interdiction de la déesse, celles-ci avaient en effet ouvert le panier contenant le petit Érichthonios, fils de Vulcain.

37. *DRN* V, 406-415.

38. *DRN* VI, 755 : *sed natura loci opus efficit ipsa suapte*.

39. Cette interprétation est corroborée par les autres occurrences de l'adjectif *doctus*, qui apparaît à trois reprises dans des raisonnements par l'absurde concernant l'insensibilité des atomes (II, 987), la migration des âmes (III, 764) et les simulacres (IV, 792).

40. Voir *DRN* V, 113 : *multa tibi expediam doctis solacia dictis.*

41. Voir E. J. Kenney, « Doctus Lucretius », *Mnemosyne* 23, 1970, p. 366-392.

42. Voir Cl. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II, 598-660*, *op. cit*. [n. 10], passim et spécialement p. 83-107.

43. P. Vesperini, *La* philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École française de Rome, 2012, p. 345-370.

les enjeux de la réfutation ne sont pas purement formels ; elle constitue une étape importante dans le parcours didactique élaboré par le poète.

2.3. D'une digression à l'autre

Les enjeux éthiques du passage apparaissent clairement si on le rapproche des deux autres digressions du chant II consacrées aux dieux. En développant les surinterprétations auxquelles donne lieu le culte de Cybèle, Lucrèce prolonge en effet la négation de la providence engagée dans la première partie du chant (II, 167-183). Dans ce passage, qui fait suite à un développement sur la vitesse des atomes, le poète critique en effet ceux qui, par ignorance de ce qu'est la matière, « sont d'avis que la nature ne pourrait sans l'intervention des dieux s'accommoder si harmonieusement aux intérêt humains pour varier les saisons et produire les moissons » [44]. L'explication résolument mécaniste du foisonnement naturel, qui complète la polémique – sans doute antistoïcienne – contre le finalisme, permet de réfuter toute intervention divine dans le monde : grâce aux multiples *semina* dont elle regorge, la terre a le pouvoir de faire pousser par elle-même les moissons dont les hommes tirent leur nourriture. La légende de Cybèle, créatrice des moissons, constitue une illustration par l'exemple des croyances qui alimentent les thèses providentialistes. Cet enseignement progressif se poursuit à la fin du chant II à travers une digression sur la sereine indifférence des dieux (II, 1090-1104), qui sera réaffirmée au début du chant III dans une évocation inspirée de l'Olympe homérique [45]. Pas plus qu'il n'incombe aux dieux de tenir les rênes de l'univers [46], il ne revient à Cybèle de mener un attelage de lions [47]. L'argument avancé pour réfuter le mythe, à savoir que les dieux sont insensibles aux faveurs et inaccessibles à la colère (II, 651), est mis en valeur par la structure du chant et par la disposition des digressions, qui révèlent obliquement les objectifs de l'exposé physique.

Selon une méthode fort bien analysée par Diskin Clay [48], Lucrèce révèle graduellement et insensiblement à ses lecteurs romains que la conception traditionnelle des dieux, outre le fait qu'elle est erronée, constitue un obstacle à la sérénité de l'âme. Cette perspective didactique donne toute légitimité à l'hypotypose consacrée aux processions organisées en l'honneur de la déesse (II, 618-625) :

Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
Concaua, raucisonoque minantur cornua cantu,
Et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis,
Telaque praeportant uiolenti signa furoris,
Ingratos animos atque impia pectora uolgi
Conterrere metu quae possint numine diuae.

44. *DRN* II, 168-170 : *naturam non posse deum sine numine rentur* | *tanto opere humanis rationibus admoderate* | *tempora mutare annorum frugesque creare*, traduction Ernout légèrement modifiée.

45. Voir *DNR* III, 18-24, *cf.* Homère, *Odyssée* IV, 42-46 et le commentaire de J. Kany-Turpin, *Lucrèce, De la nature,* Paris, Aubier, 1993, note 2, p. 495.

46. Voir *DRN* II, 1095-1096 : *habere profundi …moderanter habenas*.

47. Voir *DRN* II, 601 : *in curri biiugos agitare leones*.

48. Voir D. Clay, « Lucretius, Venus, Cybele, Love, The Gods », *Prometheus* 37, 2, 2011, p. 153-162.

Ergo cum primum magnas inuecta per urbis
Munificat tacita mortalis muta salute,… [49]

