
L'intégration de la Magna Mater dans le panthéon romain : analyse littéraire et comparative des témoignages de Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide

Auteur : Lambrecht, Raphaëlle

Promoteur(s) : Rochette, Bruno

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres anciennes et modernes, à finalité didactique

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21879>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Faculté de Philosophie et Lettres
Département des Sciences de l'Antiquité

L'intégration de la Magna Mater dans le panthéon romain

Analyse littéraire et comparative
des témoignages de Lucrèce,
Catulle, Virgile et Ovide

Travail de fin d'études présenté par Raphaëlle LAMBRECHT

En vue de l'obtention du grade de
Master en langues et lettres anciennes et modernes
à finalité didactique

Sous la direction de M. Bruno ROCHETTE

Lecteurs : M. Étienne FAMERIE et M. Dominique LONGRÉE

Année académique 2023 – 2024

REMERCIEMENTS

Arrivée au terme de ce travail et des cinq années d'études qui ont permis son élaboration, j'aimerais témoigner ma gratitude aux personnes grâce à qui il s'en trouve moins imparfait.

Je remercie tout d'abord mon promoteur, M. Bruno Rochette, pour sa grande disponibilité et ses relectures attentives. Je remercie aussi mes lecteurs : M. Étienne Famerie pour ses conseils avisés, pour ses encouragements et pour m'avoir enseigné l'importance de la rigueur et de la méthode cinq années durant ; M. Dominique Longrée, pour m'avoir fait découvrir le latin sous toutes ses nuances et pour m'avoir donné le goût du perfectionnement.

Qu'il me soit permis de remercier ma famille pour son soutien infailible, et tout particulièrement ma mère dont les connaissances orthotypographiques ont été mises au service de ces quelques pages.

Je tiens à remercier Isaline Benecchi et Alix Nyssen. Nous constituons la première génération de la section Langues et lettres anciennes et modernes de l'Université de Liège, et je suis heureuse de constater qu'elle est basée sur le soutien, le partage et les encouragements mutuels. J'adresse également ma reconnaissance à Vicky Protain : sans son amitié sincère, mon parcours n'aurait pas été aussi agréable et enrichissant.

Ma gratitude va enfin à Julien Dechevez pour ses relectures éclairantes et pour les discussions captivantes que nous avons pu tenir au sujet de la religion romaine. Ses connaissances, desquelles il a accepté de me partager une partie, n'ont d'égal que sa passion des mondes anciens. Je remercie enfin Carlo Contino, Marie Lamarche et Hugo Simons pour leur amitié et pour avoir représenté, dès mon arrivée à l'Université, les valeurs que tout étudiant espère acquérir : la motivation, le travail et la persévérance.

SOMMAIRE

I. INTRODUCTION.....	1
1. PRÉSENTATION DU SUJET.....	1
2. MÉTHODOLOGIE.....	1
2.1. État de la question	1
2.2. Objectifs de l'étude	3
2.3. Outils	4
2.4. Conventions.....	5
3. PRÉSENTATION DES PASSAGES SÉLECTIONNÉS	5
3.1. Lucrèce, <i>De rerum natura</i> , II, 581-660	5
3.2. Catulle (<i>Carmina</i>), 63	6
3.3. Virgile, <i>Aeneis</i>	8
3.4. Ovide, <i>Fasti</i> , IV, 179-372	9
II. DÉVELOPPEMENT.....	11
CHAPITRE I : DUALITÉ ENTRE LA MAGNA MATER ET CYBÈLE.....	11
1. Identité et fonctions de la Magna Mater.....	11
2. Séquences onomastiques	15
2.1. <i>Magna Mater</i>	17
2.1.1. L'épithète <i>magna</i> , une innovation romaine.....	17
2.1.2. <i>Mater Deum</i>	18
2.1.3. Une déesse anonyme	22
2.2. Cybèle.....	29
2.2.1. Réalités géographiques et poésie.....	29
2.2.2. Cybèle, une étrangère	31
2.3. Synthèse intermédiaire	38
CHAPITRE II : LE CULTE MÉTROAQUE	39
1. Les galles.....	39
1.1. <i>Gallus</i>	43
1.2. <i>Semimas</i> et <i>semiuir</i>	48
1.3. <i>Famulus</i> et <i>domina</i>	65
1.4. Synthèse intermédiaire	72

2.	La musique métrouaque	74
2.1.	Introduction : intérêt de la critique pour la musique romaine	74
2.2.	Place et rôle des galles dans la musique métrouaque.....	77
2.3.	Description des sonorités	86
2.3.1.	<i>Phrygius modus</i>	86
2.3.2.	<i>Tibia phrygienne</i>	89
2.4.	Synthèse intermédiaire	92
3.	CONCLUSION	94
4.	BIBLIOGRAPHIE	100
5.	ANNEXES	110
1.	TEXTES LATINS ET TRADUCTIONS.....	110
1.1.	Lucrèce, <i>De rerum natura</i> , II, 581-660	110
1.2.	Catulle (<i>Carmina</i>), 63.	114
1.3.	Virgile, <i>Aeneis</i>	118
1.4.	Ovide, <i>Fasti</i> , IV, 179 – 372.....	125
2.	TABLEAUX	132
2.1.	<i>Semimas</i> (8 occurrences).....	132
2.2.	<i>Semiuir</i> (26 occurrences).....	134
2.3.	Représentations de la déesse dans le <i>CCCA</i>	139
3.	FIGURES	145
3.1.	Disque d'argent (époque hellénistique) retrouvé à Aï Khanoum en 1969.....	145
3.2.	<i>CCCA</i> , II, n°441, p. 136, pl. CXXXI.	145
3.3.	<i>CCCA</i> , III, n°205, p. 39, pl. CIII.	146
3.4.	<i>CCCA</i> , III, n°357, p. 101-102, pl. CCVIII.	146
3.5.	<i>CCCA</i> , IV, n°268, p. 107-109, pl. CVII.....	147
3.6.	<i>CCCA</i> , IV, n° 42, p. 17-19 et pl. XI.	147
3.7.	<i>CCCA</i> , III, n°358, pl. CCXII.	148
3.8.	<i>CCCA</i> , III, n°466, pl. CCXCVI.....	148
3.9.	<i>CCCA</i> , I, p. 86, fig. 19.....	149
3.10.	<i>CCCA</i> , I, carte générale (quatrième de couverture).	149

I. Introduction

1. Présentation du sujet

En 204 av. J.- C. les Romains introduisent dans leur panthéon la première divinité d'un culte dit « oriental » : la *Mater magna deum Idaeae*. Déesse souveraine et victorieuse, la Mère des dieux est appelée, selon les Anciens, depuis l'Asie Mineure pour protéger Rome des attaques d'Hannibal et permettre de remporter les guerres puniques. C'est dans ce contexte que les Romains ont élaboré un discours mythologique qui dresse la Magna Mater en ancêtre de leur ville : originaire du mont Ida en Troade, elle aurait permis à Énée de fuir Troie et aurait ainsi veillé à la fondation de l'*Urbs*. En cette qualité de déesse dont l'aspect ancestral fait partie intégrante de son profil divin, elle aurait été amenée à Rome pour sauver une fois de plus la cité.

Dès son arrivée, les traditions culturelles phrygiennes rencontrent les rites officiels romains. Ainsi, lors des processions des jeux Mégalésiens institués en l'honneur de la déesse, les Romains assistaient aux danses et aux chants extatiques des galls, jeunes hommes émasculés qui servent la déesse. Face à ces pratiques parallèles se dessine la figure à la fois *étrangère et ancestrale* de la Magna Mater. Intriguée par toutes les réalités que cachent les épithètes de la déesse et par la coexistence d'un double culte, nous avons souhaité apporter un point de vue nouveau par l'étude et la comparaison du lexique employé par les poètes de la fin de la République et du début de l'Empire afin d'étayer les représentations qu'ils attribuent à la déesse.

2. Méthodologie

2.1. État de la question

Cybèle et son intégration dans le panthéon romain en tant que *Magna Mater* a suscité une bibliographie pléthorique dont nous nous contenterons de citer les principaux jalons. Depuis le début du XX^e siècle, cinq ouvrages fondamentaux ont paru sur la déesse. Le premier, le plus ancien mais aussi le plus monumental, est le travail d'Henri Graillet¹. En collectant l'innombrable matériel à disposition sur Cybèle (témoignages des Anciens, objets d'archéologie, d'épigraphie et de numismatique), l'auteur offre une histoire complète et critique

¹ H. GRAILLOT (1912).

du culte de la déesse. Cependant, de nouveaux documents ont été publiés au cours du XX^e siècle, et les analyses de GRAILLOT ainsi que certaines de ses conclusions se sont alors parfois révélées insatisfaisantes². D'autres études ont été effectuées afin de renouveler l'étude de la déesse. Celles de Philippe Borgeaud et de Lynn Roller sont des références incontournables³. Borgeaud a repensé tout le matériel relatif à la déesse dans une perspective historico-anthropologique et s'est penché sur deux problématiques modernes : la *Mater Magna* comme la figure matriarcale préhistorique et la Vierge Marie comme l'héritière des Mères antiques. Son travail permet de mieux cerner la construction de l'identité de la Mère des dieux en Grèce comme à Rome, notamment par une analyse poussée des différentes traditions littéraires et mythologiques qui entourent la déesse. Roller a utilisé les témoignages archéologiques et épigraphiques pour retracer son histoire depuis ses origines anatoliennes jusqu'à son importante diffusion dans l'Empire romain, tout en affrontant des questions que les autres chercheurs avaient omises, tels que le moment d'apparition d'Attis et de son autocastration ou l'origine des processions métrôaques. La chercheuse s'est aussi distinguée de ses prédécesseurs par son point de vue dépourvu de considérations anachroniques sur les femmes et sur la maternité, permettant une étude plus fiable sur le réel caractère matriarcal de la déesse⁴. Dans une thèse rédigée sous la direction de Philippe Borgeaud, Lara Dubosson-Sbriglione, eut vingt ans plus tard l'ambition d'actualiser l'ouvrage d'Henry Grailot⁵. L'imposante monographie qui résulte de ses recherches synthétise l'ensemble des connaissances autour de la Magna Mater et de son culte à Rome, couvrant une période de six siècles, de l'arrivée de la déesse à Rome jusqu'à la fin du paganisme (fixé à l'édit de Théodose en 391 apr. J.- C.). Il nous faut terminer par mentionner les travaux de Françoise Van Haeperen⁶, qui nous a offert une étude récente et revue de la Magna Mater, complétée des dernières découvertes épigraphiques, iconographiques et archéologiques, ainsi qu'une série d'articles sur divers aspects du culte⁷. Par les nuances qu'elle a apportées à la notion de « religions orientales » héritée de Franz Cumont, son étude démontre un « renouvellement majeur dans l'approche interprétative des polythéismes d'époque romaine »⁸. Tout en puisant dans la diversité des travaux sur la question, les cinq ouvrages dont nous venons de faire une brève étude critique restent notre point d'ancrage.

² Par exemple, l'évolution générale du culte de la déesse sous la République nécessite un nouvel examen qu'a réalisé LAMBRECHTS (1952).

³ BORGEAUD (1996) ; ROLLER, (1999).

⁴ JOHNSTON (2001), p. 87.

⁵ DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018).

⁶ F. VAN HAEPEREN (2019).

⁷ F. VAN HAEPEREN, de 1997 à 2015, a écrit dix articles dont nous dressons l'inventaire dans notre bibliographie.

⁸ Avant-propos tenu par Nicole BELAYCHE dans l'ouvrage de VAN HAEPEREN (2019), p.5.

Vu l'origine phrygienne du culte de Cybèle, il convient d'aborder brièvement la notion de « religions orientales », devenue une expression courante mais fortement discutée. La diffusion de ce concept vient des travaux de Franz Cumont, dont la monographie tendait à démontrer le rôle des cultes orientaux dans l'avènement du christianisme⁹. Robert Turcan relève les deux inconvénients majeurs d'une telle terminologie. D'abord, elle implique que les « religions orientales » ont été importées en l'état dans le territoire romain, alors qu'il est aujourd'hui clair qu'elles ont subi des transformations et des réinterprétations lors de leur passage de l'Orient à l'Occident, notamment en raison d'un filtre hellénique important. Ensuite, cette formulation confère une trop grande unité idéologique aux religions orientales (au-delà, salut, figure unique...) dont on reconnaît aujourd'hui la diversité, d'autant qu'elles ont été importées à Rome de différents endroits à des moments différents¹⁰.

Concernant le traitement de la déesse dans la littérature, la bibliographie est tout aussi pléthorique. En revanche, nous n'avons trouvé aucun ouvrage focalisé sur l'analyse littéraire et la comparaison des témoignages des poètes latins sur la *Magna Mater*. Les écrits d'Ovide et de Lucrèce ont aidé les historiens à comprendre les célébrations publiques de la déesse, telle que la *lauatio*. Il a été relevé aussi que Virgile utilise la déesse pour promouvoir l'idéologie augustéenne, ou encore que la castration d'Attis chez Catulle témoigne d'une peur vis-à-vis des pratiques rituelles des galls. Mais jamais ces auteurs, dont les témoignages sont pourtant qualitativement et quantitativement importants, n'ont été réunis et étudiés ensemble dans le but de mettre en exergue la perception de la déesse dans la littérature latine, de la République à l'Empire.

2.2. Objectifs de l'étude

Les auteurs latins sont nombreux à avoir écrit sur Cybèle, sur son culte ou sur son arrivée à Rome¹¹. Les témoignages de Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide explorent ces différentes thématiques et présentent suffisamment de vers pour une analyse comparative. De plus, ils couvrent la période charnière entre la République et l'Empire. Partant, le premier objectif de notre analyse, qui s'inscrit foncièrement dans la diachronie, aura pour but de savoir si la représentation du culte métroaque était différente entre les auteurs de la République (Lucrèce et Catulle) et ceux de l'Empire (Virgile et Ovide). Dans la mesure où notre corpus n'est pas

⁹ F. CUMONT (1929).

¹⁰ TURCAN (1989), p. 9-13 ; ROUSSELLE (1992), p. 446-449. Pour un état des lieux très récent sur CUMONT, voir LANNON et PRAET (2023).

¹¹ Pour avoir une compilation des différents extraits, voir SANZI (2003), p. 219-312.

limité à un seul auteur, le second objectif de notre étude sera de dégager les liens intertextuels entre les différents auteurs et les récurrences qui dessinent une tradition littéraire latine au sujet de la Magna Mater, parfois en prolongation – ou en rupture – avec la tradition grecque. De la même manière, nous avons interprété les ressemblances et les différences d’un auteur à l’autre afin de montrer comment les poètes se servent d’éléments textuels pour véhiculer une perception particulière de la déesse et de son culte.

L’approche adoptée est systématique : après avoir collecté les diverses occurrences lexicales et les avoir présentées sous forme de tableau, nous avons analysé les quelques vers de l’extrait dont ils sont issus. Nous avons ensuite adopté un point de vue plus englobant en les replaçant dans le contexte de l’œuvre puis de leur époque. En effet, chaque auteur est conduit par ses propres objectifs, et son œuvre est influencée par les tendances de sa génération. C’est ainsi que Catulle se fait l’émule des épigrammes grecques de l’époque hellénistique, tandis que Virgile illustre les directives idéologiques d’Auguste.

Notre travail étudie trois thématiques réparties en deux chapitres. Le premier analyse les dénominations conférées à la Magna Mater. Le second est consacré aux caractéristiques du culte de la Mère des dieux : la description du personnel qui la sert et l’environnement musical des processions en son honneur, deux aspects du culte métrouaque qui ont fortement étonné et dérangé les Romains.

2.3. Outils

Pour identifier les phénomènes récurrents sur le plan littéraire et comprendre le sens de certains mots et expressions, nous avons exploité trois bases de données. *Classical Latin Texts (PHI)* et *Library of Latin Texts (LLT)* ont l’avantage de proposer la palette de textes la plus exhaustive pour la période qui nous occupe¹². Les éditions utilisées par la *LLT* sont celles de Teubner ; celles du PHI varient. Toutefois ces bases ne permettent pas de recherche par lemme, raison pour laquelle nous nous sommes servie de la plateforme *Hyperbase*, un logiciel hypertexte en libre accès dont les fichiers lemmatisés par le LASLA (Laboratoire d’Analyse Statistique des Langues Anciennes) permettent des études statistiques de corpus textuels. Les textes de cette base reposent sur les éditions de référence propres au LASLA, mais ont été contrôlés par les éditions de la Collection des Universités de France.

¹² Le PHI comprend 350 auteurs jusqu’à 200 apr. J.- C. ; la *LLT* comprend les textes latins de l’Antiquité classique jusque 1965.

Si le corpus de la présente analyse est fondé sur les témoignages littéraires, la complexité du phénomène investigué impose de prendre en compte les sources épigraphiques et iconographiques, fût-ce en guise de comparaison. Pour ce faire, nous avons principalement utilisé la documentation présente dans les volumes du *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* de Marteen Joseph Vermaseren¹³. De nombreux témoignages archéologiques ont été découverts depuis, mais ce manque d'exhaustivité concernant ce type de source n'est pas un handicap pour notre analyse.

2.4. Conventions

Les sources littéraires pour lesquelles l'édition n'est pas précisée dans les notes infrapaginales proviennent de la Collection des Universités de France ou, le cas échéant, des collections Teubner ou Loeb. En l'absence d'indication contraire, les traductions sont les nôtres. Celles que nous empruntons proviennent de la *CUF*. Les abréviations utilisées pour les revues sont celles de l'Année philologique. Les auteurs latins et leurs œuvres sont cités selon les listes fournies dans le dictionnaire latin-français de F. Gaffiot, les auteurs grecs selon les listes du dictionnaire grec-français de A. Bailly.

3. Présentation des passages sélectionnés

3.1. Lucrèce, *De rerum natura*, II, 581-660

La présentation de la déesse Cybèle prend place au milieu du livre II. En soixante vers, Lucrèce expose les principaux attributs de la déesse, systématiquement couplés à une explication exégétique, et les éléments cultuels présents lors du cortège donné en son honneur (600-649). À ce discours mythologique s'enchaîne une critique de l'emploi des mythes dans la poésie (650-660). Elle montre au lecteur la nécessité de distinguer mythe et réalité – la réalité étant la vérité délivrée par Épicure, philosophe athénien dont Lucrèce défend les principes.

Les vers 600 à 660 ont souvent été qualifiés de digression par la critique¹⁴. Leur place et leur fonction au sein de l'exposé didactique de Lucrèce sont curieuses. Le livre II est consacré à la thèse et à la démonstration des mouvements atomiques. À partir du vers 581, Lucrèce

¹³ Les quatre tomes que nous avons utilisés sont les suivants : M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, I. *Asia Minor*, Leiden, E. J. Brill, 1987 ; II, *Graecia atque insulae*, Leiden, E. J. Brill, 1982 ; III. *Italia – Latium*, E. J. Brill, Leiden, 1977 ; IV. *Italia – aliae provinciae*, E. J. Brill, Leiden, 1978.