L'ensemble de la description, dont seul un extrait est rapporté ici, souligne l'étrangeté et la violence de rites importés d'Asie : le char de la déesse est tiré par des lions (II, 601) ; les Galles sont armés, en proie à un *furor uiolens* (II, 621) ; les Curètes, également en armes, sont attirés par le sang (II, 629-632) [50]. Et Lucrèce d'insister sur la terreur que cette procession suscite chez les spectateurs romains, comme il apparaît notamment dans les vers 619 et 223, suggérant en outre que l'effroi est un effet recherché par les officiants [51]. Face à cette agitation cacophonique et au foisonnement des discours tenus sur son compte, le silence de la déesse doit être interprété comme une marque d'ironie de la part du poète, qu'il renvoie à la théologie épicurienne ou à la pierre noire qui, dans la liturgie romaine, semble avoir tenu lieu de visage à l'effigie cultuelle [52]. Mais ce mutisme doit également être mis en relation avec les l'épistémologie du Jardin et avec les réflexion d'Épicure sur l'origine de la religion et le mécanisme de l'erreur (*Lettre à Ménécée,* 123-124) [53] :

[123] Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῷον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη, μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· […] Θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις. Οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. Ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. [124] Οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις [54]·

49. « Les tambourins tendus tonnent sous le choc des paumes, les cymbales concaves bruissent autour de la statue, les trompettes profèrent la menace de leur chant rauque, et le rythme phrygien de la flûte jette le délire dans les cœurs. Le cortège brandit des armes, emblème d'une violente fureur, pour jeter dans les âmes ingrates et les cœurs impies de la foule la terreur de la puissance divine. Aussitôt donc que, portée sur son char à travers les grandes villes, la déesse muette gratifie les mortels d'un salut silencieux… », traduction Ernout légèrement modifiée.

50. Voir *DRN* II, 631 : *exultant sanguine laeti*. Sur les problèmes textuels posés par ce passage, et en particulier par l'expression « *sanguine laeti* », correction proposée pour « *sanguine fleti* », qui figure sur les manuscrits, voir M. Mund-Dopchie, « Lucrèce *De rerum natura* II 631 », *AC* 40, 1971, p. 210-214 (doi : 10.3406/antiq.1971.1621), accessible en ligne sur le portail de revues Persée : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/antiq_0770-2817_1971_num_40_1_1621

51. Voir notamment *DRN* II, 609 : *Horrifice fertur diuinae Matris imago*. « L'image de la divine Mère est promenée au milieu des frissons de la foule » ; II, 632 : *terrificas capitum quatientes numine cristas,* « les mouvements de leurs têtes font remuer les aigrettes effroyables ».

52. Voir C. Giussani, *Comm. ad loc., op. cit.* [n. 13], Tome I, p. 229-230. Selon cette interprétation reprise par A. Gigandet (Fama deum, *op. cit.* [n. 9], p. 352-353, note 3), le silence de la déesse face « à la prolifération du commentaire qui la prend pour objet » constitue « un signe ironique du congé donné à l'*interprétation* ». Cette lecture convaincante est compatible avec d'autres hypothèses : D. J. Stewart, « The silence of the *Magna Mater* », art. cit. [n. 8], p. 75-84, suggère de voir dans le silence de la statue une allusion à la théologie épicurienne, qui postule la tranquille indifférence des dieux et leur absence d'intervention dans les affaires humaines. K. Summers (« Lucretius' Roman Cybele », art. cit. [n. 6], p. 363-364), y voit une référence possible à l'aérolithe greffé sur la statue de la déesse.

53. Voir *DRN* V, 1161-1197.

54. « En premier lieu, considérant que le dieu est un vivant incorruptible et bienheureux, ainsi que la notion commune de dieu en a tracé l'esquisse, ne lui ajoute rien d'étranger à son incorruptibilité, ni rien d'inapproprié à sa béatitude. […] Car les dieux existent. Évidente est en effet la connaissance que l'on a

À partir de prénotions exactes quant à l'existence et à l'image des dieux, les hommes, forgeant à leur sujet des conjectures erronées, leur ont attribué des qualités fictives [55]. C'est cette propension à l'interprétation, caractéristique du discours religieux, que Lucrèce met en évidence et dénonce dans le mythe de Cybèle.

3. De Vénus à Cybèle

L'objet de l'excursus n'est pas seulement de réfuter un mythe particulier ni même la tradition mythographique dans son ensemble ; à travers la description du culte de Cybèle et l'évocation des légendes qui lui sont associées, Lucrèce entend surtout dénoncer les exégèses savantes auxquelles ces éléments ont donné lieu.

3.1. Cybèle et l'allégorèse

Cette intention est clairement indiquée par la structure du développement. Tous les attributs de la divinité et toutes les pratiques cultuelles mentionnés sont en effet associés à l'explication d'ordre symbolique qui prétend en rendre compte (II, 600-609) :

Hanc ueteres Graium docti cecinere poetae
Sedibus in curru biiugos agitare leones,
Aeris in spatio magnam pendere docentes
Tellurem neque posse in terra sistere terram.
Adiunxere feras, quia quamuis effera proles
Officiis debet molliri uicta parentum.
Muralique caput summum cinxere corona,
Eximiis munita locis quia sustinet urbes.
Quo nunc insigni per magnas praedita terras
Horrifice fertur diuinae matris imago [56].

d'eux. Mais ils ne sont pas tels que la plupart des hommes les conçoivent. Ceux-ci en effet ne les préservent pas tels qu'ils les conçoivent. Est impie d'autre part, non pas celui qui abolit les dieux de la foule, mais celui qui ajoute aux dieux les opinions de la foule, [124] car les déclarations de la foule à propos des dieux ne sont pas des préconceptions, mais des suppositions fausses », traduction P.-M. Morel, *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Paris, GF, 2011. Sur l'origine de la religion selon la doctrine épicurienne, voir aussi Lucrèce, *DRN* V, 1161-1197 et Cicéron, *De natura deorum*, I, 42-48.

55. Sur la question controversée de l'existence des dieux épicuriens, voir J. Kany-Turpin, « Représentations mentales des dieux, piété et discours théologique », dans P. M. Morel et A. Gigandet (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, PUF, 2007, p. 145-165. Selon certains commentateurs, les dieux épicuriens correspondent à de pures représentations mentales ; pour d'autres, ils possèdent une réalité physique. Ces deux interprétations sont respectivement défendues par D. Sedley (« Epicurus' theological innatism », p. 29-52) et D. Konstan (« Epicurus on the Gods », p. 53-71) dans J. Fish et K. Sanders (éds.), *Epicurus & the Epicurean tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

56. « C'est elle que les savants poètes de la Grèce ancienne ont chantée <sous les traits de la déesse qui, laissant> son temple, mène un char attelé de deux lions : enseignant par là que la vaste terre est suspendue dans l'espace aérien, et qu'il n'est pas de terre sur laquelle elle puisse elle-même s'appuyer. Ils lui ont adjoint des bêtes sauvages, pour montrer que toute lignée, si farouche soit-elle, se laisse nécessairement adoucir et dompter par les bienfaits des parents. Une couronne murale ceint le sommet de sa tête, car la terre en des lieux choisis, fortifiés par la nature, sert de défense aux villes qu'elle supporte. C'est parée de ce diadème que maintenant encore, à travers son vaste empire, l'image de la déesse est promenée au milieu des frissons de la foule ».

Ainsi l'installation de la déesse, qui siège sur un trône, lui-même posé dans un char, est-elle censée renvoyer à la position de la terre dans l'espace. L'attelage de lions évoque la soumission des enfants aux parents, tandis que la couronne crénelée qui ceint sa tête rappelle la fondation des premières villes fortifiées, qui furent édifiées en hauteur pour des raisons de sécurité. De même, son cortèges est-il constitué de Phrygiens (*Phrygias*) parce qu'elle est la créatrice des moissons (*fruges*) [57]. Elle est accompagnée de Galles, en référence à l'émasculation d'Attis qui fut ainsi châtié de son amour incestueux pour la déesse [58]. Enfin, la danse des Curètes commémore l'enfance crétoise de Zeus et la ruse inventée par sa mère Rhéa pour protéger le nourrisson de la dévoration paternelle, la présence de cet épisode étant justifiée par l'association fréquente des deux déesses mères (629-639) [59]. Concernant cet élément du rituel, Lucrèce rapporte cependant une explication concurrente : les armes des Curètes pourraient également revêtir une signification morale et renvoyer à la protection due à la cité et aux parents [60].

Mais, comme cela a été souligné à juste titre par Alain Gigandet, le poète ne reprend pas à son compte ces récits étiologiques, qu'il présente de façon insistante sous la forme de discours rapportés [61]. Cette distance est traduite au plan syntaxique par une accumulation de verbes à la troisième personne renvoyant à la tradition poétique, qu'il s'agisse de verbes de parole (*cecinere* : 600 ; *uocitant* : 611 ; *edunt* : 612 ; *memorant* : 630 ; *feruntur* : 634) ou de verbes qui se rapportent à l'élaboration du matériau mythologique (*adiunxere* : 604 ; *dant* : 612 ; *attribuunt* : 614). Outre les fables forgées à l'intention d'un peuple trop crédule, la syntaxe révèle la présence d'un autre type de discours, qui se superpose au premier : la répétition de la conjonction *quia* (604 ; 607 ; 612, 614 ; 641), complétée par *propterea* (640), le participe *docentes* 602, les verbe *referunt* (633), *significant* (641) et, plus nettement encore, l'expression *uolunt significare* (616) mettent en évidence la dimension étiologique et exégétique des propos rapportés. Or non seulement ces interprétations naïves sont, dans leur principe, rejetées en bloc, mais certaines semblent en contradiction avec la doctrine épicurienne : ainsi la terre n'est-elle pas suspendue, mais repose sur l'air, auquel elle est liée (*DRN* V, 534-563). De même, aux yeux du poète, le blé et les moissons ne sont pas nés en Phrygie, contrairement à ce que suggère une étymologie fantaisiste, mais à Athènes, patrie d'Épicure (*DRN* VI, 1-2).