¹⁴ PERRET qualifie l'extrait d'« excroissance monstrueuse, anormale » (1935), p. 335. Les chercheurs ultérieurs ont nuancé et reprécisé cette position en cherchant la fonction qu'occupe l'extrait dans le *De rerum natura*.

introduit le principe de l'école épicurienne selon lequel tous les éléments de notre monde sont formés de différentes sortes d'atomes. En vertu de cette diversité, le poète lie par une métaphore la terre à la Magna Mater, « figure de maternité universelle »¹⁵. Le fait que la terre contienne en son sein tous les composés nécessaires à la production des grandes richesses terrestres (sources, volcans, végétation) offre une transition entre exposé physique et discours mythologique.

Néanmoins, ce passage se démarque en raison de sa longueur (les développements de Lucrèce n'excèdent presque jamais dix vers)¹⁶ et de la nature des propos tenus. Les quarante premiers vers relèvent en effet d'une exégèse allégorique basée sur des éléments mythologiques, une pratique davantage stoïcienne qu'épicurienne¹⁷. Pour cette raison, certains chercheurs ont voulu prouver la reprise d'une source stoïcienne, grecque ou latine¹⁸. Des publications plus récentes offrent d'autres explications à cet *excursus*. Elles soutiennent la légitimité du passage au sein du *De rerum natura* soit par la peur du divin qu'illustre le culte de la déesse¹⁹, soit par la réflexion proposée sur l'interprétation des mythes, des symboles et des images²⁰, menant certains chercheurs à la dénonciation de l'allégorèse mythologique stoïcienne²¹. Ces multiples tentatives pour expliquer la signification du passage sur Cybèle chez Lucrèce, basées sur des points de vue différents, alimenteront nos propres recherches littéraires.

3.2. Catulle (*Carmina*), 63

Au milieu du I^{er} siècle av. J.- C., Catulle publie ses *Carmina*. Parmi ceux-ci, le poème 63 est dédié à la déesse Cybèle. Écrit en mètres galliambiques et d'une longueur de 93 vers, il est

¹⁵ GIGANDET (1998), p. 337.

¹⁶ PERRET (1935), p. 335.

¹⁷ Si certaines figures de style (métaphore, personnification...) sont acceptées par Lucrèce comme une aide à son projet poético-didactique, l'allégorèse est fermement condamnée car elle relève de l'herméneutique. Attribuer un sens philosophique caché aux mythes les légitimise. Or Lucrèce considère ces derniers comme des superstitions éloignées du réel. C'est pourquoi il accepte l'utilisation des allégories (à la condition de donner au lecteur des clés d'interprétation pour distinguer la réalité du mythe) mais récuse l'allégorèse. LUCIANI (2017), p. 65.

¹⁸ PERRET (1935), p. 345 ; MUELLER (1959), p. 43-46 ; BOYANCÉ (1972), p. 205-206 ; JOPE (1985), p. 250 ; SUMMERS (1996), p. 338-342. J. PERRET pense que la source de Lucrèce est un antiquaire romain. Par la suite, les chercheurs ont targué une source romaine par la comparaison avec d'autres auteurs tels que Cornutus (BOYANCÉ, 1972), Varron et Ovide (JOPE, 1985) et en vertu du caractère romain du cortège représenté (SUMMERS, 1996).

¹⁹ ERNOUT (1962), p. 295 ; LACROIX (1982), p. 14 ; JOPE (1985), p. 256-260 : le projet de Lucrèce est de libérer les hommes de la crainte des dieux en prouvant qu'ils n'interviennent dans aucun aspect de la vie des hommes. Notre passage présente aux lecteurs la terreur que peut susciter les attributs qu'ont donné les hommes à la déesse (lions, char) ainsi que le cortège en son honneur. Lucrèce applique l'analyse épicurienne au culte de Cybèle, exemple par excellence de l'erreur commise par les hommes face aux religions.

²⁰ SCHRIJVERS (1970) ; GIGANDET (1998).

²¹ LUCIANI (2017).

classé par de nombreux commentateurs parmi les « poèmes savants » d'inspiration alexandrine²². Le poème est contemporain du développement du culte de Cybèle tout au long du I^{er} siècle av. J.- C., qui a manifestement attisé la curiosité de Catulle. Comme d'autres de son temps, l'auteur avait certainement assisté aux *Ludi Megalenses*, où s'organisaient depuis 191 av. J.- C. des parades publiques lors desquelles se produisaient les galles²³. Peut-être même avait-il eu l'occasion de voir ces dévots eunuques lors de son voyage en Bithynie : stupéfait de leur pratique d'autocastration, incompréhensible et interdite aux citoyens romains, Catulle aurait décidé d'écrire à leur sujet²⁴.

Le poète met en scène un jeune éphèbe, Attis, qui quitte sa patrie pour rejoindre Cybèle dans les terres sauvages de la Phrygie. Pris de folie, Attis se castré. Commence alors une course frénétique dans les bois. Attis exhorte dans un premier discours ses compagnons à rejoindre la demeure de Cybèle en chantant, dansant et jouant du tambourin. Une fois arrivés, tous tombent de fatigue et sombrent dans un profond sommeil. À son réveil, Attis est délivré de sa transe. Il réalise l'erreur commise, irréparable, et court jusqu'au rivage pour exprimer dans un second discours le regret de sa patrie, de sa famille, de sa vie d'autrefois, qu'il a abandonnées à tout jamais au profit d'une servitude éternelle envers la déesse. Cybèle entend les plaintes d'Attis et relâche l'un de ses lions pour ramener son nouvel émasculé à l'intérieur des terres phrygiennes. Le poème se conclut par une prière du narrateur à Cybèle : Catulle reconnaît l'immense pouvoir de la déesse et la supplie de rester loin de son foyer.

Malgré l'adresse apotropaïque finale et le mètre utilisé, le poème ne peut être qualifié d'hymne galliambique en l'honneur de Cybèle²⁵. Catulle mêle narration, discours et matériel tragique inspiré des *Bacchantes* d'Euripide. Il crée ainsi un poème d'un genre nouveau, à la manière des poètes hellénistiques²⁶. À une époque où la culture grecque s'est imposée dans le monde romain, Catulle fait partie des *poetae novi* qui écrivent sous le charme de l'alexandrinisme. Son poème s'inscrit dans une lignée d'épigrammes votives à caractère

²² GRIMAL p. 63-64 ; LAFAYE (1958), p. 21. Ces auteurs ont géré la diversité du recueil en séparant les pièces « personnelles » des pièces « savantes », mais ce n'est pas un point de vue adopté par tous. Par exemple, MARTIN (1985), p. 49, considère l'œuvre de Catulle comme un tout uni, traversé des mêmes thèmes et des mêmes problématiques (la religion, le voyage, la mort, l'amour, l'amitié, la haine...).

²³ GRANAROLO (1967), p. 52-53.

²⁴ ELDER (1947), p. 396 ; BAYET (1969), p. 165-166.

²⁵ WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1879) a proposé une telle dénomination, revue par les commentateurs postérieurs.

²⁶ KROLL (1923), p. 202-234, appelle ce phénomène *Die Kreuzung der Gattungen*, le croisement de genres. HARRISON (2004) analyse de nouveau tous les apports des différents genres qu'il nomme *generic incorporation*, p. 527 - 532.

étiologique datant des III^e et I^{er} siècles av. J-C.²⁷. Avant eux, les *Bacchantes* d'Euripide ont inspiré le poète par un parallèle entre le culte de Dionysos et celui de Cybèle²⁸, déjà bien ancré chez les Grecs²⁹.

Le poème 63 a suscité une bibliographie abondante. Toutefois les commentateurs ont longtemps restreint leurs recherches à trois domaines : le degré d'originalité du poème³⁰, les liens - peu évidents - avec la biographie de Catulle et l'apport au mythe de Cybèle et d'Attis. Ces derniers ont occupé la recherche au détriment d'une analyse pleinement littéraire et ont empêché une critique authentique du poème³¹. Les chercheurs de ces dernières décennies ont tenté de combler ce manque et nous espérons contribuer à leur travail en proposant une étude lexicale et littéraire du poème.

3.3. Virgile, *Aeneis*

La bibliographie focalisée sur l'étude du traitement de la Magna Mater dans l'*Énéide* de Virgile est bien plus mince que celle portant sur Lucrèce, Catulle ou Ovide³². En effet, contrairement à ces derniers, le poète ne consacre pas un long passage suivi à la représentation de la déesse ou à son culte. Les extraits ne font généralement pas plus de cinq à dix vers et, disséminés dans les douze livres de l'*Énéide*, ils s'intègrent à la trame narrative. Nous avons relevé deux types de passage. D'une part, la majorité des vers concernent la Magna Mater

²⁷ Dioscoride *AP* 6. 220 ; Alcée *AP* 6. 218 ; Antipater de Sidon *AP* 6. 219 ; Simonide *AP* 6. 217 ; Antistios *AP* 6. 237 ; Rhianos *AP* 6, 173 ; Érycios *AP* 6. 234 ; Philippe de Thessalonique *AP* 6.94 ; *AP* 6. 51 ; Thyillus *AP* 7. 223.

²⁸ Pour une étude détaillée sur les parallèles entre Catulle et Euripide, voir l'article d'HARRISON (2004).

²⁹ ROSTAND – BENOIST – THOMAS (1982), p. 548 : « Le culte de Cybèle (...) se répandit en Grèce, se confondant avec celui de la Rhéa homérique, et, sans s'y mêler absolument, se développant d'une manière parallèle avec celui de Déméter, et aussi celui de Bacchus et des autres divinités qui représentent les phases diverses de la végétation. »

³⁰ Beaucoup ont plaidé pour la traduction d'un original alexandrin : WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1879), p. 194-199, (1924) p. 291-295, et à sa suite WEINREICH (1936), p. 463-500 ; BARDON (1943), p. 29-32 ; FORDYCE (1961), p. 262 ; etc. Ils ont pensé à Callimaque en raison de deux vers récupérés dans l'*Euchiridion* d'Héphestion, un auteur grec du II^e siècle apr. J.- C., d'une part pour la métrique (le vers galliambique), d'autre part pour une pareille mise au féminin du terme *gallus* (γάλλαι), mais cet emploi ne peut être attribué à Callimaque seul au vu de son affection répandue dans la poésie alexandrine : HARRISON (2004), p. 528 ; MULROY (1976), p. 62-65 ; HARDER (2004), p. 575-576. L'hypothèse d'un original grec est aujourd'hui rejetée au profit d'une intertextualité multiple (ELDER [1947], p. 394 ; RUBINO [1974], p. 153 ; MULROY [1976], p. 61), hypothèse que nous soutenons. En effet, le poème 63 ne se veut ni érudit, ni étiologique ; il ne s'agit pas d'un *aitia* à la manière des alexandrins. Catulle donne une importance centrale à la psychologie d'Attis par la description de deux états d'esprit (l'un extatique et l'autre témoignant d'un repentir désespéré) dans le but de montrer les ravages d'une dévotion excessive envers une divinité puissante mais dangereuse.

³¹ Il existe nombre d'études sur le poème d'Attis, mais en comparaison des autres poèmes, et en considération de la longueur et de l'importance du poème 63 dans l'œuvre de Catulle, les études sont statistiquement moins nombreuses : les chercheurs lui ont prêté moins d'attention que pour les autres poèmes. Cf. RUBINO (1974), p. 171.

³² Voir sur ce sujet les articles de WISEMAN, d'abord paru dans WOODMAN – WEST (1984), p. 117-128, puis réédité dans EDMONDSON (2009), p. 381-398 ; WILHELM (1988), p. 77-101 ; plus récemment, NAUTA (2007), p. 79-92. ROLLER (1999) y a également consacré quelques pages de son ouvrage (p. 299-304).

troyenne et mettent en évidence l'aide et la protection qu'elle fournit à Énée³³. Il s'agit de discours tenus par les protagonistes quant à la future grandeur de Rome (III, 111-113 ; VI, 781-787), de prières de la part d'Énée (VII, 135-140 ; X, 252-255) ou d'interventions de la Magna Mater pour aider son protégé, surtout lorsque ce dernier arrive en terre italienne (I, 788-789 ; IX, 77-122 ; X, 215-266). D'autre part, une quinzaine de vers représentent des propos injurieux envers Énée, tenus par ses ennemis. Ces derniers font tous référence à son origine phrygienne. Le stéréotype d'effémination dont les Orientaux sont affublés permet d'établir un parallèle avec les galles de la Mère des dieux (IV, 215-218 ; IX, 614-620 ; XII, 97-100).

La perception qu'a Virgile de la Magna Mater, comme Ovide après lui, est marquée par le contexte idéologico-politique de son époque. Sous Auguste, le lien - déjà dessiné par le passé - entre Troie, Énée et la Magna Mater est accru, tout comme l'importance de la déesse en tant que divinité d'État. Virgile élabore donc une épopée dans laquelle la Mère des dieux fait partie des divinités responsables de la grandeur de Rome. En protégeant Énée, elle protège et favorise ses descendants politiques et religieux, dont Auguste³⁴.

3.4. Ovide, *Fasti*, IV, 179-372

Le calendrier romain évolue fortement depuis César, puis surtout à l'instigation d'Auguste. Afin de soutenir les réformes religieuses qu'il mettait en place à l'époque, le premier empereur a en effet ajouté les cultes familiaux ou gentilices aux cultes officiels, restauré les temples détruits par les guerres civiles et en a construit de nouveaux (dont celui de la *Magna Mater* sur le Palatin), il a fait consigner les dates et les noms de toutes les fêtes religieuses, conservé tous les livres rituels... Ce grand soin voué au calendrier romain sert d'inspiration pour les *Fastes* à Ovide, dont le désir d'écrire une œuvre patriotique à la manière de Virgile, Horace ou Properce était déjà manifeste dans les derniers livres des *Métamorphoses*³⁵.

Les *Fastes* regroupent six livres, qui poursuivent une finalité didactique. La période de leur rédaction est estimée entre 3 et 8 apr. J.- C³⁶. Ovide y décrit les fêtes religieuses romaines mois par mois ainsi que les légendes et faits d'histoire qui y sont rattachés, tout en y consignant les

³³ VIRG., *En.*, I, 788-789 ; III, 111-113 ; IV, 215-218 ; VI, 781-787 ; VII, 135-140 ; IX, 77-122 ; IX, 614-620 ; X, 156-159 ; X, 215-266 ; XII, 97-100.

³⁴ GRAILLOT (1912), p. 109-111 ; NAUTA (2007), p. 84 ; ROLLER (1999), p. 299-300.

³⁵ RIPERT (1934), p. 2-3.

³⁶ Il est difficile d'établir la chronologie exacte des œuvres d'Ovide. En revanche, les *Fastes* contiennent plusieurs allusions permettant de dater approximativement le poème. Par exemple, le livre IV a été écrit après 3 apr. J.- C. car Ovide parle du temple de la *Magna Mater*, détruit dans un incendie cette année-là, puis reconstruit par Auguste.

nouveautés des *Julii* et d'Auguste³⁷. Les *Fastes* ont reçu plusieurs reproches de la part des modernes³⁸ : la forme, d'un ton léger, entre en contradiction avec le fond ; les détails sont parfois privilégiés au détriment de l'essentiel, poussant les chercheurs à simplifier la complexité de l'œuvre afin de lui trouver une structure logique. Cependant les *Fastes* ne doivent pas être lus comme une source historique sur les fêtes religieuses de Rome, mais en tant que témoignage littéraire irremplaçable sur le nouveau calendrier impérial et en tant que véritable compilation théologique et étiologique de la Rome augustéenne³⁹. C'est le point de vue qu'ont adopté Schilling et Le Bonniec⁴⁰, entraînant dès lors un regain d'intérêt pour le poème d'Ovide⁴¹.

Le passage au sujet de la Magna Mater prend s'intègre dans le livre IV des *Fastes*. Ce dernier reprend toutes les fêtes se déroulant au mois d'avril dédié à Vénus. Ovide y dresse d'abord la généalogie des *Iulii*, à l'occasion de laquelle il établit l'ascendance divine d'Auguste, fils adoptif de César. Les *Megalenses*, Jeux en l'honneur de la Magna Mater, se déroulent du 4 au 10 avril⁴², après la fête de Vénus Verticordia (1^{er} avril) et avant les *Cerealia* (12 avril)⁴³. Le passage sur la déesse prend la forme d'un jeu de question-réponse entre le poète et Érato, Muse de la Poésie amoureuse. Ovide y aborde la procession de la déesse dans les rues de la ville, l'étiologie de ses attributs (les tambourins et cymbales, ses lions, son char, sa couronne murale) et la raison de la castration des galles (l'occasion d'une digression sur la légende d'Attis). Ensuite, il s'intéresse à l'origine géographique de la déesse et à la raison de sa venue à Rome. Il raconte son arrivée au port d'Ostie, une légende dont Quinta Claudia est la protagoniste. Il finit son récit par une brève description du bain rituel de la statue de la déesse et par quelques questions sur les coutumes métraoques. En conclusion, ce passage de 190 vers est extrêmement riche en informations. Le poète interprète de nombreux éléments relatifs à la Magna Mater et à son culte, « révélateurs utiles des identités et manière d'agir de la divinité mais aussi de ses terrains d'action »⁴⁴.

³⁷ GUITTARD (1999), p. 64.

³⁸ SCHEID (1992), p. 118.

³⁹ PEETERS (1939), p. 18.

⁴⁰ LE BONNIEC (1970) ; SCHILLING (1979).

⁴¹ FANTHAM (1998), VII ; PFAFF-REYDELLET (2017), p. 105-106.

⁴² SCHEID (2019), p. 94.

⁴³ LE BONNIEC (1970), p. 1-5.

⁴⁴ VAN HAEPEREN (2019), p. 56.

II. Développement

Chapitre I : dualité entre la Magna Mater et Cybèle

1. Identité et fonctions de la Magna Mater

Pour les communautés anciennes, l'invocation d'une divinité par le biais de son nom permet d'identifier la puissance dont l'action est recherchée au sein des configurations panthéoniques. Son nom active un certain nombre de représentations liées à son identité théologique⁴⁵ et la distingue face à la diversité du panthéon⁴⁶. Les épiclèses (cadre cultuel) ou les épithètes (cadre littéraire) spécifient la forme de la divinité⁴⁷. Elles convoquent une fonction particulière dans un contexte précis, ou encore lui assignent une toponymie, etc., révélant le caractère pluriel de la divinité. Plus cette dernière est puissante et ses champs d'action multiples, plus ses épiclèses et épithètes seront nombreuses.

Belayche distingue les épiclèses des épithètes, les premières prenant place dans le culte et les secondes dans la littérature. Elle les classe en différentes catégories : fonctionnelles, topographiques et toponymiques. Mais les épithètes comme les épiclèses ne sont constituées que d'un seul mot, une restriction qui ne sied pas à notre présente étude. Nous proposons de suivre la terminologie, plus souple, de Bonnet *et al.*⁴⁸ : les formules onomastiques. Elles englobent les dénominations de la divinité sans tenir compte du nombre de mots ou de leur ordre d'apparition.

Les noms étant des faits de langage humains, ils recèlent des informations quant aux conceptions et croyances des sociétés antiques. Tous types de textes et de documents de toute époque de l'Antiquité rendent compte du fonctionnement des divinités, voire de leurs conditions d'émergence dans les panthéons des sociétés antiques⁴⁹. C'est le cas de Cybèle. Volontairement transférée des hauts plateaux anatoliens hellénisés jusqu'à Rome pour devenir la Magna Mater, son nom et les séquences onomastiques qui l'accompagnent ont évolué dans des aires géographiques, des langues et des cultures différentes de celles d'origine, pour correspondre au discours romain.

⁴⁵ BELAYCHE (2017) p. 67 et 69.

⁴⁶ BELAYCHE *et al.* (2005), p. 211.

⁴⁷ À propos de cette disparité, voir PARKER (2003), « The problem of the Greek cult epithet », p. 173 - 183.

⁴⁸ BONNET *et al.* (2019), p. 267 - 268.

⁴⁹ BELAYCHE *et al.* (2005), p. 9 et p. 18.

Avant d'étudier les dénominations de la déesse, il est important de définir les champs d'action qu'elle investit en tant que divinité du panthéon romain. L'identité de la Magna Mater est plurielle, parfois volontairement ambiguë. Une première difficulté est l'influence de l'Anatolie et de la Grèce sur la construction de l'image de la déesse. Certains traits fonctionnels sont restés, d'autres ont évolué pour correspondre aux besoins des Romains. En résulte une déesse composite. Néanmoins son importance a été telle que la disparité à l'origine de son identité s'est oubliée au fur et à mesure des années et de l'étendue du culte au-delà des frontières de Rome⁵⁰.

La puissance de la vieille Phrygie sur l'Anatolie a duré 150 ans (du VIII^e au VII^e siècles) avant sa dissolution en raison d'invasions successives⁵¹. Elle offre la première représentation durable de la Mère des dieux. Cette époque cristallise certaines caractéristiques de la déesse telles que son nom, ses attributs et ses pratiques cultuelles, adoptées plus tard par les Grecs et les Romains⁵². Les traces archéologiques ont permis de reconstruire le portrait de la déesse phrygienne. Nommée *Matar*, *Matar Kubeleia* ou *Kubileia*⁵³, elle est représentée comme une femme d'âge mûr au costume et au maintien impressionnants. Elle tient en main une coupe à boire et est accompagnée d'un oiseau de proie, de lions ou de créatures fantastiques, des animaux prédateurs qui accentuent l'aspect redoutable de la déesse. Les communautés de Phrygie centrale la représentent également accompagnée d'une grenade, symbole de fertilité⁵⁴. Puisqu'elle est la seule divinité phrygienne à avoir laissé des traces iconographiques, Roller conclut qu'elle était probablement la plus importante du territoire phrygien⁵⁵.

Selon Borgeaud, la Grèce s'est approprié la Mère des dieux en tant que figure de mère divine et ancestrale, d'instance primordiale pour combler le besoin de réaffirmer leurs origines⁵⁶. Cependant, contrairement aux Romains, les Grecs n'ont pu l'élever en déesse patriotique, faute d'un état unifié. Elle diffère des autres divinités du panthéon, car elle n'a pas

⁵⁰ ROLLER (1999), p. 319.

⁵¹ Vers l'an 695, les Cimmériens envahissent la Phrygie. Elle passe sous l'hégémonie des Lydiens. Les Grecs investissent à leur tour le territoire à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand, puis les Galates, et finalement les Romains.

⁵² ROLLER (1999), p. 63.

⁵³ BORGEAUD (1996), p. 23, suivant des inscriptions paléo-phrygiennes des VII^e – VI^e siècles av. J. -C. (C. BRIXHE, M. LEJEUNE, *Corpus des Inscriptions paléophrygiennes*, 1984, B-01, W-04, M-01c, M-01d, M-01e).

⁵⁴ Certains de ces attributs sont des symboles remontant à l'Anatolie de l'âge du bronze. La représentation de la déesse, avant qu'elle ne fasse son entrée à Rome, avait donc subi l'influence de trois cultures : anatolienne, phrygienne et grecque. ROLLER (1999), p. 109 - 110.

⁵⁵ ROLLER (1999), p. 108. Il convient toutefois de rester prudent, l'absence de preuve n'étant pas la preuve d'absence.

⁵⁶ BORGEAUD (1996), p. 51.

de nom précis, à dessein. Plus les limites de son identité sont floues, plus elle paraît ancienne, aux origines du monde et des autres divinités⁵⁷. La Mère était aussi garante de la justice, détentrice des lois dans plusieurs cités grecques⁵⁸. En effet, les Métrôn, des temples dédiés à la Mère des dieux, contenaient les archives de la ville (copies officielles des décrets, écrits relatant les décisions prises à la Boulè et à l'Ecclésia, rapports de généraux, accords avec d'autres cités, oracles...). Elle est devenue patronne des lettres publiques⁵⁹. Elle était également une déesse guérisseuse, liée à la purification et au soin des phénomènes de possession ou de folie. Figure de mère protectrice, elle était crainte pour son caractère vindicatif, incarnant la colère des victimes⁶⁰.

À Rome, la déesse prend le titre de *Mater deum magna Id(a)ea*. Elle est donc mère des dieux, mais cette maternité est volontairement ambiguë : s'agit-il de la mère à l'origine du monde, assimilable à Gaïa, ou de la mère des Olympiens, alors associée à Rhéa ?⁶¹ Est-elle aussi mère des hommes et de tous les vivants peuplant la terre, comme chez Lucrèce ? Ou fait-elle référence à l'autorité matronale, à la « souveraineté sous l'angle du féminin », dotant la Mère d'une grande puissance ?⁶² Tout cela à la fois, peut-être, l'interprétation convoquée dépendant du contexte.

La Magna Mater est aussi mère de l'État : son rôle de protectrice de la cité est la condition même de sa venue à Rome. Elle est une divinité patriotique avant tout et assure la sécurité de l'*Urbs*⁶³. Cette protection se manifeste, selon nous, sous deux perspectives. D'abord, il s'agit d'une protection effective de la cité contre les envahisseurs. En témoignent le rite de la *lauatio* dont la procession traçait le territoire protégé par la déesse⁶⁴ et les témoignages littéraires expliquant les raisons de l'arrivée de la divinité à Rome, à savoir prémunir la cité des attaques d'Hannibal lors des guerres puniques⁶⁵. Ensuite, cette protection, associée au caractère ancestral de la déesse, prend la forme d'une légitimation de l'hégémonie de Rome sur le reste du monde⁶⁶. Elle justifie et préserve la position présente et future de la cité. En 204 avant J.-C., posséder une

⁵⁷ Il ne faut toutefois pas l'isoler des autres divinités. Son ancestralité ne change pas la manière dont la Mère des dieux est invoquée dans ses fonctions propres à côté des autres dieux et déesses du panthéon.

⁵⁸ BORGEAUD (1996), p. 51 ; ROLLER (1999), p. 316. ROLLER restreint cette fonction de la Mère aux cités ioniennes (Colophon, Smyrne), alors qu'Érythrée, Délos et Héraclée ont aussi vu la cohabitation de la Mère avec les archives de la cité au sein du Métrôn.

⁵⁹ VALAVANIS (2002), p. 222-234.

⁶⁰ BORGEAUD (1996), p. 52-53.

⁶¹ *Id.*, p. 55.

⁶² *Id.*, p. 53.

⁶³ ROLLER (1999), p. 316.

⁶⁴ VAN HAEPEREN (2019), p. 72.

⁶⁵ LIV. XXIX, 10 ; LIV., XXIX, 14.

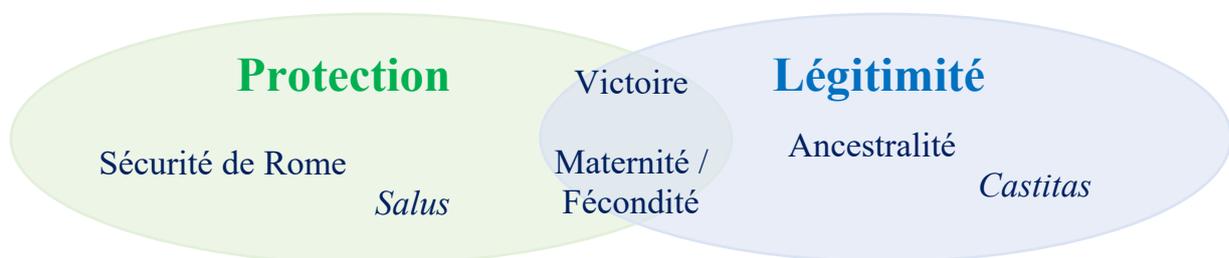
⁶⁶ BELAYCHE (2016), p. 57.

grande déesse qui règne sur les terres d'Asie Mineure et se placer sous sa protection était un atout politique de taille face aux nouvelles ambitions de l'*Urbs* sur ces territoires⁶⁷ : « la présence de la déesse à Rome légitimait l'occupation des terres sur lesquelles elle avait régné »⁶⁸.

La Magna Mater présidait à la fondation des villes. Rome avait déjà dans son panthéon des divinités tutélaires des cités, telles que Pales ou Ops. Lambrechts suggère que les Romains les ont jugées trop anciennes, voire obsolètes, pour assumer les nouvelles ambitions territoriales de la cité⁶⁹. En outre, la déesse est souvent associée à la Victoire. Lors de son arrivée à Rome, la Magna Mater fut placée dans le temple de celle-ci en attendant l'érection de son propre temple sur le Palatin, à côté des vestiges de la cabane de Romulus. Des monnaies témoignent également de cette association sous la République et sous l'Empire⁷⁰.

La Mère endosse son rôle de protectrice dans d'autres domaines. Elle veille au *salus*, c'est-à-dire à la santé morale et physique des hommes, en particulier de l'empereur et de sa famille. Elle se montre garante de la *castitas* suivant les témoignages d'Ovide, de Cicéron, de Silius Italicus et des auteurs chrétiens⁷¹. Elle est aussi une déesse de la fécondité, appliquée autant à la sexualité des hommes qu'à la fertilité des cultures. Cette fonction était probablement non négligeable au vu du devoir presque national de mettre au monde de nombreux enfants en mariage⁷².

Nous résumons les champs d'action de la déesse en deux grands ensembles : la protection et la légitimation. Ces catégories ne sont pas imperméables, car certaines fonctions s'impliquent mutuellement.



⁶⁷ LAMBRECHTS (1952), p. 47 – 48.

⁶⁸ LAMBRECHTS (1952), p. 50.

⁶⁹ LAMBRECHTS (1952), p. 58 – 59.

⁷⁰ VAN HAEPEREN (2019), p. 70 – 71.

⁷¹ VAN HAEPEREN (2019), p. 73 - 75.

⁷² ROLLER (1999), p. 318.

2. Séquences onomastiques

Voici répertoriées les séquences employées par les auteurs de notre corpus.

Auteurs	Séquences
<p>Lucrèce <i>De rerum natura</i>, II</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Magna deum Mater (598) ▪ Mater ferarum (598) ▪ Nostri genetrix corporis (599) ▪ Divina mater (609) ▪ Idaeae mater (611) ▪ Mater (615, 627) ▪ Magna mater (640) ▪ Deum mater (659)
<p>Catulle 63</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Mater (9) ▪ Cybele (9, 20, 35, 68, 76) ▪ Dindymena domina (13) ▪ Era (18, 92) ▪ Minax Cybele (84) ▪ Dea magna (91) ▪ Dea Cybele (91) ▪ Dea domina Dindymeï (91)
<p>Virgile <i>Énéïde</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Magna deum genetrix (I, 788) ▪ Antiqua mater (III, 96) ▪ Mater cultrix Cybeli (III, 111) ▪ Domina (III, 113) ▪ Berecyntia mater (VI, 784) ▪ Phrygia mater (VII, 139) ▪ Deum genetrix Berecyntia (IX, 82) ▪ Cara parens (IX, 84) ▪ Parens (IX ; 90) ▪ Genetrix (IX, 94 ; 117) ▪ Mater (IX, 108) ▪ Mater Idaeae (IX, 619- 620) ▪ Alma Cybebe (X, 220) ▪ Hanc Genetrix miserata (X, 234) ▪ Alma parens Idaea deum (X, 252)
<p>Ovide <i>Fastes</i>, IV</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Idaea parens (182) ▪ Dea Magna (194) ▪ Mater (250, 259, 360) ▪ Dium Mater (263) ▪ Caelestum Mater (276) ▪ Alma genetrix fecunda deorum (319) ▪ Domina sacra (340) ▪ Berecyntia (355) ▪ Domina (368) ▪ Dea prisca (372)

Ces auteurs mettent en évidence plusieurs caractéristiques de la déesse : sa fonction de mère (des dieux, des bêtes sauvages ou de tous les êtres vivants), son importance dans le panthéon, son origine étrangère et ancestrale, son autorité et sa bienveillance.

Trait de la déesse		Lucrèce	Catulle	Virgile	Ovide
Maternité	Des dieux	Deum Mater	Mater	Deum genetrix, Parens deum	Caelestum Mater, Dium Mater, Genetrix deorum
	Des bêtes sauvages	Mater ferarum		/	/
	Du vivant	Nostri genetrix corporis		Mater cultrix, Genetrix, Parens, Alma	Mater, Genetrix, Parens, Alma
Origine étrangère		Idaea	Cybebe, Cybele, Dindymena, Dindymeï	Berecynthia, Cybeli, Cybebe, Idaea	Berecynthia, Cybeleia, Idaea
Autorité		/	Domina, Era, Minax	Domina	Domina
Importance et ancestralité		Magna	Magna	Antiqua	Magna, Prisca
Bienveillance		/	/	Cara, Miserata	Fecunda

Le nom officiel de la déesse est *Mater deum magna Idaea*⁷³, comme le confirment les sources épigraphiques⁷⁴. La séquence convoque trois aspects de son profil divin : sa fonction de mère des dieux, son importance dans le panthéon et sa provenance orientale, plus précisément troyenne (l'Ida est une chaîne de montagne située à la frontière entre la Troade et la Mysie). Dans les textes de Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide, une première approche statistique montre une insistance sur la maternité de la déesse et sur ses origines étrangères. L'autorité de la divinité présente également plusieurs occurrences. Chaque auteur insiste davantage sur l'une ou l'autre de ces trois caractéristiques.

⁷³ BELAYCHE (2016), p. 49 ; SAROLTA (2006), *BNP*, col. 1035-1039. ; K. ZIEGLER (1969), p. 846.

⁷⁴ À l'entrée du temple de la déesse (Rome, Palatin), sur un socle de marbre, se trouvait l'inscription suivante : *M(atri) d(eum) m(agna)e I(daeae)*. *CCCA* (1977), III, n°6, p. 8, pl. XIX (27 mars 192).

2.1. *Magna Mater*

La séquence *Magna Mater* permet d'interroger le rôle de la déesse en tant que mère et son importance dans le panthéon via son épithète *magna*.

2.1.1. L'épithète *magna*, une innovation romaine

Les Phrygiens sont les premiers à appeler et identifier la déesse en tant que « Mère ». Son nom apparaît pour la première fois sur des inscriptions phrygiennes du VII^e siècle avant J.-C. On invoque la déesse par le terme *Matar*, parfois accompagné de l'épithète *Kubeleia* signifiant « de la montagne » (peut-être désigne-t-elle une montagne en particulier)⁷⁵. *Areystin* est le seul autre adjectif trouvé en corrélation avec *Matar*, mais son sens est inconnu⁷⁶. En Grèce, la documentation épigraphique fournit les noms suivants : Μήτηρ θεῶν, Μήτηρ, Μήτηρ Φρυγίη, θεά Μήτηρ, Μήτηρ πατρῶια, Μήτηρ ὀρεία, Μήτηρ θεὰ ἐπήκοος ὀρεία⁷⁷. Ni les Phrygiens ni les Grecs n'ont attribué de qualificatif exprimant la grandeur de la déesse, au contraire des Romains⁷⁸ qui ont ressenti le besoin de souligner la puissance de la Mère lors de son arrivée à Rome⁷⁹. Comme tout processus de traduction, le transfert culturel d'une divinité ne peut s'effectuer sans une interprétation de la part de la culture d'arrivée. Cette interprétation permet de comprendre le processus de nomination ainsi que le discours idéologique et politique qu'elle sous-tend⁸⁰. Dans le cas de Cybèle, son nom n'a pas simplement été traduit en latin à partir du grec. Le nom grec Μήτηρ θεῶν a bien sûr influencé le nom romain, mais le titre officiel et public de la divinité est davantage *Mater Magna* que *Mater deum*⁸¹. Selon Belayche, les Romains ont élaboré un discours mythologico-politique visant à élever la déesse en ancêtre toute-puissante de l'*Urbs*. À la fin du III^e siècle avant J.-C., dans une Asie Mineure hellénisée, la même mère existait sous forme individualisée en fonction des localités, uniquement distinguée par son épithète toponymique. L'adjectif *magna* a permis aux Romains de différencier, parmi toutes ces mères, celle du Mont Ida (*Mater Idaeae*). Ils ont élaboré un

⁷⁵ ROLLER (1999), p. 2-3.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁷ BELAYCHE (2016), p. 46.

⁷⁸ Quelques rares acceptions apparaissent dans les textes grecs, même après l'introduction de la Magna Mater à Rome, qui aurait pu servir d'influence aux Grecs : Euripide (*Hélène*, 1355-1357 ; *Les Bacchantes*, 78-79) et Epidaure (IV, *IG IV² 1*, 131 v. 17-18) l'utilisent, mais toujours dans un contexte de glorification de la divinité (BELAYCHE, 2016, p. 53), raison pour laquelle ces attestations se trouvent dans la littérature, et non dans les sources documentaires qui attestent les pratiques rituelles de la déesse.

⁷⁹ On peut supposer que le terme date de son arrivée à Rome vu le nom des célébrations qui lui sont dédiées, les *Megalensia*.

⁸⁰ BELAYCHE *et al.* (2005), p. 323.