Mais, au delà des mythes mensongers, Lucrèce dénonce les philosophes qui, prétendant y découvrir un sens caché, en proposent une lecture allégorique. Cette méthode d'interprétation, appelée allégorèse, consiste à concilier mythologie et philosophie en cherchant dans les mythes traditionnels

57. Voir *DRN* II, 610-613.

58. Voir *DRN* II, 614-617.

59. Voir *DRN,* II, 633-643, *cf.* Ovide, *Fastes,* IV, 197-214. Sur l'association précoce des cultes de Cybèle et de Rhéa, qui fut favorisée par la communauté toponymique entre le mont Ida de Phrygie et celui de Crète, voir R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, *op. cit.* [n. 2], p. 35-75. Sur l'assimilation des Curètes aux Corybantes et l'incorporation de leur danse à la cérémonie de Cybèle, voir C. Bailey, *op. cit*. [n. 13], tome II, p. 900.

60. Voir *DRN* II, 641-643. Sur le motif de la *pietas erga parentes*, voir R.W. Sharples, « Cybele and loyalty to parents », art. cit. [n. 8], p. 133-134.

61. A. Gigandet, Fama deum*, op. cit*. [n. 9], p. 350-351.

la préfiguration et l'expression symbolique des vérités mises au jour par l'enseignement des philosophes [62]. La critique avait déjà été amorcée dans la réfutation cosmologique du chant I, qui ne porte pas seulement sur les erreurs du physicien, mais s'étend à la question du langage [63]. Lucrèce y dénonce en effet non seulement l'obscurité du style héraclitéen, qui ne satisfait pas à l'impératif épicurien de clarté, mais surtout les jeux d'interprétation qu'elle suscite (I, 638-642) :

Heraclitus init quorum dux proelia primus,
Clarus ob oscuram linguam magis inter inanis
Quamde grauis inter Graios qui uera requirunt.
Omnia enim stolidi magis admirantur amantque
Inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt, [64]

L'expression *inuersa uerba* renvoie à la notion d'ὑπόνοια, qui, en contexte philosophique, désigne une pratique de dissimulation du sens ou de sous-entendu, qui est au fondement de l'allégorie [65]. Cependant Lucrèce vise moins ici l'allégorie en tant que procédé littéraire que les pratiques exégétiques qui prétendent découvrir le sens caché d'un texte. Aussi convient-il de rappeler la distinction entre allégorie rhétorique et allégorie philosophique [66]. La première est un trope utilisé dans la production du discours : comme la métaphore, elle opère un transfert de sens en suggérant autre chose que ce qui est explicitement dit [67]. Quintilien précise qu'elle se distingue par son caractère continu et narratif [68]. Inversement, l'allégorie philosophique, ou allégorèse, concerne la réception des textes poétiques et l'interprétation des traditions religieuses. Il s'agit d'une pratique herméneutique qui vise à décrypter les vérités censément dissimulées sous les apparences de fictions mythographiques. Et c'est prioritairement cette approche exégétique que dénonce Lucrèce.

3.2. Polémique contre les stoïciens

L'allégorèse est un mode de lecture répandu et fort ancien, dont les origines remontent au moins au philosophe présocratique Métrodore de Lampsaque, disciple d'Anaxagore [69]. Mais elle fut particulièrement mise

62. Voir M. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, *op. cit.* [n. 9], p. 20-25.

63. Sur les enjeux littéraires liés à la réfutation des cosmologies présocratiques, voir W. J. Tatum, « The Presocratics in Book one of Lucretius' *De rerum natura* », *TAPhA* 114, 1984, p. 177-189.

64. « Héraclite est leur chef, et le premier a engagé la lutte, lui que son langage obscur a rendu illustre chez les Grecs, mais plus auprès des têtes légères que des esprits pondérés et curieux de vérité. Car les sots admirent et aiment de préférence tout ce qu'ils croient distinguer dissimulé sous des termes ambigus ».

65. Br. Pérez-Jean, « Allégorie, 'autrement dit' », dans Br. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (éds.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, *op. cit.* [n. 18], p. 13-20.

66. Sur la distinction entre allégorie rhétorique et allégorie philosophique, voir J. Pépin, *Mythe et allégorie*, *op. cit.* [n. 20], p. 85-97 ; J. Dross, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 51-52.

67. Voir Cicéron, *Or.* 94.

68. Quintilien, *Institution oratoire*, VIII, 6, 44 et IX, 2, 46 : *allegorian facit continua metaphora*.

69. Sur ce philosophe présocratique, mythographe et allégoriste d'Homère, mentionné par Diogène Laërce (II, 11), voir P. P. Fuentes Gonzalez, notice « Métrodore de Lampsaque », n. 151, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes antiques,* Paris, CNRS éditions, 2005, tome IV, p. 508-514.