⁸¹ BELAYCHE (2016), p. 47, sur base d'une lettre de Pline à Trajan (PLIN., *Ep.*, X, 49 - 50).

discours mythologique selon lequel la déesse a conduit à la fondation de Rome en aidant Énée à fuir la ville de Troie. Ils ont élevé la Mère en protectrice puissante et ancestrale de la cité. Adopter et intégrer la Magna Mater dans le discours mythologico-politique de la cité renforce la légitimité des origines de la ville et de son hégémonie future sur les autres peuples⁸². En résumé, le théonyme *Magna Mater* assure la place d'une déesse originellement étrangère dans le panthéon romain. Au sein même du panthéon, elle occupe une position particulière : à part elle, seul Jupiter est désigné par l'épiclèse *magnus*. Virgile exploite d'ailleurs cet aspect : plus qu'être la mère des dieux, la déesse est surtout la mère de Jupiter⁸³.

2.1.2. Mater Deum

La séquence *Magna Mater* n'est pourtant pas très fréquente dans les textes de nos auteurs. Elle apparaît à deux reprises chez Lucrèce, l'une d'elle avec insertion de *deum* entre les deux termes. Catulle et Ovide emploient une fois le théonyme *dea magna*. Virgile demeure muet sur la grandeur de la Mère. Privilégier *mater deum* à *mater magna* semble propre aux textes poétiques, comme l'indiquent les résultats des bases de données. Selon *Hyperbase*, les cooccurrents *Magna* et *Mater* sont bien moins fréquents que les cooccurrents *Mater* et *deum*⁸⁴. Selon le PHI et la *LLT*, les prosateurs (Tite-Live, Salluste, Cicéron...) utilisent bien plus l'association *Magna Mater* que les poètes. Virgile et Horace n'emploient pas la séquence *Mater Magna* dans leurs œuvres, contrairement à leur commentateur respectif, Servius et Pomponius Porphyryon⁸⁵. Serait-ce en raison de l'influence des poètes grecs, qui ne qualifient presque jamais la déesse de Μεγάλη, mais bien plus de Μητηρ θεῶν ?

Nos quatre poètes réfèrent davantage au rôle de mère qu'à la grandeur de la déesse. Dans notre tableau, c'est la catégorie qui contient le plus de séquences onomastiques. *Mater deum* se décline sous diverses formes : *mater* commute avec *genetrix* ou *parens* ; *deum* avec *deorum*, *caelestum*, *dium*, *ferarum*, *nostrum corpori*. *Mater* est un terme général qui s'applique aux humains, aux animaux et aux plantes. Il peut intervenir en contexte religieux pour nommer des déesses sans nécessairement impliquer une idée de maternité (c'est par exemple le cas de *Vesta Mater*). Le mot connote le respect, comme en témoigne la formule *mater familias*, synonyme de haute distinction sociale pour les mères de famille romaines⁸⁶. En revanche, à l'inverse du

⁸² BELAYCHE (2016), p. 45-57.

⁸³ VIRG., *En.*, IX, 77-122.

⁸⁴ *Hyperbase*, recherche de thème (29 avril 2024).

⁸⁵ SERV., *En.*, I, 287, 7 ; IX, 115, 2 ; IX, 115, 7 ; IX, 115, 8. PORPH., I, 16 ; III, 19.

⁸⁶ SCHIEMANN (2006), col. 453.

mot *pater*, *mater* n'exprime pas la puissance ou le pouvoir exercé sur autrui. Ainsi l'adjectif **matrius* est absent du lexique latin, alors que *patrius*, qui désigne l'autorité paternelle, existe. Peut-être est-ce l'une des raisons pour lesquelles les Romains ont ressenti le besoin de verbaliser la grandeur de la Mère. La traduction imagée de *mater* est « cause, source, origine », une idée également reflétée par l'adjectif *maternus*, dont le suffixe *-no* marque l'origine⁸⁷. Ensuite, *genetrix*, « celle qui engendre ou a engendré » (forme nominale de *gignere*), appartient surtout au domaine de la poésie, tout comme *parens* relève de la langue littéraire. *Genetrix* et *parens* fournissent un « substitut noble » de *mater*⁸⁸. Néanmoins ils ne sont pas de stricts synonymes : *mater* implique l'idée d'une distinction sociale et *genetrix* de conception et de parturition.

Dans notre corpus, les épithètes *Mater* et *Parens* peuvent apparaître sans complément du nom, laissant le doute planer sur les éléments dont la déesse est la mère. Ainsi n'est-elle pas toujours la Mère des dieux. Cette ambiguïté sert Lucrèce dans son exposé physique. Il énonce le principe selon lequel les objets visibles sont composés de plusieurs sortes d'atomes⁸⁹. Leur combinaison permet la diversité des productions terrestres. La terre (*tellus*) contient en elle l'eau des sources, le feu des volcans et les composants des êtres vivants, humains comme végétaux. En vertu d'une métaphore biologique dont le motif de comparaison est la fécondité, Lucrèce associe la Magna Mater à la Terre :

*Quare magna deum mater, materque ferarum,
Et nostri genetrix haec dicta est corporis*⁹⁰ una.
LUCR., II, 598-599.

C'est pourquoi celle-ci est appelée à la fois grande mère des dieux, mère des bêtes sauvages et génitrice de notre espèce.

La mère est celle des dieux, mais également celle de tous les êtres vivants. La terre donne naissance à l'ensemble des êtres et les nourrit par ce qu'elle produit, à l'instar d'une mère. Or, quelle plus grande figure maternelle que la *Magna Mater* pour illustrer les propos physiques et biologiques de Lucrèce ? Les propriétés de la terre la rapprochent de la figure de maternité universelle, elle-même représentée traditionnellement par la Magna Mater⁹¹. Au départ d'une métaphore, Lucrèce allégorise la Terre et intègre l'image de la terre/mère à son exposé épicurien⁹². En cela, les séquences onomastiques énumérées par Lucrèce aux vers 598-599 sont essentielles. Selon Gigandet, « la représentation religieuse ... commence par une *métaphore*,

⁸⁷ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 693.

⁸⁸ *Genetrix* : ERNOUT & MEILLET (1967), p. 480-481. *Parens* : ERNOUT & MEILLET (1967), p. 854.

⁸⁹ LUCR., II, 589-597.

⁹⁰ *Nostris genetrix corporis* : Lucrèce utilise une formulation étrange pour désigner l'espèce humaine. Selon, BAILEY (1950), p. 898, il s'agit d'une emphase afin de distinguer les bêtes sauvages de l'espèce humaine.

⁹¹ GIGANDET (2004), p. 238.

⁹² LUCIANI (2017), p. 50.

qui elle-même se fixe dans un acte de *nomination*. ». Lucrèce alerte le lecteur quant au rôle du langage dans la constitution des représentations mythologiques. Dans notre extrait, les différents noms donnés à la déesse dessinent son image, constituent un point de départ à la représentation symbolique que s'en font les lecteurs⁹³. La première séquence reprend le nom officiel de la déesse, *Magna deum mater* : peut-être Lucrèce l'utilise-t-il parce qu'elle renvoie directement à un imaginaire connu de tous ? Il préciserait ensuite la figure divine et l'étendue de sa fécondité par les séquences *mater ferarum* et *genetrix nostri corporis*.

Lucrèce dénonce, à la fin de cet exposé sur Cybèle, l'irrationnel et le danger de l'allégorie et de l'allégorèse⁹⁴, typiquement stoïcienne⁹⁵, au profit de la *vera ratio* d'Epicure :

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

LUCR., II, 655-660.

Si quelqu'un ici décide de nommer la mer Neptune, et les récoltes Cérès, s'il préfère abuser du nom de Bacchus que de présenter les liqueurs par leur propre nom, alors, que nous lui concédions de dire et redire que la terre est la Mère des Dieux, pourvu néanmoins que lui-même s'épargne, grâce à la vérité, de contaminer son esprit d'une infâme superstition.

Les dieux sont insensibles au sort des Hommes, tout comme la Magna Mater : il est insensé de croire que la Mère des dieux *est* la terre, qui n'est qu'un réservoir d'atomes à la combinaison aléatoire. Ainsi la *deum mater* du vers 659 fait écho, dans une tout autre perspective, à la *magna deum mater* du vers 598. Lucrèce dénonce ce système de dénomination, car les procédés poétiques tels que les allégories induisent le lecteur à la superstition, c'est-à-dire à la crainte des dieux⁹⁶. Si les poètes s'emparent de ce genre de procédés poétiques, qu'ils préviennent leur lecteur afin d'éviter l'amalgame entre la vérité objective (*uera re*) et son expression mythologique et poétique⁹⁷. L'*excursus* de Lucrèce sur Cybèle au sein de cet exposé de physique apparaît alors comme une déconstruction des mécanismes de croyances⁹⁸.

⁹³ GIGANDET (1998), p. 338-339.

⁹⁴ LUCIANI (2017), p. 60 : l'allégorèse « consiste à concilier mythologie et philosophie en cherchant dans les mythes traditionnels la préfiguration et l'expression symbolique des vérités mises au jour par l'enseignement des philosophes ». Lucrèce refuse l'emploi de l'allégorèse, qu'il a illustré tout au long de son poème par une explication étimologique et exégétique des différents attributs de la déesse et des diverses composantes de son culte.

⁹⁵ GIGANDET (1998), p. 355-356.

⁹⁶ Lucrèce a déjà mis en garde son lecteur contre de tels procédés à plusieurs autres endroits de son œuvre : LUCR., III, 981 ; V, 14, 395, 405, 412, 663 ; VI, 754.

⁹⁷ SCHRIJVERS (1970), p. 56-58.

⁹⁸ GIGANDET (1998), p. 355.

Catulle n'utilise qu'une seule fois le terme *mater* en apostrophe de la déesse, au début du poème, sans préciser de quoi ni de qui elle est mère. Pour Virgile il s'agit sans conteste de la mère des dieux. Sans référence précise sur sa progéniture, *mater* n'apparaît qu'une seule fois chez Virgile (IX, 108). Le passage de Virgile est celui qui contient le plus d'épithètes en lien avec la maternité : *mater* (6 occurrences), *genetrix* (4 occurrences), *parens* (3 occurrences). À celles-ci sont souvent liés des qualificatifs exprimant la bienveillance de la Mère : *alma* (2 occurrences), *cara* (1 occurrence), *miserata* (1 occurrence).

L'extrait suivant, tiré du livre VI, explicite la parenté de la Mère avec les autres divinités.

*En huius, nate, auspiciis illa incluta Roma
Imperium terris, animos aequabit Olympo,
Septemque una sibi muro circumdabit arces,
Felix prole uirum : qualis Berecynthia mater
Invehitur curru Phrygias turrata per urbes
Laeta deum partu, centum complexa nepotes,
Omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.*

VIRG., *En.*, VI, 784-787.

Voilà, mon fils, que sous les auspices de celui-ci [Romulus], la célèbre Rome égalera son empire à la terre, ses âmes à l'Olympe, et entourera pour elle seule ses sept collines d'un mur, heureuse de la lignée de ses hommes : de même la Mère du Bérécynthe, tourelée, est transportée sur son char à travers les villes de Phrygie, réjouie d'avoir enfanté les dieux, embrassant cent petits-enfants, tous habitants du ciel, tous dirigeant les lieux les plus hauts.

Dans le livre VI, Énée consulte la Sibylle et retrouve son père aux Enfers. Le passage traduit est une partie du dialogue d'Anchise. Il prédit le brillant avenir de la ville construite par son descendant : Rome. Elle étendra son empire au monde connu et sa suprématie sera légitime au vu de la supériorité du peuple romain. L'*Urbs*, fière de la lignée de ses citoyens, les protège d'un rempart élevé tout autour de la ville. De même, la Magna Mater est heureuse d'avoir enfanté les dieux dont le pouvoir est comparé à celui des Romains. C'est une mère aimante, bienveillante et protectrice. Décrite avec deux de ses attributs emblématiques, le char et la couronne crénelée, symbole de protection selon Lucrèce et Ovide⁹⁹, elle veille sur les villes de sa terre d'origine.

Les vers 77 à 122 du livre IX illustrent la filiation entre la Magna Mater et Jupiter et ce que cette dernière implique, à savoir la prévenance et la serviabilité de Jupiter envers sa mère. Dans cet extrait, la déesse prie Jupiter de rendre la flotte d'Énée insensible au feu des torches de Turnus. Le roi des dieux accède à sa requête, aussi difficile soit-elle. En effet, un bateau est normalement destiné à la destruction. Mais les pins dans lesquels ont été taillés ces navires

⁹⁹ LUCR., II, 606-607 ; OV., *F.*, IV, 219-221.

avaient une âme, comme toute matière : Jupiter change la forme de ces pins en nymphes, passant d'objets mortels à immortels¹⁰⁰. Virgile insiste sur la filiation entre Jupiter et la Mère à plusieurs reprises. D'abord la déesse prie son fils (*nate*) de réaliser la demande de sa mère (*tua cara parens*) et d'apaiser son inquiétude (*hoc precibus sine posse parentem*). Son fils lui répond (*O genetrix*) et lui jure de changer les navires en déesses des océans. Après leur transformation, la Mère prend la parole et ordonne aux nymphes de quitter les rivages (*genetrix iubet*). La déesse est considérée comme la Mère des nymphes probablement parce qu'elles proviennent des pins des bois sacrés de la déesse, et bien qu'elles soient devenues des êtres immortels grâce au pouvoir de Jupiter, leur transformation est due à la volonté de la mère du roi des dieux. En résumé, Virgile, par son insistance sur le rôle de mère de la déesse, l'inscrit pleinement dans le panthéon romain et lui confère une place importante aux côtés de Jupiter. Virgile donne un rôle à la déesse lorsqu'il écrit au sujet des origines de Rome et qu'il prophétise son avenir grandiose. Ce n'est cependant pas systématique. Trois passages comportent un discours sur le brillant avenir de Rome (I, 257- 296 ; VI, 756- 886 ; VIII, 630-728)¹⁰¹. Cybèle n'apparaît pas que dans le deuxième extrait.

2.1.3. Une déesse anonyme

Ovide a conscience de l'ambiguïté que pose le terme *Mater*. Lorsque les Romains consultent les livres sibyllins, ils ne comprennent pas la réponse obtenue.

« *Mater abest ; Matrem iubeo, Romane, requiras.
Cum veniet, casta est accipienda manu. »
Obscurae sortis patres ambagibus errant,
Quaeue parens absit, quouae petenda loco ;
Consulitur Paeon : « Diuum » que « arcessite Matrem »,
Inquit, « in Idaeo est inuenienda iugo. »
OV., F., IV, 259-264.*

« La Mère manque ; j'ordonne que tu ailles chercher la Mère, Romain. Lorsqu'elle viendra, elle devra être reçue par une main chaste. » Les sénateurs s'égarèrent dans les détours de l'oracle obscur. De quelle mère souffrent-ils l'absence ? En quel lieu doit-elle être recherchée ? On consulte Péan : « Allez quérir la Mère des dieux », dit-il, « vous la trouverez au sommet de l'Ida ».

Le poète démontre le caractère générique et impersonnel du mot *Mater*¹⁰². Les oracles délivrés par les livres sibyllins ordonnent de chercher la « Mère », sans aucune épithète pour spécifier de quelle mère il s'agit. Ils sont ensuite précisés par la consultation de Péan, l'Apollon

¹⁰⁰ PERRET (1987), p. 8.

¹⁰¹ Nous avons repris la division de DE CALLATAÏ (1998), p. 186.

¹⁰² BELAYCHE (2016), p. 51.

de Delphes¹⁰³ : c'est la Mère des dieux idéenne que l'*Urbs* doit intégrer à son panthéon. Ovide reprend donc tous les éléments du nom officiel de la déesse, à l'exception de l'adjectif *magna*.

Dans un premier temps, Ovide insiste sur son caractère de Mère. Il s'agit de son trait identitaire le plus important, néanmoins insuffisant pour la distinguer nettement des autres divinités. C'est pourquoi, dans les vers suivants, il étoffe la séquence de l'épithète *dium* et précise de quelle mère anatolienne il s'agit, à savoir celle de l'Ida (*in Idaeo iugo*). La déesse est nommée à plusieurs reprises *parens*, *mater* ou *genetrix*. Ovide la situe, comme Virgile, par rapport à sa progéniture : elle est mère des dieux, présentés sous plusieurs noms (*caelestum, dium, deorum*) et grand-mère des muses (*doctas neptes*)¹⁰⁴. Sa fécondité justifie la place des *Megalensia* dans le calendrier : elle a engendré les dieux et, par respect pour leur mère, ces derniers lui laissent la première place¹⁰⁵.

La confusion des Romains face à l'exhortation des oracles est possible parce que la déesse est anonyme. Elle n'a pas de nom propre au contraire des autres dieux du panthéon romain : *Mater deum* est une séquence générique qui peut s'appliquer à d'autres divinités. Son anonymat la rend indistincte et indéfinissable. Il lui confère un caractère universel propice aux amalgames avec de grandes déesses telles que Gaïa, Rhéa ou Cérès¹⁰⁶. Déjà en Grèce, la Μήτηρ θεῶν était identifiée à Rhéa et Déméter¹⁰⁷, comme le montrent *Les Bacchantes* d'Euripide : « Levez vos tambourins natifs de la Phrygie, / inventés par Rhéa, la Grande Mère, et moi. »¹⁰⁸

L'association de la Magna Mater avec Rhéa apparaît à trois reprises dans l'extrait d'Ovide. La Magna Mater est grand-mère des Muses¹⁰⁹, mère de Jupiter¹¹⁰ et mère de Neptune¹¹¹. Les deux déesses possèdent donc la même fonction fondamentale de mère des dieux. Cela justifie l'insertion de la légende de Cronos et Rhéa au sein de l'explication des Corybantes, acteurs du

¹⁰³ FRAZER (1929), p. 232 ; FANTHAM (1998), p. 147.

¹⁰⁴ VAN HAEPEREN (2019), p. 58.

¹⁰⁵ OV., *F.*, IV, 357-360 : *Institeram quare primi Megalensia ludi / Urbe forent nostra, cum dea (sensit enim) : / « Illa deos », inquit, « peperit ; cessere parenti / Principiumque dati Mater honoris habet. »* : « J'étais sur le point de demander pourquoi les *Megalensia* étaient les premiers jeux dans notre cité, lorsque la déesse (elle le sentit en effet), dit : « Celle-là a enfanté les dieux ; ils se sont retirés face à leur mère, et la Mère tient la première place de cet honneur dont on lui a fait cadeau. »

¹⁰⁶ DECHARME (1969), *DAGR* p. 1678 ; BORGEAUD (1996), p. 27, p. 53.

¹⁰⁷ TURCAN (1989), p. 37.

¹⁰⁸ EUR., *Bacch.*, 58-59, traduction de L. GREGOIRE (1961), p. 244.

¹⁰⁹ OV., *F.*, IV, 191 : *Da, dea, quas sciter, doctas, Cybeleia, neptes*. « Donne-moi, déesse du Cybèle, tes savantes petites-filles, auprès desquelles je m'informerai. »

¹¹⁰ OV., *F.*, IV, 197-214 : légende de Cronos et Rhéa afin d'expliquer la présence et le rôle des Corybantes dans la procession de la Magna Mater.

¹¹¹ OV., *F.*, IV, 277 : *Illam sui per aquas fertur tutissima nati*. « Celle-là est portée en toute sécurité à travers les eaux de son fils. »

culte métrouaque¹¹². En effet, Ovide confond Curètes et Corybantes, et de ce fait les déesses au service desquelles ils se trouvent¹¹³. Rhéa est établie en Crète, avec ses Curètes ; Cybèle en Asie Mineure, avec les Corybantes. Sur ces deux contrées se dresse un Mont Ida : Ovide réfère visiblement à celui de Crète et non d'Asie Mineure¹¹⁴. Le poète insiste parallèlement sur la grande fécondité de Rhéa, qui n'a pourtant pas pu être mère avant de piéger Cronos¹¹⁵. En somme, le fil conducteur est la similarité de leur rôle de mère des dieux, soutenu par le rapprochement des acteurs de leurs cultes (Curètes et Corybantes) et de leur lieu de référence (le Mont Ida en Crète et en Troade).

Ovide rapproche aussi la Magna Mater de Vesta. Le poète décrit la procession de femmes et de jeunes filles venues accueillir la déesse lors de son arrivée à Rome. Parmi elles, les vestales¹¹⁶. Vesta est l'une des divinités les plus importantes du panthéon. Comme la Magna Mater, elle a un rôle politique et national : le feu brûlant dans son temple représente l'âme de Rome tout entière. Elle est à la fois la personnification de la terre et du feu, dans le sens où la terre constitue le fondement de la maison, abri du foyer. En tant que gardienne et protectrice de ce feu, les Romains lui ont attribué le trait moral de la maternité¹¹⁷. L'épithète *mater* s'applique parfois à Vesta¹¹⁸, même si elle n'a jamais enfanté, contrairement à la Magna Mater. Le point commun des deux déesses est la protection qu'elles exercent envers la *castitas* des femmes. La chasteté de Vesta lui confère une image de pureté, exigée aux jeunes filles qui s'occupent de son culte. Ovide présente une image similaire de la Mère : c'est une déesse chaste garante des femmes vertueuses. Il illustre cela par la légende de Claudia Quinta dans un passage de près de quarante vers (v. 305- 345). La *castitas* de la jeune femme était remise en cause par de fausses rumeurs¹¹⁹. Elle a imploré la Magna Mater de prouver sa vertu en retirant le bateau de la déesse

¹¹² Les Curètes sont des êtres mythologiques liés à la terre. Ils frappaient leur bouclier pour couvrir les pleurs de Zeus et le protéger de son père Cronos. Certains auteurs antiques les localisent dans une grotte du mont Dicté, d'autres du mont Ida. Ils étaient reliés aux Corybantes de la Magna Mater en raison de leur rôle de musiciens. GORDON (2003), *BNP*, col. 1010-1011.

¹¹³ OV., *F.*, IV, 209- 210 : *Pars clypeos sudibus, galeas pars tundit inanes : / Hoc curetes habent ; hoc Corybantes opus.* « Les uns frappent des boucliers avec des pieux, les autres des casques vides : / c'est là l'œuvre des Curètes, là l'œuvre des Corybantes.

¹¹⁴ OV., *F.*, IV, 207 : *Ardua jam dudum resonat tinnitibus Ide.* « Déjà le haut mont Ida résonne des tintements (de l'airain). ». Selon SCHILLING (1993), Ovide ferait peu de cas des précisions géographiques (p. 112-113).

¹¹⁵ OV., *F.*, IV, 201- 202 : *Saepe Rhea quæta est toties fecunda, nec umquam / Mater, et indoluit fertilitate sua.* « Souvent Rhea s'est plainte d'être tant de fois enceinte mais jamais mère, et elle souffrit de sa propre fertilité. ».

¹¹⁶ OV., *F.*, IV, 295- 296 : *Procedunt pariter matres nataeque nurusque / Quaeque colunt sanctos virginitate focos.* « S'avancent ensemble mères et filles et jeunes filles, et celles qui veillent par leur virginité sur les foyers sacrés. »

¹¹⁷ HILD (1969), *DAGR*, p. 746-748.

¹¹⁸ SCHEID (2019), p. 153.

¹¹⁹ OV., *F.*, IV, 307-308 : *Casta quidem ; sed non et credita : rumor iniquus / laeserat, et falsi criminis acta rea est.* « Elle était chaste, en vérité, mais elle n'était pas crue : une injuste rumeur l'avait outragée, et elle était devenue l'accusée d'un faux crime. »

des bancs de sable dans lesquels il s'était enlisé. La nef se mit alors en branle, et on crut à la chasteté de Claudia.

« *Supplicis, alma, tuae, genetrix fecunda deorum,
Accipe sub certa condiciones preces.
Casta negor : si tu damnas, meruisse fatebor ;
Morte luam poenas iudice uicta dea.
Sed si crimen abest, tu nostrae pignora uitae
Re dabis et castas casta sequere manus. »*
OV., F., IV, 319-324.

Ô déesse bienveillante, féconde mère des dieux, reçois les prières de celle qui implore ta pitié sous ces conditions particulières. On nie ma chasteté : si tu me condamnes, je reconnaitrai l'avoir mérité ; je purgerai ma peine par la mort, vaincue par le jugement d'une déesse. Mais s'il n'y a pas eu de faute, tu te porteras garante pour notre vie ; et chaste, tu suivras de chastes mains.

*Claudia praecedit, laeto celeberrima uoltu,
Credita uix tandem teste pudica¹²⁰ dea.*
OV., F., IV, 344-345.

Claudia marche devant, congratulée, le visage portant la marque de son bonheur, dont on crut à la chasteté, avec peine, mais enfin, grâce au témoignage de la déesse / enfin crue grâce au témoignage de la chaste déesse.

Ces vers explicitent la protection de la déesse vis-à-vis de la *castitas*. En témoignent l'usage abondant de l'adjectif *castus* (trois occurrences pour six vers), accordé aussi bien avec Claudia (v. 321, v. 324) qu'avec la déesse (v. 324), et l'emploi de l'adjectif *pudicus* (v. 345). Ces mots renvoient aux concepts de *pudicitia* et de *castitas*, des concepts clés de l'éthique romaine. Ils représentent la bonne conduite physique et morale des femmes. Le terme *castitas* est souvent employé dans un contexte spécifiquement religieux pour marquer l'absence de « pollution sexuelle »¹²¹. Il s'applique aux vestales à qui était refusée toute vie charnelle. Le mot *pudicitia* renvoie à la discrétion des femmes mariées en public et à l'absence de rapports intimes avec d'autres hommes que son mari. Or, selon Scheid, les Romains ont établi une équivalence entre la *pudicitia* des matrones et la *castitas* des vestales¹²².

Le témoignage de Cicéron précise que la déesse devait être reçue à Rome par le meilleur citoyen du peuple romain, P. Scipion, et « la plus chaste des matrones », Q. Claudia¹²³. C'est pourquoi Ovide met en scène le miracle qui prouve publiquement la chasteté de Claudia.

¹²⁰ Ovide utilise le terme *pudica* une seule fois, mais le nom auquel *pudica* se rapporte pourrait autant être *Claudia* que *dea* en raison de sa place dans le vers. Peut-être Ovide est-il volontairement ambigu, souhaitant exprimer à la fois la vertu de Claudia et celle de la déesse.

¹²¹ LANGLANDS (2006), p. 29-30.

¹²² SCHEID (1994), p. 13-14 ; DUBOSSON-SBRIGLIONE (2016), p. 37-48, dédie un chapitre à Quinta Claudia.

¹²³ CIC., *Har.*, 27 : ... *quae uir is accepit qui est optimus populi Romani iudicatus, P. Scipio, femina autem quae matronarum castissima putabatur, Q. Claudia* « [Le culte de Cybèle] qu'accueillirent cet homme qui fut jugé le meilleur citoyen du peuple romain, P. Scipion, ainsi que cette femme que l'on jugeait être la plus chaste des matrones, P. Claudia, ... ».

Claudia invoque la Magna mater suivant cette appellation : *alma genetrix fecunda deorum*. Ovide utilise des termes en lien avec la fécondité, *genetrix* et *fecundus*, et la protection maternelle, *almus*¹²⁴. La déesse est une mère qui protège l'honneur et la réputation des femmes, pourvu qu'elles soient aussi vertueuses qu'elle.

La fonction de la Magna Mater en tant que garante de la *castitas* semble corrélée à la légende de Claudia Quinta, apparue au milieu du I^{er} siècle avant J.-C.¹²⁵ en littérature (Cicéron, Tite-Live, Properce...¹²⁶) mais aussi au théâtre lors des *Megalensia*, selon le témoignage d'Ovide¹²⁷. De plus, selon Valère Maxime et Tacite, une statue à l'effigie de Claudia a été dressée à l'entrée du temple de la Mère des dieux avant 111 av. J.-C.¹²⁸. L'édification de la statue d'une aristocrate face au temple de la déesse devait renforcer la démonstration de l'appartenance du culte aux patriciens.

Ovide associe donc la déesse à Rhéa et à Vesta. Nous ajoutons que le placement des Jeux de la Magna Mater entre ceux de Vénus (1^{er} avril) et de Cérès (12 avril), autant dans le calendrier romain que dans l'œuvre des *Fastes*, n'est pas anodin : il permet de situer la nouvelle déesse au sein des représentations panthéoniques de Rome et permet de voir les affinités fonctionnelles entre Magna Mater et les deux déesses auxquelles elle est aussi associée par la proximité de leurs fêtes. Ovide n'est pas le seul poète à associer la Magna Mater à d'autres déesses. Lucrèce propose la même légende sur la présence des Curètes et des Corybantes dans le cortège de la déesse. Ces hommes représentent les enfants qui entrechoquaient leurs armes sur l'île de Crète pour couvrir les pleurs de Jupiter, afin qu'il ne soit pas dévoré par Saturne¹²⁹. Lucrèce relie donc la Magna Mater à Rhéa par un motif que reprit Ovide une génération plus tard. Toutefois, il fournit une exégèse supplémentaire pour justifier la présence des Corybantes : le sentiment patriotique¹³⁰. La défense armée de la cité est un devoir des enfants envers leurs parents et leurs ancêtres. Elle renvoie d'une autre façon aux fonctions de maternité et de protection de la Mère.

¹²⁴ L'adjectif *almus* provient du verbe *alere*, *alo*, « nourrir ». *Almus* se traduit par « nourricier », d'où la traduction « bienfaisant » ou « bienveillant ». Le mot est souvent épithète de *parens*, *genetrix* et *nutrix*, ainsi que de déesses telles que Vénus, Cérès ou Maïa (ERNOUT & MEILLET [1967], p. 23). Il n'est donc pas étonnant de voir cet adjectif associé à la Magna Mater. Ovide l'utilise comme Virgile avant lui (*En.*, X, 220 ; X, 252). *Almus* exprime spécifiquement la bienveillance et la protection maternelle.

¹²⁵ GÉRARD (1980), p. 153.

¹²⁶ CIC., *Har.*, 27, 5 ; LIV., XIX, 14 ; PROP., IV, 11, 51 – 52.

¹²⁷ OV., *F.*, IV, 326 : *Mira sed et scaena testificata loquar*. « Je raconte une histoire étonnante, mais attestée aussi par la scène. »

¹²⁸ VAL.-MAX., I, 8, 11. ; TAC., *Ann.*, IV, 64.

¹²⁹ LUCR., II, 633 – 639.

¹³⁰ LUCR., II, 640 – 643.

La Magna Mater, probablement en raison de ses épithètes et de ses champs d'action, a souvent été rapprochée d'autres divinités du panthéon romain : Cérès, Ops et Pales¹³¹. Cérès a été associée à Rhéa et à Cybèle parce qu'elle représentait la divinité primordiale de la terre et la mère universelle¹³². Elle porte l'épithète *mater*¹³³, mais comme pour Vesta il ne s'agit que d'une épithète, et non d'un nom officiel¹³⁴.

Plusieurs commentateurs suggèrent que Lucrèce a confondu le mythe de la Magna Mater et de Déméter/Cérès dans le passage II, 611 - 613 du *De rerum natura*¹³⁵. La Mère a donné les céréales à la terre de Phrygie, qui se sont ensuite répandues au monde. Selon Lacroix, les vers de Lucrèce sont plausibles. Les Phrygiens étaient au départ un peuple de laboureurs et d'agriculteurs. Ils étaient établis dans des plaines permettant le travail des champs, et non sur des hauteurs propices aux activités guerrières¹³⁶. Or, Cérès est l'incarnation de la terre en tant que productrice des aliments nécessaires à l'homme. Lucrèce associe au début de l'extrait la Magna Mater à la terre. Elle contient en elle les éléments nécessaires à la croissance des végétaux (moissons, arbres fruitiers, pâturages fertiles) permettant de nourrir les hommes et les bêtes sauvages¹³⁷. Lucrèce associe les deux divinités et confère dès lors à la Magna Mater le caractère bienfaiteur de Cérès¹³⁸. Il opère toutefois une nette distinction entre les champs d'action des deux déesses à la fin de son *excursus* sur la Mère. Lors de sa mise en garde contre les dangers des mythes et des exégèses qui entraînent la crainte du divin, il associe spécifiquement Cérès aux récoltes (*fruges*) et la Magna Mater à la terre (*orbis terrarum*). Des quatre auteurs, il est le seul à rattacher Cérès à la Magna Mater car lier la terre à ses productions est nécessaire à la démonstration de son exposé physique.

¹³¹ Varron est probablement le meilleur exemple de ce rapprochement : selon ses idées théologiques empreintes de stoïcisme, les dieux sont les éléments du monde, dont les deux primordiaux sont le ciel et la terre, *Tellus*. GRAILLOT (1912) : « A Tellus se rattachent les divinités féminines, qui en constituent les manifestations particulières. La terre, en effet, ne peut être conçue sous un aspect unique. La Grande Mère est l'un des aspects de la Terre. Par conséquent, elle est dans son essence la même divinité que Cérès, Ops, Junon, Vesta et Proserpine. C'est ainsi que s'opéra théologiquement la romanisation de la déesse phrygienne. », p. 105.

¹³² DECHARME (1969), *DAGR* p. 1677.

¹³³ SCHEID (2019), p. 152-153.

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ BAILEY (1950), LACROIX (1982), p. 35.

¹³⁶ LACROIX (1982), p. 38-40.

¹³⁷ LUCR., II, 594-597 : *Tum porro nitidas fruges arbustaque laeta / gentibus humanis habet unde extollere possit, / unde etiam fluuios, frondes, et pabula laeta / montiuago generi possit praebere ferarum.* « En outre, elle contient (les éléments) d'où elle peut faire pousser de riches récoltes et des arbres fruitiers qui réjouissent le genre humain ; d'où elle peut fournir aussi de gras pâturages à l'espèce des bêtes sauvages qui parcourent les montagnes. »

¹³⁸ BOYANCE (1972), p. 62-63 : « [Les influences grecques] ont, en particulier, aidé à dégager en Cérès la protectrice d'un groupe social, la plèbe (...). Elles ont confirmé, d'autre part, par les légendes relatives à Déméter l'image de la Mère bienfaitrice, vers laquelle les hommes tournaient leur reconnaissance pour le don du blé. »

Ops et Pales présentent aussi des similitudes avec la Magna Mater dans leur fonction de déesses présidant à la fondation de la ville. Ops, parfois accompagnée de l'épithète *mater*, incarne l'abondance jusqu'à la mort d'Auguste¹³⁹. Pales est une divinité romaine très ancienne. Elle a été conçue comme fondatrice de la ville et s'est maintenue comme telle même après sa transformation en déesse pastorale, gardienne des troupeaux, dont témoignent les textes littéraires¹⁴⁰. Selon LAMBRECHTS, la religion romaine, alliée à la politique, nécessite une divinité présidant à la naissance de la ville. Ops et Pales font partie de ces anciennes divinités poliades. Or la fin du III^e siècle av. J.-C. voit naître le besoin d'une *renovatio* du panthéon en accord avec les nouvelles ambitions de Rome, raison pour laquelle les Romains ont intégré la Magna Mater, alors qu'ils possédaient déjà des divinités remplissant le rôle de divinité fondatrice de la ville¹⁴¹.

Prenons garde cependant à ne pas tomber dans le superficiel : il n'y a pas « assimilation » à proprement parler entre les différentes déesses évoquées plus haut, mais bien une collaboration et une juxtaposition de fonctions. Ces déesses ont une identité distincte¹⁴², même si certains noms et épithètes sont proches, voire identiques. Leurs fonctions et modes d'action restent différents, de sorte que chaque déesse tient un rôle précis dans le réseau polythéiste de Rome¹⁴³. Si Ovide fait référence à d'autres déesses dans l'extrait relatif à la Magna Mater, c'est pour mieux relever certaines caractéristiques fondamentales de cette dernière : l'ancestralité et la maternité via Rhéa ; la protection de l'État et de ses valeurs morales via Vesta. Si Lucrèce associe la Mère à la légende de Cérès, c'est pour mieux illustrer l'abondance de la terre, et par conséquent appuyer le rôle de *genetrix* de la *Magna Mater*.

Peut-être les auteurs opèrent-ils de tels rapprochements pour aider le lecteur à rattacher une déesse relativement nouvelle à des origines mythiques lointaines, à un passé immémorial comme l'illustre, entre autres, la légende de Cronos et Rhéa. En effet, à l'exception du mythe reliant la déesse à Énée, peu de légendes circulaient sur les origines de la déesse. L'associer à Rhéa, Vesta et Déméter permet, outre l'illustration de certaines de ses fonctions, de l'adjoindre à une tradition canonique.

¹³⁹ Elle était associée à Rhéa, comme la Magna Mater, par son rapprochement avec Saturne. En effet, le culte d'Ops avait lieu dans le temple de Saturne, et ses fêtes, les *Opalia*, avaient lieu le 19 décembre, soit à l'époque des *Saturnalia* (17 décembre). MAHARAM (2007), *BNP*, col. 172 ; HILD (1969), *DAGR*, p. 211-212.

¹⁴⁰ LAMBRECHTS (1952), p. 58.

¹⁴¹ LAMBRECHTS (1952), p. 58-59.

¹⁴² SCHEID (2019), p. 154-155.

¹⁴³ SCHEID (2020), p. 5.

2.2. Cybèle

2.2.1. Réalités géographiques et poésie

L'ambiguïté entre le caractère étranger et national de la déesse se révèle dans les témoignages littéraires relatifs au lieu dans lequel la délégation romaine est allée chercher la déesse. Selon les écrits des Anciens (latins et grecs), les Romains se sont rendus à Pessinonte¹⁴⁴. Il s'agit de l'un des plus importants lieux de culte de la déesse. Situé sur les hauts plateaux d'Anatolie, il était constitué d'un sanctuaire entouré d'un vaste territoire, sous la direction d'un puissant clergé¹⁴⁵. Pessinonte aurait été choisie en raison de l'étymologie présumée de son nom. *Pessinous* dériverait de *πεσεῖν*, l'infinitif aoriste de *πίπτω*, car une pierre noire serait tombée du ciel dans le sanctuaire. Le prétendu aérolithe est devenu le symbole de la déesse, un bétyle que les Romains ont emporté dans leur cité¹⁴⁶. Or d'inquiétantes chutes de pierres tourmentaient les Romains. Ils ont consulté les livres sibyllins et Pessinonte a été choisie¹⁴⁷. Pourtant, aucun de nos auteurs ne réfère à ce sanctuaire : elle n'est ni une épithète toponymique ni un lieu évoqué par les poètes.