à l'honneur par les stoïciens, qui l'associaient à l'analyse étymologique des noms divins, comme en témoigne notamment le *De natura deorum* de Cicéron [70]. Et ce type d'exégèse, qui tendait à assimiler les dieux du panthéon grec à des principes physiques ou à des dispositions morales, était dénoncé par les épicuriens. Ainsi, Vellius, porte-parole d'Épicure dans le dialogue cicéronien, reproche-t-il à Chrysippe de rationnaliser la théologie traditionnelle en soutenant que (*Nat.* I, 40) :

> *aethera esse eum, quem homines Iouem appellarent, quique aer per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur uocabula reliquorum deorum* [71].

Aux yeux des épicuriens une telle interprétation est erronée et dangereuse non seulement parce qu'elle dénature notre perception des dieux, mais parce qu'elle conduit à limiter l'opposition entre le mensonge véhiculé par les fables et la vérité du discours philosophique. Selon Velleius, en effet, Chrysippe, au livre 2 de son ouvrage sur la nature des dieux, « veut concilier les récits fabuleux d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère avec ce qu'il dit lui-même sur les dieux immortels, si bien que même les poètes les plus anciens, qui n'ont pas eu le moindre soupçon de ces doctrines, ont l'air d'avoir été stoïciens » [72]. Le jugement critique formulé par l'épicurien Velleius, dont on trouve également des échos dans le *De pietate* de Philodème [73], confirme les enjeux philosophiques de la polémique lucrétienne.

À cet égard, Pierre Boyancé a souligné, au moyen de rapprochements très éclairants avec l'*Abrégé de théologie grecque* de Cornutus [74], que Lucrèce

70. Voir Cic. *Nat.* II, 60-71 ; III, 62-63. Sur les origines et l'histoire de l'allégorèse, voir J. Pépin, *Mythe et allégorie*, *op. cit.* [n. 20], p. 85-131. Sur la tradition de l'allégorie au sein du Portique, voir A.A. Long, « Stoic readings of Homer », dans *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 58-84 ; C. Lévy, « Sur l'allégorèse dans l'ancien portique », dans Br. Pérez-Jean et P. Eichel-Lojkine (éds.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, *op. cit.* [n. 18], p. 221-233 ; G.R. Boys-Stones, « The Stoics' Two Types of Allegory », dans Id. (éd.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Révisions*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 189-216 ; R. Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », dans G. Romeyer-Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 93-120 ; J.-B. Gourinat, « *Explicatio fabularum* : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », dans G. Dahan et R. Goulet (éds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris, Vrin, 2005, p. 9-34 ; J. Pià Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 191-224.

71. « … ce que les hommes appellent Jupiter est l'éther, que l'air qui circule à travers les mers est Neptune, que la déesse qu'on nomme Cérès est la terre et il applique la même méthode au nom des autres dieux. », traduction Cl. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à livres, 2002.

72. Cicéron, *Nat.* I, 41 : *uolt Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis inmortalibus dixerit, ut etiam ueterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse uideantur*, traduction Cl. Auvray-Assayas.

73. Voir Philodème, *De Pietate*, 17-18 (D. Obbink).

74. Sur ce stoïcien d'époque néronienne qui fut le maître de Perse (*cf.* satire V), voir Gl. W. Most, « Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report », *ANRW* II, 36, 3, 1989, p. 2014-2065 et I. Ramelli, « Anneo Cornuto e gli Stoici romani », *Gerión* 21, 2003, p. 283-303. Sur le *Theologiae Graecae Compendium*, qui se présente à la fois comme « un résumé d'allégories philosophiques » et une « initiation à la théologie stoïcienne », voir désormais J. Pià Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial*, *op. cit.* [n. 70], p. 221-224 (citations p. 221 et 221). Nous renvoyons à cet ouvrage pour une bibliographie sur Cornutus et une liste des éditions de l'*Abrégé* (p. 518). Nous avons consulté K. Lang, *Cornuti Theologiae Graecae Compendium* (édition), Leipzig, Teubner, 1881 et I.

se référait probablement à une exégèse d'origine stoïcienne [75]. On trouve en effet, au chapitre 6 du *compendium*, une allusion au culte de Cybèle, assimilée à Rhéa :