Ovide et Varron sont les seuls auteurs à tenir un discours différent sur le lieu d'exportation de la déesse vers Rome¹⁴⁸. Lucrèce, Catulle et Virgile n'abordent pas ce sujet. Ovide situe la déesse sur le mont Ida¹⁴⁹. Il privilégie le lien mythique entre la déesse et Énée, lui qui a fui Troie grâce aux pins sacrés du mont Ida : en liant la Mater Magna au destin d'Énée et de ses descendants, Ovide l'érige en ancêtre et protectrice de Rome. Toutefois le témoignage d'Ovide et les discours des historiens antiques ne sont pas contradictoires¹⁵⁰, car le poète implique le souverain Attale I^{er} de Pergame dans son récit¹⁵¹. Or les Romains ont bel et bien été en relation

¹⁴⁴ LIV., XXIX, 10 ; CIC., *Har.*, XIII, 28 ; DC, XXXIV 33 ; APP., *Hann.* VII, 9, 56 ; STR. XII, 5, 3 ; DS, XVII, 61 ; AMM., XXII, 9, 5-7 ; ARN., VII, 49 ; etc.

¹⁴⁵ BORGEAUD (1996), p. 116-117 ; p. 126 ; STROBEL (2007), col. 861-863.

¹⁴⁶ Il est invraisemblable que les Romains aient pu arracher l'idole au grand sanctuaire de Pessinonte : tout porte à croire qu'il existait en réalité plusieurs pierres. Elles ne viendraient pas non plus de l'espace, mais leur beauté et leur rareté pouvaient faire croire à une provenance divine. GRAILLOT, 1912, p. 328-330.

¹⁴⁷ LIV., XXIX, 10, 4 : *Carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset eum pelli Italia uincique posse si mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta foret.* « Après avoir consulté les livres sibyllins en raison, cette année-là, de trop fréquentes attaques de pierre provenant du ciel, telle fut la réponse de l'oracle : un jour, un ennemi étranger apportera la guerre à la terre d'Italie. Celui-ci pourra être chassé d'Italie et vaincu si la Mère de l'Ida est transportée de Pessinonte à Rome ».

¹⁴⁸ ROLLER (1999), p. 264-265. BORGEAUD (1996) explique le cas de Varron dans son étude (p. 212-213, n. 21), avant lui FRAZER (1929), p. 228-229.

¹⁴⁹ OV., *F.*, IV, 263 : *Consulitur Paeon* : « *Diuum* » que « *arcessite Matrem* », / *Inquit*, « *in Idaeo est inuenienda iugo* : « On consulte Péan : « Allez quérir la Mère des dieux », dit-il, « vous la trouverez au sommet de l'Ida ».

¹⁵⁰ BORGEAUD (1996), p. 113-114.

¹⁵¹ OV., *F.*, IV, 265 – 266.

avec ce souverain. De Pessinonte, la délégation romaine s'est rendue à Pergame et est passée par la Troade pour rejoindre Rome¹⁵². Ovide a la volonté de rattacher la déesse à ses racines troyennes mythiques plutôt que de référer à la réalité historique, raison pour laquelle la confusion Troade - Phrygie peut apparaître dans les vers sur la Magna Mater, à dessein. En effet, le signifié « phrygien » a plusieurs signifiants chez les Grecs et les Romains. Il ne représente pas une réalité géographique stable¹⁵³. Strabon parle d'ailleurs d'une « Petite Phrygie » pour le territoire de la Troade, tandis que la « Grande Phrygie » désigne l'ancien royaume de Midas¹⁵⁴. La confusion entre « phrygien » et « troyen » dans les textes littéraires antiques daterait du V^e siècle av. J.-C., lorsque les tragédiens grecs tels qu'Eschyle, Sophocle et Euripide ont réécrit la matière épique à un moment où s'opérait une nette distinction entre les Grecs et les barbares. De plus la déesse est pourvue d'une double origine dès son arrivée à Rome¹⁵⁵. Ses racines troyennes, mythiques, lui confèrent un caractère national et ancestral, tandis que son origine phrygienne des hauts plateaux de l'Anatolie renvoie à la ville de Pessinonte, où lui était rendu un culte purement phrygien. En cela la déesse est à la fois considérée comme nationale et étrangère.

Toutefois la distinction entre Pessinonte et le Mont Ida ne prend son sens que dans les textes historiques : en poésie, le terme *phryges* désigne toutes les régions de l'ouest et du centre de l'Asie Mineure (avec toutes les connotations négatives que le terme implique)¹⁵⁶. Au sein d'un même texte, la Mère est souvent la déesse de plusieurs montagnes distantes géographiquement : le mont Dindyme, montagne au pied de laquelle se trouve le sanctuaire de Pessinonte¹⁵⁷ ; le mont Ida, à la frontière de la Troade et de la Mysie ; le Bérécynthe, situé au sud-ouest de l'Asie Mineure, entre la Carie et la Lydie¹⁵⁸ ; etc. En somme, les témoignages des historiens, qui lient l'origine du culte de la déesse au sanctuaire de Pessinonte, se montrent distincts des textes poétiques qui n'utilisent jamais le terme *Pessinus*. Ils préfèrent référer à l'Ida, car la montagne comprend un imaginaire mythologique précis permettant la référence à l'identité troyenne de la déesse. Les poètes peuvent ainsi ériger la Magna Mater en une divinité de la nation romaine¹⁵⁹. Les autorités de l'*Urbs* ont agi de la même manière, puisqu'ils ont intégré l'Ida dans

¹⁵² Ce voyage fut possible grâce aux relations amicales qu'entretenaient Pergame, la puissance la plus proche de Pessinonte et de l'Ilion, avec ces dernières. BORGEAUD (1996), p. 90.

¹⁵³ HARDIE (2007), p. 94.

¹⁵⁴ STR., XII, 8, 2.

¹⁵⁵ VAN HAEPEREN (2019), p. 59.

¹⁵⁶ HARDIE (2007), p. 93.

¹⁵⁷ STROBEL (2007), *BNP*, col. 861-863.

¹⁵⁸ DREW-BEAR (2003), *BNP*, col. 599-600. Deux cartes de l'Asie Mineure sont disponibles en annexe, p. 149.

¹⁵⁹ BORGEAUD (1996), p. 100.

le nom officiel de la déesse. Il semble que Pessinonte soit laissée à la réalité historique de l'origine de la déesse. Les poètes n'y font référence qu'à travers le mont Dindyme, au pied duquel elle se trouve.

2.2.2. Cybèle, une étrangère

Cybèle est le nom d'origine asiatique accouplé à la Magna Mater dans les textes littéraires grecs et latins¹⁶⁰. Pourtant il ne s'agit que d'une épithète toponymique spécifiant la localité d'une divinité simplement nommée « Mère ». Celle que nous appelons Cybèle était une déesse associée aux montagnes ; aussi retrouve-t-on, en grec, l'épithète topographique ὄρεία et les séquences onomastiques Μήτηρ Δινδυμήνη, Μήτηρ Σιπυληνή, Μήτηρ Βερεκύνθια, Μήτηρ Ἰδαία ou Μήτηρ Ἄγδιστις¹⁶¹. Les auteurs latins présentent les mêmes épithètes toponymiques : *Berecynthia*, *Cybele* (ou *Cybeli*), *Dindymena* (ou *Dindymeis*), *Idaea* (ou *Idaeae*). Soit il s'agit d'adjectifs qui accompagnent *mater*, soit il s'agit du nom de la montagne employé comme complément de *mater* (« mère de telle montagne »). L'épithète *Cybebe* existe également, comme en témoigne Virgile¹⁶². La forme provient de *Kubaba*, nom anatolien de la déesse poliade de Karkemish remontant au II^e millénaire avant J.-C. La rencontre entre les deux divinités est à l'origine de la formation *Cybebe* et a promu l'épithète toponymique *Cybele* au détriment de toutes les autres : « La proximité phonétique des deux termes (*Kubaba* et *Kubele*), qui aurait favorisé ce croisement, aurait également contribué puissamment à l'expansion de *Kubele* en Asie Mineure et finalement à son triomphe dans le monde gréco-romain. »¹⁶³ Néanmoins, à Rome, les formes *Cybele* et *Cybebe* ne sont pas des épicleses, mais des épithètes appliquées au champ de la poésie latine. Convoquées dans la littérature, elles révèlent certaines caractéristiques de la divinité, dont celles de primitivité et de sauvagerie¹⁶⁴.

¹⁶⁰ BELAYCHE (2016), p. 48.

¹⁶¹ BORGEAUD (1996), p. 25 ; BDEG, URL : <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr> (consulté le 11 août 2024).

¹⁶² L'épithète est rare. De nos quatre auteurs, seul Virgile l'utilise (*En.*, X, 220, *alma Cybebe*). La base *Classical Latin Texts* montre onze autres occurrences du mot *Cybebe* chez les auteurs classiques (Mécène, Properce, Phèdre, Silius Italicus, Lucain, Stace). Nous concluons que son emploi reste restreint et réservé à la poésie. L'utilisation de *Cybele* compte au moins le double d'occurrences. *Library of Latin texts* fournit d'identiques résultats, tout comme *Hyperbase*. Mais selon ces trois bases, Catulle ferait une utilisation abondante du terme *Cybebe*. Il remplace certaines occurrences de *Cybele* des éditions de CORNISH (1913, Loeb), de MERRILL (1923, Teubner) et de LAFAYE (1958, Les Belles Lettres). Le PHI utilise l'édition de J. P. GOOLD (1983) ; la *LLT* et *Hyperbase* celle de BARDON (1973, Teubner). Si nous suivons ces deux éditions plus récentes, Catulle emploierait cinq fois le terme *Cybebe* (cette correction est basée sur le travail de Richard BENTLEY, 1697, tandis que *Cybele* provient du travail de Carl Julius SILLIG, 1823). L'utilisation de cette forme appuierait le caractère primitif que Catulle confère à la déesse. De plus, ce dernier serait le premier auteur latin à employer cette forme, suivi de Virgile cinquante ans plus tard.

¹⁶³ BORGEAUD (1996), p. 25, relate la théorie de BRIXHE (1979).

¹⁶⁴ BORGEAUD (1996), p. 29.

Catulle emploie beaucoup le nom *Cybele*¹⁶⁵. Le terme se présente sept fois dans le poème 63, alors qu'il n'a qu'une occurrence chez Virgile et aucune chez Lucrèce et Ovide. Mais il n'utilise qu'une seule fois le mot *mater*, et qu'une seule fois l'adjectif *magna* (*dea magna*), contrairement à Lucrèce, Virgile et Ovide. Nous avançons la raison suivante pour expliquer ces différences : Catulle est le seul de ces auteurs à ne pas élever la divinité en déesse nationale. Il dénonce la face étrangère de la déesse, sauvage, effrayante, aux pratiques rituelles étranges. Ainsi ce n'est pas de la Magna Mater dont il est question, mais de Cybèle. Les champs lexicaux et les procédés stylistiques qu'emploie Catulle illustrent cette théorie.

L'histoire se déroule sur les rivages de la Troade, au vu des trois références au Mont Ida. Au contraire des autres poètes, Catulle n'utilise jamais l'Ida en tant qu'épithète toponymique, alors qu'elle fait partie du nom officiel de la déesse. Nous pensons à un refus de Catulle de lier la déesse Cybèle à la ville de Rome, mais nous ne pouvons écarter l'hypothèse des contraintes métriques : le nominatif *Idaea* ne s'intègre pas dans le mètre galliambique¹⁶⁶. Même si l'intrigue prend place sur les côtes troyennes et non sur les hauts plateaux anatoliens, le poète renvoie à d'autres montagnes de l'intérieur des terres d'Asie Mineure : le Bérécynthe et le Dindyme. Il utilise aussi beaucoup les termes *Phrygia* / *Phryges* (cinq occurrences). Toutefois la vraisemblance géographique est loin d'être la priorité du poète. De plus, peut-être Catulle ne réfère-t-il pas au Dindyme de Pessinonte, mais au Dindyme à proximité de la ville côtière de Cyzique, en Mysie, frontalière à la Bithynie, région dans laquelle il a voyagé. De plus, rappelons la confusion des mots *Phrygia* et *Phryges*, désignant non seulement les Phrygiens, mais aussi les Troyens¹⁶⁷.

Parce que Catulle place son histoire aux alentours du mont Ida, nous pourrions penser qu'il lie la déesse au destin d'Énée, comme Virgile et Ovide après lui. La Magna Mater a en effet aidé le héros à fuir Troie grâce aux bois des pins sacrés de sa montagne. Catulle illustrerait alors les origines ancestrales de la déesse et son lien avec l'*Urbs*. Mais pas une seule fois il n'est fait mention de Rome ni d'Énée. Même lorsqu'il doit décrire la civilisation en contraste avec les terres sauvages de la Phrygie, il choisit une cité grecque, non romaine. Alors, pourquoi avoir placé l'intrigue aux alentours du mont Ida ? Selon Elder, Catulle s'est inspiré du nom officiel

¹⁶⁵ Le terme *Cybele* a plusieurs orthographes dans les manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte. Les éditions de CORNISH (1913), MERRILL (1923) et LAFAYE (1958) présentent les graphies suivantes : *Cybele*, *Cybelle*, *Cibele*. BARDON (1970) relève en plus l'orthographe *cybales* (manuscrit *Berolensis Datanus*, Diez B. Sant. 37).

¹⁶⁶ NAUTA (2004), p. 600.

¹⁶⁷ Voir p. 30 de ce travail.

de la déesse¹⁶⁸. Selon Nauta et Grimmel, la biographie du poète entre en compte : c'est à Troie que son frère est mort et enterré¹⁶⁹, à l'instar d'Attis qui s'est rendu en Troade et qui n'en est jamais reparti. De plus, Catulle a voyagé en Bithynie et était accoutumé aux décors des rivages de l'Asie Mineure¹⁷⁰.

Catulle décrit en de multiples endroits les terres de Cybèle. Deux lieux d'habitation s'opposent. Le premier est la patrie d'Attis, à laquelle le protagoniste ne fait référence qu'au milieu du poème. Le second parcourt l'ensemble du texte et représente la demeure de Cybèle, les forêts de Phrygie. Un autre lieu encore, la mer, joue le rôle de frontière entre deux pays que tout contraste. La terre de la déesse est décrite par les mots suivants :

Noms	Qualificatifs		Lieux cités
	Adjectifs épithètes et compléments du nom	Références aux bêtes sauvages	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Nemus (6x) ▪ Silua (1x) ▪ Locus (3x) ▪ Domus (2x) ▪ Stabulum (1x) ▪ Latibulum (1x) ▪ Columen (1x) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Opacus (2x) ▪ Altus (2x) ▪ Uiridis (2x) ▪ Gelidus (1x) ▪ Algidus (1x) ▪ Niuus (2x) ▪ Alienus (1x) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Ferus (1x) ▪ Fera (2x) ▪ Cerua (1x) ▪ Siluicultrix (1x) ▪ Aper (1x) ▪ Nemoriuagus (1x) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Phrygia (4x) ▪ Ida (3x) ▪ Dindymus (2x) ▪ Cybele (2x) ▪ Berecyntus (1x)

Par le lexique qu'il mobilise, Catulle décrit un territoire menaçant et inhospitalier. Les terres phrygiennes sont des terres étrangères (v. 14, *aliena loca*), couvertes de forêts épaisses, verdoyantes (v. 30, *uiridem Idam*), si bien qu'elles en deviennent sombres (v. 3, *opaca loca* ; v. 32 : *opaca nemora*). Elles sont habitées par les bêtes sauvages (v. 72, *cerua siluicultrix* ; *aper nemoriuagus*) et sont par conséquent dangereuses (v. 52, *ferarum stabula* ; v. 89, *nemora fera*). Attis évolue dans un paysage de montagnes hautes (v. 12, *ad alta Cybeles* ; v. 71, *sub altis Phrygiae columinibus*) et recouvertes de neige (v. 53, *apud niuem et gelida stabula* ; v. 70, *algida niue amicta loca*).

¹⁶⁸ ELDER (1947), p. 396.

¹⁶⁹ GRIMMAL (1987), p. 264 ; NAUTA (2004), p. 634.

¹⁷⁰ GRAILLOT (1912), p. 103.

La mer constitue une frontière entre la patrie qu'Attis a quittée et les terres phrygiennes qu'il a gagnées sous le coup de la folie. D'abord, la mer est étendue, profonde, dangereuse et difficile à franchir : *alta maria* (v. 1), *rapidum salum* (v. 16), *truculenta pelagi* (v. 16), *mare ferum* (v. 40), *maria uasta* (v. 48). La folie extatique insufflée à Attis par la déesse depuis la Phrygie était donc assez puissante pour braver la mer déchaînée. À la fin du poème, lorsqu'Attis regagne le rivage et adresse une plainte à sa patrie perdue, la mer est calme : *marmora pelagei* (v. 88). Le poète semble accorder la mer aux états émotionnels d'Attis. Elle est d'abord agitée lorsqu'Attis est sous le coup de la folie et se calme lorsque le protagoniste retrouve ses esprits.

Enfin, Catulle oppose le territoire de Cybèle à la patrie d'Attis, que l'on suppose être une cité grecque. Le vers 50 marque le début du discours d'Attis dans lequel il exprime sa culpabilité face à son acte d'autocastration et son regret pour sa patrie, désormais inaccessible.

Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix
CAT., 63, 50.

Ô, patrie, créatrice de mon être, ô, patrie,
ma mère.

Catulle choisit les termes *creatrix* et *genetrix* pour la patrie d'Attis, tandis que Lucrèce, Virgile et Ovide les emploient pour décrire la déesse elle-même¹⁷¹. Lucrèce est le seul à recourir aux deux termes. Il est possible que Catulle, s'il a connaissance du texte de Lucrèce, tourne en dérision la fécondité et la maternité de la déesse, puisqu'Attis s'est rendu stérile par dévotion pour elle. La Magna Mater qui a engendré les dieux, les hommes et les animaux n'apparaît chez Catulle que comme une divinité dominatrice et castratrice. Dès lors, elle est aussi aux antipodes de l'*alma parens Idaea deum* de Virgile¹⁷² et de la *genetrix fecunda deorum* d'Ovide¹⁷³.