> « Comme le nom 'Rhéa' a été conçu à partir de l'écoulement qui a été démontré, et que, dès lors, on lui a attribué à juste titre, la cause des orages, comme le plus souvent, ils surviennent avec les tonnerres et les éclairs, on a représenté également celle-ci heureuse au milieu des tambours, des cymbales, des flûtes et des processions aux flambeaux. Comme les orages fondent d'en haut, et qu'en beaucoup d'endroits, ils semblent aussi descendre des montagnes [au début, on l'a appelée Ida, montagne élevée et qu'on peut voir (ἰδεῖν) de loin], ensuite on l'a nommée 'montagnarde' et les plus nobles animaux qui habitent dans les montagnes, les lions, on les a représentés tenus en bride par elle [ou alors c'est peut-être parce que les tempêtes ont quelque chose de sauvage]. Elle est entourée d'une couronne en forme de tours, soit parce qu'au début les cités étaient situées dans les montagnes pour leur assurer une position forte, soit parce qu'elle est la fondatrice de la première cité, modèle de toutes les autres : le monde. On lui consacre une tête de pavot, indiquant par là qu'elle a été la cause de la fécondité. […] On lui attribue le nom de 'Phrygienne' parce qu'elle est particulièrement adorée par les Phrygiens, parmi lesquels l'usage de lui adjoindre des Galles est également répandu ; cette pratique représente probablement quelque chose de semblable à ce qui, chez les Grecs, est évoqué dans le mythe relatif à la mutilation d'Ouranos » [76] .

On relève chez Cornutus la même explication que chez Lucrèce concernant la couronne crénelée de Cybèle ainsi qu'une allusion à l'éviration en relation à l'inceste et une référence à l'enfance de Zeus [77]. Il est par conséquent fort possible que les deux auteurs aient puisé à une source stoïcienne commune. Cependant, force est de constater que les deux développements sont loin de se recouper totalement et présentent des différences non seulement quant aux attributs mentionnés mais quant à leur explicitation symbolique : Lucrèce, à la différence de Cornutus, n'associe pas le bruit des tambourins et des cymbales qui rythment la procession rituelle au grondement du tonnerre qui accompagne souvent la pluie fécondante. De même, le poète latin ne fait nulle référence au pavot, ni à la colombe et au poisson ; il ne mentionne pas non plus l'assimilation de Cylbèle à la déesse syrienne Atargatis [78]. Il ne met pas, comme Cornutus, la présence des prêtres eunuques en relation avec la mutilation d'Ouranos. Inversement, l'exégète stoïcien ne mentionne ni le jeu étymologique sur l'ethnonyme Phrygien ni la danse des Curètes. Mais, de façon plus significative, on ne retrouve pas

Ramelli, *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca* (édition, introduction, traduction et notes), Milan, Bompiani, 2003.

75. P. Boyancé, « Une exégèse stoïcienne chez Lucrèce », art. cit. [n. 7].

76. Cornutus, 6, 5, 9-6, 19 (p. 182-184 Ramelli). Pour la traduction et l'analyse de ce passage, voir J. Pià Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial*, *op. cit*. [n. 70], p. 246-248.

77. Voir Cornutus, 5, 6, 20-7, 17. (p. 184-186 Ramelli).

78. Voir Cornutus, 5, 6, 11-15.

chez Cornutus la perspective morale qui oriente le texte lucrétien [79] : ainsi l'interprétation symbolique qui associe les lions attelés à l'action civilisatrice des liens familiaux (*DRN* II, 604-605) ne figure pas dans le *Compendium* ; il en est de même pour les explications qui font intervenir, en relation aux Galles, l'ingratitude des enfants envers leurs parents (*DRN* II, 615-617) et, en relation aux Curètes, la piété filiale et le devoir patriotique (*DRN* II, 638-643). Enfin, comme le note à juste titre Jordi Pià Comella, Cornutus, qui envisage le culte de Rhéa-Cybèle dans la perspective du cosmopolitisme stoïcien, « ne s'intéresse pas aux pratiques superstitieuses que le culte pouvait fomenter ni n'en propose une critique ferme » [80].

Ces écarts mettent en évidence les intentions qui président à la digression lucrétienne : cherchant à multiplier les perspectives, le poète associe à l'exégèse de type physique qui semble avoir eu la faveur des stoïciens des interprétations allégoriques de type moral qui renvoient au thème du lien familial et soulignent l'intrication du religieux et du politique. Le foisonnement des commentaires, dont certains paraissent obscurs et « tirés par les cheveux », fait apparaître les dérives et les effets du décalage herméneutique qui s'est opéré à partir d'une métaphore fondatrice. Dans ces conditions, les enjeux du passage dépassent le cadre d'une polémique contre l'allégorèse stoïcienne. Il s'agit aussi, par l'entremise d'un cas exemplaire, de s'interroger, de façon oblique, sur les conditions de possibilité d'une poésie philosophique.

3.3. Le droit à l'image

Le développement mythographique consacré au culte de la déesse phrygienne constitue, en un sens, une illustration, voire une synecdoque, du *De rerum natura*. On sait en effet que l'épicurien Lucrèce, considérant la poésie comme une voie d'accès à la vérité, s'inscrit dans la tradition épique et justifie son projet en se référant à l'analogie entre philosophie et médecine et à l'image du miel poétique (I, 936-950). Aux yeux du philosophe

79. Cette perspective n'apparaît pas non plus dans la version varronienne du mythe, telle qu'elle est rapportée par Augustin dans *La Cité de Dieu*, VII, 24 : *Eandem, inquit, dicunt Matrem Magnam ; quod tympanum habeat, significari esse orbem terrae ; quod turres in capite, oppida ; quod sedens fingatur, circa eam cum omnia moueantur, ipsam non moueri. Quod Gallos huic deae ut seruirent fecerunt, significat, qui semine indigeant, terram sequi oportere ; in ea quippe omnia reperiri. Quod se apud eam iactant, praecipitur, inquit, qui terram colunt, ne sedeant ; semper enim esse quod agant. Cymbalorum sonitus ferramentorum iactandorum ac manuum et eius rei crepitum in colendo agro qui fit significant ; ideo aere, quod eam antiqui colebant aere, antequam ferrum esset inuentum. Leonem, inquit, adiungunt solutum ac mansuetum, ut ostendant nullum genus esse terrae tam remotum ac uehementer ferum, quod non subigi colique conueniat.* « On l'appelle aussi la Grande Mère, écrit-il. Le tambourin qu'elle porte représente le disque de la terre. Les tours couronnant sa tête sont les villes. Elle est représentée assise car, autour d'elle tout est en mouvement et elle seule reste immobile. Les païens ont placé des Galles au service de cette déesse ; cela signifie que ceux qui sont privés de semence doivent s'attacher à la terre ; en elle en fait, on trouve tout. Ils s'agitent devant elle, dit toujours Varron, pour que ceux qui cultivent la terre apprennent à ne pas demeurer inactifs, mais à être toujours à la tâche. Le fracas des cymbales métalliques frappées par leurs mains symbolise le bruit de ce qui se fait lors du labourage d'un champ. Elles sont en bronze parce que dans l'Antiquité, on labourait avec un soc de bronze, avant la découverte du fer. Un lion délié et apprivoisé est placé à côté de la déesse, pour montrer qu'il n'existe aucune catégorie de terre, même la plus éloignée et la plus sauvage, qu'on ne puisse ameublir et cultiver », traduction C. Salles, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000.

80. J. Pià Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme impérial*, *op. cit.* [n. 70], p. 247.

latin, la poésie épique est, du fait de son style élevé, un medium de diffusion parfaitement approprié à la grandeur de la doctrine qu'il entend transmettre à ses concitoyens [81]. Dans cette perspective, il place d'emblée son œuvre sous l'égide de la déesse Vénus, incarnation du principe de plaisir épicurien. Cette antonomase divine permet à la fois une légitimation de la poésie philosophique et un éloge de la *uoluptas*, dont le pouvoir s'étend sur toutes choses (I, 1-15). Au seuil du poème, la figure allégorique de Vénus illustre la puissance évocatrice et la séduction des images. Car, si l'on se réfère à la définition donnée par Quintilien [82], l'évocation printanière de Vénus, qui meut le monde et apaise sur son sein les fureurs guerrière du dieu Mars, relève incontestablement de l'allégorie [83]. Mais, grâce à la mise au point qui suit sur la nature des dieux (I, 44-49), Lucrèce prévient les erreurs d'interprétation que le trope pourrait susciter. Le poète n'ignore pas en effet que tous les procédés relevant de l'analogie, en dépit de leur efficacité didactique, comportent des écueils épistémologiques et que, pour cette raison, ils doivent être utilisés avec précaution [84]. Il en est ainsi de la métaphore de la terre/mère, dont procède la figure allégorique de Cybèle. La métaphore maternelle tend en effet à suggérer que la terre est un organisme vivant et sensible, doté de conscience, voire d'intentionnalité. Or une telle conception est en totale contradiction avec la doctrine épicurienne, qui voit dans le monde un agrégat d'atomes en mouvement. D'où l'importance du correctif qui vise à rétablir la vérité théorique face aux dérives de l'imagination (*DRN* II, 652-654).

Dans cette perspective, la mise au point qui clôt la digression sur Cybèle permet de légitimer, sous certaines conditions, l'usage des antonomases divines (II, 655-660) :

Hic si quis mare Neptunum, Cereremque uocare
Constituet fruges, et Bacchi nomine abuti
Mauolt quam laticis proprium proferre uocamen,
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum Matrem, dum uera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat [85].

L'emploi du trope est strictement encadré : la concession ne concerne que la dénomination et la désignation de réalités physiques (*uocare, nomen, uocamen, dictitare*). Cependant, la mention des divinités qui sont censées produire les éléments concernés ouvre inévitablement la voie à l'appareil

81. Voir P. H. Schrijvers, « Propagandistic strategies in Lucretius' *De rerum natura* », dans A. Harder, A. MacDonald et G. Reinink G. (éds.), *Calliope's Classroom. Studies in Didactic poetry from Antiquity to the Renaissance*, Louvain-Paris, Peeters, 2007, p. 49-69 (spécialement p. 60 et 66-67).