La patrie d'Attis est décrite comme une terre « ensoleillée, humaine et de haute civilisation »¹⁷⁴. Elle représente la famille, les amis et les biens d'Attis, mais aussi la civilisation par la présence d'un forum, d'une palestine, d'un stade et d'un gymnase¹⁷⁵. Catulle l'associe à la lumière (v. 67, *orto solo*) et à la gloire sociale (v. 64, *gymnasei flos, decus olei* ; v. 65, *ianuae frequentes, limina tepida* ; v. 66 : *floridis corollis*). Ce contraste entre l'ancienne et la nouvelle maison d'Attis rejoint et appuie l'opposition des deux états d'esprit du jeune homme, qui oscille entre folie et raison.

¹⁷¹ *Creatrix* : LUCR., I, 629. *Genetrix* : LUCR., II, 599 ; VIRG., *En.*, IX, 82, 94, 117 ; OV., *F.*, IV, 319.

¹⁷² VIRG., *En.*, X, 252.

¹⁷³ OV., *F.*, IV, 319.

¹⁷⁴ GRANAROLO (1967), p. 142.

¹⁷⁵ CATUL., 63, 59-60.

Patrie		Bois de Cybèle
Passé		Présent et futur
Civilisation	×	Sauvagerie
Lumière		Obscurité
Raison		Folie

Cette opposition ne reflète-t-elle pas l’ambivalence que Rome entretient avec le culte de la Magna Mater ? En s’associant à la Mère anatolienne, les Romains revendiquent une origine ethnique troyenne. Elle renvoie à tout un imaginaire mythique dont Énée est le héros. Mais elle convoque aussi les préconceptions à la fois grecques et romaines sur la terre phrygienne, un paysage de montagnes et de forêts sombres, peuplées de bêtes sauvages, dans lesquelles les dévots de Cybèle courent, dansent et chantent au son d’étranges instruments. Intégrer la Magna Mater au panthéon romain a amené dans les rues de Rome certains éléments phrygiens de son culte, auxquels le poème 63 s’oppose fermement. Suivant une interprétation personnelle, le poète exprime une mise en garde, voire un refus d’intégrer une déesse étrangère à Rome. Il joue sur différents registres de temporalités pour transcrire un sentiment de fatalité. Avant l’adresse apotropaïque finale, le poète n’écrit pas un seul mot en référence à l’intégration romaine de la déesse. C’est un Grec que Cybèle frappe d’une ferveur excessive, et non un Romain. Catulle montre les dangers de son culte à travers l’adoption qu’en ont fait les Grecs et érige ces derniers en exemples à ne pas suivre. Mais cette mise en garde est vaine au vu de la réalité présente pour les lecteurs contemporains de Catulle, révélée dans la prière finale. En effet, le poète utilise la séquence *Dea magna* (v. 91). Or *magna* est une invention romaine. Cette divinité aux rites étrangers est donc déjà intégrée à Rome, et ce depuis cent cinquante ans.

Après lui, Virgile et Ovide recourent au même vocabulaire que Catulle dans leur description des terres phrygiennes. Ils dépeignent des décors de forêts verdoyantes aux hautes montagnes.

Virgile	Ovide
• III, 112 : <i>Idaeum nemus</i>	• IV, 207 : <i>ardua ide</i>
• IX, 80 : <i>Phrygia in Ida</i>	• IV, 223 : <i>in siluis</i>
• IX, 85 : <i>pineae silua</i>	• IV, 234 : <i>Dindyma summa</i>
• IX, 86 : <i>in arce summa</i>	• IV, 264 : <i>in Idaeo iugo</i>
• IX, 86 – 87 : <i>lucus obscurus</i>	• IV, 363 : <i>uiridem Cybelen</i>
• X, 158 : <i>imminet Ida</i>	• IV, 363 : <i>altas Celaenas</i>
• IX, 618 : <i>per alta Dindyma</i>	

Les termes *nemus, silua, iugum, summa, uiridis, altus, Phrygia, Ida* sont identiques à ceux employés par Catulle. D'autres termes diffèrent, mais appartiennent au même champ sémantique. Ainsi, Virgile remplace *opacus* par *obscurus* (IX, 87) ; Ovide *altus* par *arduus* (*ardua ide*, IV, 207). Néanmoins, Virgile et Ovide ne renient pas les origines phrygiennes de la Magna Mater. Au contraire, certains extraits montrent qu'ils les magnifient. Par exemple, Virgile reprend des éléments et des termes identiques à ceux de Catulle, mais les présente de telle façon que la déesse ne semble ni dangereuse ni dominatrice, mais bienveillante et protectrice.

<i>Aeneia puppis</i>	Le bateau d'Énée, dont l'éperon est orné des
<i>Prima tenet rostro Phrygios subiuncta leones,</i>	lions de Phrygie, tient la tête. L'Ida les domine
<i>Imminet Ida semper; profugis gratissima Teucris.</i>	toujours, si cher aux Troyens en exil.
VIRG., <i>En.</i> , X, 156-158.	

La hauteur de la montagne n'est plus menaçante, elle qui s'élève en arrière-plan (*imminet*¹⁷⁶) en signe de protection de ses hommes exilés (*gratissima Teucris*). Les bateaux d'Énée sont protégés par la Magna Mater d'abord parce qu'ils ont été construits à partir des pins sacrés du mont Ida, ensuite parce que leurs figures de proue sont des lions phrygiens (*phrygios leones*), symboles de la férocité domptée par la déesse et indice de sa puissance. Ils ne représentent plus de folles bêtes sauvages dont la mission est de confiner Attis à l'intérieur des terres phrygiennes. Au contraire, la déesse les met au service du héros troyen. Ils ouvrent la voie (*prima tenet ; rostro*) aux bateaux d'un peuple en exil et à la recherche d'une nouvelle terre où s'établir (*profugis Teucris*). En résumé, Virgile se place dans la continuité de Catulle, mais véhicule des idées différentes pour servir directement le discours mythico-politique romain sur ses origines. Selon Hardie, Catulle met en contraste les valeurs de civilisation et de barbarie orientale à travers le récit de l'exil d'Attis en Phrygie. Or Énée part de Phrygie, lui aussi en exil, pour construire une civilisation sur les terres du Latium, berceau de la future puissance de Rome. Virgile reprend là où Catulle s'est arrêté. Il inverse le schéma et transforme la vision négative de la déesse en vision positive¹⁷⁷.

Il en va de même pour les textes post-virgiliens : Ovide aussi présente Énée comme un héros troyen en exil, quittant les terres phrygiennes pour gagner le Latium¹⁷⁸. Tantôt le poète conserve

¹⁷⁶ *Immineo* peut prendre plusieurs sens : s'élever, dominer une ville en parlant d'une montagne (c'est le cas de l'Ida), ou menacer, un sens que nous jugeons adéquat également, mais ce serait une menace pour les ennemis d'Énée, et non pour Énée lui-même. Les deux sens sont ici complémentaires.

¹⁷⁷ HARDIE (2007), p. 93.

¹⁷⁸ OV., *F.*, IV, 251 – 254.

le lexique de Catulle pour décrire les lieux de Phrygie, tantôt il en prend le total contre-pied et donne une couleur différente aux terres anatoliennes. Le premier cas est illustré par l'extrait suivant :

<p>« <i>Inter</i> », ait, « <i>uiridem Cybelen altasque Celaenas</i>¹⁷⁹ <i>Amnis it insana, nomine Gallus, aqua.</i> » Ov., <i>F.</i>, IV, 363-364.</p>	<p>« Entre le Cybèle verdoyant », dit-il, « et les hauteurs de Célènes coule un fleuve dont l'eau rend fou, nommé Gallus. »</p>
--	---

Ovide utilise les mêmes mots que Catulle (*uiridis Cybeles, altas*) pour décrire l'endroit où coule le Gallus, dont l'eau rend fou. Catulle a donc posé les bases littéraires du culte phrygien de Cybèle, puisqu'elles sont reprises plus tard par Virgile et Ovide. Dès qu'il s'agit de parler du caractère étranger et étrange du culte métroaque, ces derniers reprennent les mots de Catulle. En revanche, ils s'en éloignent s'il faut prouver le caractère national de la déesse. C'est le cas du passage suivant. Selon Ovide, la déesse a failli suivre Énée lorsqu'il est parti fonder une nouvelle Troie dans le Latium (v. 251). Mais elle a senti que son pouvoir divin n'était pas encore réclamé (v. 253). Elle a préféré donc rester en Phrygie, dans des terres auxquelles elle est habituée (v. 254)¹⁸⁰.

Ovide change totalement de registre par rapport à l'extrait précédent :

<p>« <i>Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden</i> <i>Semper et Iliacas Mater amauit opes.</i> » Ov., <i>F.</i>, IV, 249 – 250.</p>	<p>La mère a toujours aimé le Dindyme, le Cybèle, l'Ida que ses sources rendent agréable, ainsi que les richesses de l'Ilion.</p>
---	---

La Phrygie devient une terre agréable (*amoenam fontibus Iden*) et puissante (*Iliacas opes*), raison pour laquelle la déesse y est attachée. Le motif des sources agréables est fréquent dans les textes latins classiques¹⁸¹. Ovide n'est pas le premier à l'utiliser pour décrire les terres asiatiques, même si les occurrences restent rares¹⁸². Peut-être le poète des *Fastes* a-t-il repris l'adjectif *πολυπίδακος* qu'Homère applique au mont Ida¹⁸³. Ensuite, même si le poète place la déesse dans un décor phrygien, il la nomme *Mater*, jamais *Cybele*.

¹⁷⁹ Célènes était la première capitale de la Phrygie (LIV., XXXVIII, 13, 5).

¹⁸⁰ Ovide utilise les termes *adsuetis locis*, à l'instar de Virgile (*En.*, IX, 619) lorsqu'il parle des galles qui ont l'habitude d'entendre leur musique phrygienne.

¹⁸¹ Pline le Jeune, Sénèque, Columelle, Apulée, Lucrèce, Tite-Live ...

¹⁸² Deux occurrences chez Quinte-Curce (CURT, *Alex.*, VIII, 1 ; III, 4, 9, 3) et une chez Sénèque (SEN, *Nat.*, XII, 9, 3) pour décrire respectivement la Scythie, la Cilicie et la Lycie.

¹⁸³ HOM. *Il.*, VIII, 47 : ἴδην δ' ἵκανεν πολυπίδακα. FRAZER (1929), p. 230.

2.3. Synthèse intermédiaire

Nos analyses établissent ces quelques conclusions au sujet des appellations de la déesse dans la poésie latine. Parmi la multitude de séquences onomastiques employées pour décrire la Grande Mère romaine dans la poésie, deux catégories ressortent particulièrement : les épithètes qui expriment la fécondité et la maternité de la déesse, ainsi que les épithètes toponymiques. Les auteurs emploient l'une et l'autre catégorie pour illustrer certains aspects de la déesse.

Lucrece utilise la fécondité et la maternité de la mère comme motif de comparaison avec la Terre afin d'illustrer son exposé physique et biologique. Catulle n'emploie qu'une seule fois le terme *mater* et son récit ne dépeint jamais la divinité en mère protectrice et bienveillante. En revanche, des quatre auteurs étudiés, c'est lui qui fait l'utilisation la plus abondante des épithètes toponymiques. Il privilégie l'appellation *Cybele* à *Mater deum*, car ce n'est pas la déesse romaine qu'il chante, mais la déesse phrygienne. Virgile et Ovide reprennent le lexique choisi par Catulle dans la description des terres d'Asie Mineure tout en adoptant un autre point de vue : leur personnage, Énée, part de là où l'Attis de Catulle s'est échoué. Lorsque les auteurs de l'époque augustéenne utilisent les séquences onomastiques en lien avec le rôle maternel de la déesse, ils démontrent en même temps sa volonté de protection. Chez Virgile, elle protège avant tout Énée et le peuple romain, expression de l'idéologie d'Auguste. Chez Ovide, la déesse protège Énée mais aussi Quinta Claudia dont elle défend la chasteté, témoignant du lien privilégié des Patriciens avec le culte de la Magna Mater.

Quelques points sont communs aux quatre poètes. D'abord, *magna* est une innovation romaine apportée au nom de la déesse. Elle permet d'abord de distinguer la Mère choisie parmi toutes celles d'Asie Mineure, puis de l'élever en grande ancêtre toute-puissante de Rome. Or cette épithète est très peu utilisée par les poètes. Nous pensons que l'intertextualité avec les Grecs en est la cause, eux qui n'utilisent que très rarement l'épithète Μεγάλη. Ensuite, l'anonymat de la Mère est propice à l'association avec d'autres déesses et leurs légendes, en particulier Rhéa. Ces dernières permettent d'illustrer certains rôles de la Magna Mater tels que la protection, la maternité, la fertilité et l'abondance, et de rattacher la déesse à une tradition canonique. Enfin, aucun n'utilise le terme *Pessinus*, réservé aux historiens : ils préfèrent situer la déesse sur le mont Ida pour évoquer les origines troyennes de leurs ancêtres et de la Magna Mater. De plus, le lieu permet l'amalgame avec l'Ida de Crète, l'île de Rhéa, une déesse que les auteurs aiment associer à Cybèle, comme en témoignent Lucrece, Virgile et Ovide.

Chapitre II : le culte métrouaque

L'arrivée de Cybèle à Rome a impliqué une césure immédiate et paradoxale dans le culte qui lui était rendu. L'aristocratie romaine lui offrait des banquets, des spectacles et des jeux tels que les *Megalensia*, tandis que les prêtres phrygiens s'occupaient des rites traditionnels, donc étrangers¹⁸⁴. Pour reprendre Borgeaud, la Magna Mater est une « déesse au double rite, à la fois nationale et étrangère »¹⁸⁵.

Son culte implique l'intervention de multiples acteurs¹⁸⁶. Un prêtre et une prêtresse phrygiens assurent la tenue du temple et veillent à la réalisation des rites et des fêtes données en l'honneur de la déesse¹⁸⁷. Le collège des dendrophores prend en charge le rite de *l'arbor intrat* du 22 mars, tandis que celui des cannophores accomplit le rite du *canna intrat* du 15 mars¹⁸⁸. Ce dernier apparaît sous Antonin le Pieux en même temps que la pratique culturelle du taurobole¹⁸⁹, accomplie pour le salut de l'empereur et supervisée par l'archigalle¹⁹⁰. Parmi tous ces acteurs, les galls ont retenu l'attention des Romains, à la fois curieux et révoltés par leurs pratiques. Ils illustrent le côté étranger du culte métrouaque pratiqué en dehors de la sphère officielle¹⁹¹.

1. Les galls

Les premières traces d'un personnel dévoué à la déesse remontent à la fin de l'ère hittite¹⁹². Il est possible qu'il ait eu une place politique importante, amoindrie au fil du 1^{er} millénaire av. J.- C. par les différentes invasions de l'Anatolie¹⁹³. Ses membres sont finalement devenus les prêtres de cités théocratiques dont les temples étaient de véritables centres culturels et économiques¹⁹⁴. Leur situation s'inverse à Rome. Dès son arrivée à Ostie, les autorités romaines ont pourvu la Magna Mater de rites pris en charge par des magistrats et des citoyens de la cité.

¹⁸⁴ LATHAM (2012), p. 87 ; BORGEAUD (1996), p. 55.

¹⁸⁵ BORGEAUD (1996), p. 99.

¹⁸⁶ VAN HAEPEREN (2011) a produit une étude regroupant les différents acteurs du culte. Elle montre leur complémentarité dans leur manière de rendre les divers rites de la déesse.

¹⁸⁷ VAN HAEPEREN (2001), p. 471 ; VAN HAEPEREN (2019), p. 54 ; TURCAN (1989), p. 44 ; LATHAM (2012), p. 93.

¹⁸⁸ BORGEAUD (1996), p. 132.

¹⁸⁹ C'est du moins ce que pensent nombre de chercheurs aujourd'hui : LAMBRECHTS (1952), p. 151 ; LAMBRECHTS (1962), p. 11-19 ; FISHWICK (1966), p. 194 ; VERMASEREN (1977), p. 122 ; THOMAS (1984), p. 1517 ; BORGEAUD (1996), p. 133 ; VAN HAEPEREN (2011), p. 473 ; LATHAM (2012), p. 108 ; DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 298.

¹⁹⁰ LATHAM (2012), p. 108.

¹⁹¹ GRAILLOT (1912), p. 288

¹⁹² ROSCOE (1996), p. 198.

¹⁹³ ROLLER (1994), p. 253-255.

¹⁹⁴ ROSCOE (1996), p. 199.

Ces derniers ont alors fait face aux traditions phrygiennes importées en même temps que la déesse. Le rôle des galles dans le culte officiel est existant, mais très réduit : ils étaient seulement autorisés à certaines pratiques lors des processions des *Megalensia* et de la *lauatio* (porter la statue de la déesse, chanter et danser en cortège et pratiquer l'aumône)¹⁹⁵. Par conséquent, ils ne peuvent être nommés « prêtres » de la déesse – les auteurs chrétiens sont d'ailleurs les seuls à les appeler *sacerdotes*¹⁹⁶. Les galles participaient plus activement au culte de la déesse lors des fêtes phrygiennes du mois de mars. Elles sont restées confinées dans l'enceinte du temple jusqu'à leur institutionnalisation dans le calendrier romain par Claude. Ce sont les fêtes en l'honneur d'Attis¹⁹⁷. Au mois de mars ont lieu les cérémonies de *l'arbor intrat* (22 mars) et du *dies sanguinis* (24 mars), jour pendant lequel les futurs galles se castraient après s'être mutilé la chair à coups de fouet, une pratique qui a perduré tout l'Empire¹⁹⁸. Ils marquaient leur appartenance à la déesse de bien d'autres manières : leurs oreilles étaient percées, il leur était interdit de se couper les cheveux et ils laissaient pendre à leur cou des représentations de la Magna Mater, d'Attis et d'autres divinités¹⁹⁹.

En résumé, deux cultes ont coexisté jusqu'au 1^{er} siècle apr. J.- C. : l'un romain, l'autre phrygien. Les galles n'ont joué qu'un rôle secondaire, n'intervenant que pour les processions des *Megalensia* et de la *lauatio* et, de manière privée, dans le *dies sanguinis*. Ils ont dès lors acquis une image de réclusion dans l'enceinte de leur temple. Toutefois, selon Beard, la position du bâtiment interpelle : il est situé au plein centre de la cité sur le mont Palatin, entouré du forum et des demeures des plus riches patriciens. Le voisinage constant des galles avec les plus hauts lieux de la vie publique et politique remet en question le paradoxe de l'existence de deux cultes strictement parallèles, ainsi que l'image de parfaite marginalité des galles²⁰⁰.

Certaines caractéristiques ont conditionné la manière dont les Romains percevaient les galles. D'abord, ils sont castrés et étrangers (la castration est interdite aux citoyens romains). Ces deux particularités, inévitablement liées, les excluent de la société romaine. Leur marginalité est accrue par leur entière dévotion au culte métroaque : ils ne vivent que pour servir

¹⁹⁵ VAN HAEPEREN (2019), p. 53 ; LATHAM (2012), p. 71.