82. Voir supra, [n. 68].

83. *DRN* I, 32-37, où l'évocation des figures divines est articulée sous forme narrative.

84. Voir *DRN* II, 123-124, où la fameuse analogie des grains de poussière dans un rayon de lumière donne lieu à une réserve d'ordre méthodologique.

85. « Si quelqu'un décide alors d'appeler la mer Neptune et Cérès les moissons ; s'il aime mieux employer abusivement le nom de Bacchus au lieu du mot propre qui désigne le vin, accordons-lui également de donner à la terre le nom de Mère des Dieux, pourvu toutefois qu'en fait il se garde de souiller son esprit d'une affreuse superstition ».

mythologique qui accompagne les pratiques religieuses. Et c'est précisément sur les dangers de ce système traditionnel de représentations (*turpis religio*) que Lucrèce attire l'attention de son lecteur. Mais est-ce à dire que le poète rejette strictement l'allégorie rhétorique, qui est appelée et naturellement introduite par l'usage poétique des théonymes ? La figure de la *Venus*/*uoluptas* évoquée dans le prologue du chant I montre qu'il n'en est rien. Le pas est également franchi au chant V, dans une allégorie des saisons destinée à représenter l'ordre du monde (V, 737-743) [86] :

It uer et Venus, et Veneris praenuntius ante
Pennatus graditur, Zephyri uestigia propter
Flora quibus mater praespargens ante uiai
Cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet.
Inde loci sequitur calor aridus, et comes una
Puluerulenta Ceres, <et> etesia flabra aquilonum.
Inde autumnus adit, graditur simul Euhius Euan [87].

Ce charmant tableau, qui donne à voir le rythme régulier des saisons par le truchement de la ronde des dieux, confirme que Lucrèce n'entend pas renoncer aux bénéfices de l'allégorie. Il faut noter cependant que la narrativité du passage se réduit à la succession ordonnée des figures divines. Si le poète met à profit la majesté des dieux pour chanter les lois naturelles, il prend soin de livrer au lecteur les clés interprétatives nécessaires (*it uer.. inde autumnus*). Réduite à sa plus simple expression, circonscrite à une séquence visuelle, l'allégorie lucrétienne, dûment contrôlée, est exempte de toute contamination mythologique.

* *
*

Le poète épicurien ne récuse donc pas plus l'allégorie que les figures qui en sont proches, comme la métaphore, la personnification ou l'antonomase. En accord avec son projet poético-didactique, il en admet l'usage sous certaines conditions méthodologiques : conformément à l'impératif épicurien de clarté, elles doivent être accompagnées, le cas échéant, des clés interprétatives et des rectificatifs théoriques nécessaires afin de pas obscurcir le sens du texte. En ce qui concerne l'utilisation de l'allégorie, elle se limitera aux représentations symboliques les plus élémentaires et immédiates de manière à ne pas donner prise aux discours herméneutiques. Moyennant ces précautions, les vertus de l'allégorie permettront d'illustrer les principes de la philosophie épicurienne, dans la mesure où, au plan épistémologique, ce type de procédés, qui repose sur la vision de l'esprit, est pour un épicurien tout à

86. Voir J. Turpin, « Le rythme selon Lucrèce : de la culture au cosmos », dans *Entretiens de la Garenne Lemot*, 18, PUB, 2014, p. 391-402.

87. « Le printemps s'avance avec Vénus, et devant eux marche l'avant-coureur ailé de la déesse, tandis que sur les pas de Zéphyr, Flora sa mère leur ouvre la route, qu'elle parsème à foison de parfums et de couleurs les plus délicieux. À leur suite vient l'aride été, avec sa compagne la poudreuse Cérès, et le souffle des Aquilons étésiens. Puis paraît l'Automne ; avec lui marche Bacchus Évoé ».

fait légitime. En revanche, l'allégorèse fait l'objet d'une condamnation sans appel en ce qu'elle vise à légitimer les mythes en leur attribuant un sens caché. Aux yeux de l'épicurien Lucrèce, cette démarche herméneutique, qui correspond à une construction intellectuelle fondée sur l'interprétation de symboles, ne fait qu'encourager la superstition en entretenant une illusion.

Dans cette perspective, le poète-philosophe propose à ses contemporains une relecture de la tradition mythographique à la lumière de la *uera ratio* : l'effroi suscité par les mythes est chassé par la sereine indifférence des dieux épicuriens. Mais l'originalité de Lucrèce consiste à livrer cette bataille sous les yeux du lecteurs : de même que la religion a été héroïquement foulée aux pieds par Épicure, Lucrèce combat le mythe sur son propre terrain, en explicitant ses origines et en déconstruisant l'édifice interprétatif sur lequel repose son influence. Une fois dépouillés de leurs dangereuses prétentions à la vérité, les récits des vieux poètes, réduits à de simples figures allégoriques, peuvent ainsi contribuer à révéler et à célébrer les mystères de la matière.