¹⁹⁶ VAN HAEPEREN (2011), p. 477 ; VAN HAEPEREN (2019), p. 28-29. Nous nuancions toutefois cette affirmation, ayant trouvé l'expression *matris deum sacerdotes* chez Pline l'Ancien (V, 147) qui débat de l'origine du nom *gallus*.

¹⁹⁷ Attis, en tant que divinité honorée, a eu une reconnaissance tardive dans le monde romain, au II^e siècle apr. J.- C. TURCAN (1989) précise néanmoins que la divinité était présente dès le II^e siècle av. J.- C., en raison de statuette à son effigie trouvées dans le temple de Cybèle, sur le Palatin (p. 47-48).

¹⁹⁸ GRAILLOT (1912), p. 295-296 ; VAN HAEPEREN (2019), p. 42.

¹⁹⁹ D'ALESSIO (2013), p. 447.

²⁰⁰ BEARD (1994), p. 181.

la Magna Mater²⁰¹. Van Haeperen propose l'existence de galles sédentaires et de galles nomades²⁰². Les premiers sont rattachés à un sanctuaire, comme les galles confinés au temple du Palatin ; les seconds se rassemblent en troupes itinérantes²⁰³.

Ensuite, les galles mendiaient²⁰⁴. C'était une règle de leur rite, un nouvel écart par rapport aux normes de la religion romaine traditionnelle : les prêtres, par les sacrifices qu'ils offrent au peuple, prennent le rôle de bienfaiteurs et non celui de « demandeurs »²⁰⁵. Cette pratique existait déjà au IV^e siècle av. J.- C. : en atteste l'appellation grecque μητραγύρτης, « mendiant pour la Mère »²⁰⁶. Ils sont aussi connus pour leurs capacités divinatoires mises au service du peuple (augure, astragalomancie, exorcisme, sacrifices...), des prestations rémunérées qui leur donnaient une réputation de « charlatans »²⁰⁷.

Toutes ces caractéristiques transparaissent dans les témoignages littéraires. Nous n'avons aucune source directe des galles eux-mêmes, presque aucune inscription ou épitaphe les concernant²⁰⁸ et, en dehors de leurs apparitions publiques, la documentation sur le déroulement de leur vie est très pauvre²⁰⁹. En revanche, les auteurs latins décrivent abondamment les galles et leur comportement en raison de leur nature si particulière : les Romains ont été incapables de les placer dans une case, autant dans leur rôle sexuel que dans leur rôle religieux. Ils en ont fait leur sujet de prédilection dès qu'il s'agit d'écrire à propos de la Magna Mater, et ce jusqu'aux auteurs chrétiens²¹⁰. Il s'agit essentiellement de poésie, de textes satiriques ou polémiques²¹¹. Si les sciences historiques doivent tenir compte du manque d'objectivité de ces derniers, notre travail ne s'inquiète toutefois pas de la véracité stricte de leurs dires. Notre but est de comprendre la façon dont les auteurs décrivent les galles, le vocabulaire et les images littéraires qu'ils utilisent : l'expression de la subjectivité est donc une richesse plus qu'un obstacle.

²⁰¹ BEARD (1994), p. 181

²⁰² VAN HAEPEREN (2019), p. 43 ; VAN HAEPEREN (2011), p. 476.

²⁰³ GRAILLOT (1912), p. 212

²⁰⁴ GRAILLOT (1912), p. 312 ; VAN HAEPEREN (2011), p. 483 ; (2019), p. 27 ; LATHAM (2012), p. 93.

²⁰⁵ BEARD (1994), p. 176.

²⁰⁶ D'ALESSIO (2013), p. 442.

²⁰⁷ BASLEZ (2004), p. 234-235 ; GRAILLOT (1912), p. 317 ; VAN HAEPEREN (2011), p. 483 ; D'ALESSIO (2013), p. 457.

²⁰⁸ VAN HAEPEREN (2019), p. 35-40.

²⁰⁹ ROSCOE (1996), p. 203.

²¹⁰ D'ALESSIO (2013), p. 450.

²¹¹ VAN HAEPEREN (2019), p. 18.

Le tableau ci-dessous reprend les différentes appellations des galles :

	Catulle	Lucrèce	Ovide	Virgile
<i>Comes</i>	63.15 ; 63. 27	2. 628	4. 185 ; 4. 341	
<i>Famulus</i>	63. 68 ; 63. 90			
<i>Gallus</i>	63. 12 ; 63. 34	2. 614	4. 361	
<i>Iuvenca</i>	63. 33			
<i>Maenas</i>	63. 23 ; 63. 69			
<i>Minister</i>	63. 68		4. 243	
<i>Mulier</i>	63. 27 ; 63. 53			
<i>Phryx</i>			4. 222	9. 617
<i>Semimas</i>			4, 183	
<i>Semivir</i>				4. 215 ; 12. 99
<i>Vir sterilis</i>	63. 69			

Trois types d'appellation apparaissent, outre le terme *gallus* :

- Référence à leur servitude envers la déesse : *famulus, minister*.
- Référence à leur castration : *mulier, semivir, semimas, vir sterilis*.
- Référence à leur caractère étranger : *maenas, phryx*.

Ces trois catégories sont liées et s'impliquent mutuellement : la castration mène à la servitude des dévots et à l'impossibilité de s'intégrer à la société romaine, profondément répulsée par cette pratique. Il est important de comprendre la manière dont ces trois catégories, mais cela ne peut se faire qu'après une analyse de ces différents mots, en particulier *gallus, semimas, semivir, famulus* et *minister*²¹².

Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide se sont intéressés à plusieurs thèmes particuliers²¹³. D'abord, la castration des galles : elle pervertit la norme sexuelle, à savoir la pénétration phallique²¹⁴. Ensuite, leur origine phrygienne : elle les exclut de l'ordre social et de la citoyenneté romaine. Enfin, leur comportement lors des manifestations publiques du culte, à savoir leurs chants, leurs danses extatiques et la musique hypnotique qui les accompagne.

²¹² Ce découpage provient de l'ouvrage de VAN HAEPEREN (2019), p. 29. Nous nous proposons de l'approfondir par nos analyses et nos recherches.

²¹³ VAN HAEPEREN (2019), p. 44.

²¹⁴ BEARD (1994), p. 175.

Tous ces témoignages ne sont pas équivalents. La source la plus complète est le poème 63 de Catulle, centré sur Attis, le prototype du galle. Lucrèce nous offre un commentaire assez bref, mais il fournit une justification de la mutilation des galles et une description de leur cortège dansant et musical. Virgile aborde ces acteurs en trois endroits de l'*Énéide*, courts, mais percutants, puisqu'il donne à voir tous les stéréotypes romains vis-à-vis des dévots et des peuples orientaux. Quant à Ovide, il se montre assez prolixé puisqu'il consacre trente-neuf vers à l'explication de leur mutilation, à la provenance de leur nom ainsi qu'à la description de leur comportement lors des processions des *Ludi Megalenses*.

1.1. *Gallus*

Le terme latin de référence est *gallus*. Il a probablement été créé à la fin du III^e siècle av. J.- C. pour désigner les galles que découvraient les Romains²¹⁵. Il existe plusieurs hypothèses sur son origine²¹⁶. Peut-être est-elle grecque, étant donné l'existence du terme γάλλος, mais Borgeaud suggère une influence inverse : c'est le grec qui dériverait du latin, les attestations les plus anciennes datant du III^e siècle av. J.- C.²¹⁷. Les Grecs employaient deux autres mots pour désigner les dévots de la déesse : κύβητος²¹⁸ et μητραγύρτης²¹⁹.

Une autre possibilité renvoie au Gallus, un cours d'eau situé près de Pessinonte. Selon Ovide, quiconque boirait son eau serait poussé à la folie²²⁰. Beaucoup d'auteurs ont adopté cette hypothèse et nombreuses sont les références au cours d'eau, mais Ovide est le seul à développer le lien entre le Gallus et les galles²²¹. Ce rapprochement permet au poète d'expliquer l'origine de la fureur extatique des galles lors des processions de la déesse.

²¹⁵ BORGEAUD (1996), p. 120.

²¹⁶ VAN HAEPEREN (2019), p. 23, a résumé une grande partie des théories existantes. BORGEAUD (1996), LANE (1996) et D'ALESSIO (2013) se sont également interrogé sur le choix du mot *gallus* : nous exploitons ici leurs hypothèses.

²¹⁷ BORGEAUD (1996), p. 61 et p. 120.

²¹⁸ Nom théophore pour la *dea Kubaba* mentionnée dans plusieurs textes akkadiens et en référence directe avec le mouvement de nuque que les galles exécutent lors de leurs danses rituelles. GRILLOT (1912), p. 289 ; D'ALESSIO (2013), p. 442.

²¹⁹ ἀγύρτης renvoie au dévot itinérant, puis péjorativement au « mendiant pour la Mère », apparu pour la première fois au IV^e siècle A.C.N. BORGEAUD (1996), p. 61.

²²⁰ GRILLOT (1912), p. 289 – 290, extrapole cet extrait et parle spécifiquement d'émasculation. Il lie le nom des galles et leur comportement extatique (danses et chants délirants lors des cortèges des jeux Mégalésiens ou de la *lauatio*), des pratiques pourtant bien distinctes.

²²¹ HDT., I, I, 11, 2 ; PLIN., V, 147 ; CAPEL., VI, 687. LANE (1996) développe ces passages p. 124-126.

« *Cur igitur Gallos, qui se excidere, uocamus, Cum tanto a Phrygia Gallica distet humus?* »
 « *Inter* », ait, « *viridem Cybelen altasque Celaenas Amnis it insana, nomine Gallus, aqua. Qui bibit inde, furit ; procul hinc discedite, quis est Cura bonae mentis : qui bibit inde, furit.* »

OV., *F.*, IV, 361-366.

« Pourquoi donc appelons-nous galls ceux qui se sont castrés alors que le sol gaulois est si éloigné de la Phrygie ? ». « Entre le verdoyant mont Cybèle et la haute Célènes, dit-elle, coule un fleuve du nom de Gallus dont l'eau rend fou. Qui en boit s'abandonne au délire ; que s'en éloigne quiconque tient à la raison : qui en boit s'abandonne au délire ».

Avec le procédé de la *conduplicatio* (répétition de « qui bibit inde, furit ») et l'emploi d'un lexique propre au champ lexical de la folie (*insanus, furere, cura bonae mentis*), Ovide choisit la légende du fleuve Gallus, car elle lui permet d'expliquer l'origine de la folie des galls, au détriment de celle des Gaulois que traduit aussi le terme *gallus*. Pourtant, cette seconde option en tant que source de création du mot est séduisante d'un point de vue politique et idéologique. Les Celtes se sont installés dans diverses parties de l'Europe par plusieurs vagues de migration à partir du IV^e siècle av. J.- C.²²². Vers 300, Attale I^{er} les repousse en Galatie (centre de l'actuelle Turquie)²²³, raison pour laquelle les Grecs ont nommé ce peuple celte « Galates ». En 189 av. J.- C., ils sont vaincus par les Romains²²⁴. Selon BERGEAUD, lorsque Rome s'adresse au roi Attale pour lui réclamer Cybèle, elle s'adresse aussi au peuple qui a vaincu les Gaulois quelques décennies plus tôt²²⁵. En effet, la Mère des dieux était honorée sur un territoire qui représentait les origines de Rome grâce à la ville de Troie, mais qui a été envahi par les Gaulois. Il est même possible que le clergé de la déesse ait été détenu par des Galates, réceptifs au culte métroaque en raison de pratiques similaires en Gaule, comme le culte des Mères²²⁶. De plus, nommer *gallus* les eunuques phrygiens permet aux Romains de définir leur opposé : ils se moquent des Galates dont la férocité guerrière a été affaiblie par la *mollitia* orientale et les rapprochent, dès lors, du comportement des galls²²⁷. Toutefois, l'association entre le mot *gallus* et les Galates reste une hypothèse parmi d'autres²²⁸.

²²² DUVAL (1977), p. 79.

²²³ DILLON et CHADWICK (1974), p. 6.

²²⁴ SALMON (1997), p. 71.

²²⁵ BERGEAUD (1996), p. 118.

²²⁶ BERGEAUD (1996), p. 121.

²²⁷ SALMON (1997), p. 80 ; BERGEAUD (1996), p. 119 : « ...leur comportement militaire (celui des Galates) est analogue à celui des galls, Courètes ou Corybantes : ils frappent leurs armes pour faire retentir leurs boucliers, selon la coutume de leurs ancêtres, en chantant, hurlant et dansant. ». Ces stéréotypes envers les Galates sont motivés par une recherche identitaire : les comportements différents permettent aux Romains d'affirmer leurs valeurs. DUBUISSON (1985), p. 93 : « Les défauts reprochés à l'étranger ne sont pas choisis aux hasard : seuls sont relevés ceux qui constituent l'antithèse de la vertu romaine. ». LATHAM (2012, p. 85) et BEARD (1994, p.180) rejoignent son opinion, arguant que les galls servaient à la construction de la masculinité romaine aristocratique.

²²⁸ Une autre hypothèse concernant l'origine du mot est l'emprunt de *gallus* « le coq » par analogie avec les cris des galls lors des processions (D'ALESSIO [2013], p. 442 – 443)..

Ce qui nous intéresse est l'emploi du terme au féminin par Catulle : *galli* devient *gallae*. Ce passage du masculin au féminin concerne avant tout le protagoniste, Attis. Il ne représente pas, dans le poème 63, la divinité qui a eu droit à son culte sous l'Empire, mais un jeune homme qui est devenu un dévot de la déesse dès sa castration, à l'instar de tous les galles²²⁹. Nous considérons donc Attis comme le représentant des dévots émasculés de Cybèle²³⁰, raison pour laquelle tous les termes liés au protagoniste sont compris dans notre étude de vocabulaire sur les galles.

La castration est un tournant primordial dans la qualification genrée des protagonistes. Attis prend le genre féminin, en même temps que des attributs de femmes : *nivea manus, tener digitus, rosea labella*²³¹. Toutefois, l'appellation au féminin n'est pas constante : Attis est encore désigné par le masculin aux vers 43, 47, 51 et 61²³². Une raison de cette ambivalence est la référence tantôt à l'état présent, tantôt à l'état passé d'Attis²³³. Avant sa castration, il était un jeune homme grec parfaitement intégré à sa cité. Après, il devient un serviteur de la déesse au genre indéfini, incapable de reproduction et donc exclu de la société civilisée²³⁴. En réalité, il ne sait plus qui il est, et nous pouvons supposer que Catulle est lui-même indécis quant au genre à lui attribuer : *Quod enim genus figura est, ego non quod obierim ?*²³⁵

Les qualificatifs des compagnons d'Attis présentent la même ambiguïté de genre :

- *Gallae* (V12, V34) : féminin
- *Vaga pecora* (V13) : neutre
- *Comites* (V15), *comitibus* (V27) : masculin
- *Maenades* (V23) : féminin
- *Vaga cohors* (V25) : féminin
- *Citus chorus* (V30) : masculin

²²⁹ À l'époque de Catulle, le culte de Cybèle est en plein développement. En revanche, Attis n'est pas une figure mythique sous la République. BREMMER (2004), p. 567 ; ELDER (1947), p. 395.

²³⁰ HEPDING (1903), p. 141 ; KROLL (1968), p. 130 ; GRANAROLO (1967), p. 141.

²³¹ CAT., 63, 8 ; 10 ; 74.

²³² *Trepidante eum* *recepit dea Pasithea sinu* (43) ; *Animo aestuante rusum reditum ad vada tetulit* (47) ; *Ego quam miser reliquens, dominos ut erifugae* (51) ; *Miser a ! miser, querendum est etiam atque etiam, anime* (61).

²³³ ELDER (1947), p. 399, STRAUSS CLAY (1995), p. 147-149.

²³⁴ STRAUSS CLAY (1995), p. 149 : « Neither male or female, Attis becomes literally indescribable in linguistic categories of definition. »

²³⁵ CAT., 63, 62 : « Y a-t-il en effet une forme que je n'ai pas revêtue ? »

Catulle hésite sur le statut sexuel d'Attis, mais aussi sur celui de ses compagnons : puisqu'ils sont émasculés, ils perdent leur fonction de reproduction et leur statut de *vir*. Puisqu'ils ne sont ni hommes ni femmes, Catulle les rassemble en une troupe errante. La perte d'attributs sexuels implique la perte d'individualité, puisque le poète parle des dévots en tant que masse. Ils sont comparés à un troupeau de bétail, à l'instar d'Attis qui est qualifié de génisse indomptée²³⁶.

La raison qui pousse Attis à quitter sa patrie pour s'émasculer et passer au service de la déesse est la *Veneris nimium odium*, une haine excessive envers Vénus. Attis est un jeune homme grec, héros du gymnase et de la palestre. En pleine transition de l'*adolescens* vers le *vir*, il ne peut se résoudre au joug du mariage²³⁷. Il développe alors un désir ardent d'union avec le divin²³⁸. Mais le mariage est une étape importante pour le passage à la virilité dans l'Antiquité : « C'est une combinaison institutionnalisée de rôles sexuels et sociaux. »²³⁹. Ainsi le poème de Catulle renvoie à l'une des préoccupations fondamentales de la société antique : la négociation du passage de l'enfance à l'âge adulte²⁴⁰. Il pointe l'importance de l'amour amenant à la reproduction de l'espèce, élément civilisateur de la société²⁴¹. Catulle traite avec une ironie funeste cette volonté d'Attis d'échapper au joug du mariage, puisque le jeune homme finit sous le joug de Cybèle, considérée non comme une amante ou une épouse, mais comme une maîtresse (*era*) face à son serviteur (*famula*). Si Attis échappe bel et bien au sexe et au mariage, il renonce cependant à toute intégration dans la société. Il renonce à sa liberté, à jamais soumis à Cybèle²⁴².

Qu'en est-il chez les autres auteurs ? Retrouve-t-on cette mise au féminin ? La castration est-elle, comme chez Catulle, une manière d'échapper au joug du mariage ? Entraîne-t-elle également une interrogation sur l'identité genrée du galle ? Le féminin était déjà d'usage chez les auteurs grecs²⁴³. Catulle a certainement trouvé son inspiration dans un fragment anonyme (possiblement attribuable à Callimaque), qui emploie le terme γάλλος au féminin : γάλλαι²⁴⁴. Il est également possible qu'il ait repris le féminin des vers des *Bacchantes* d'Euripide : ἴτε Βάκχαι, ἴτε Βάκχαι, / Βρόμιον παῖδα θεὸν θεοῦ / Διόνυσον κατάγουσαι / Φρυγίων ἐξ ὀρέων Ἑλ-

²³⁶ CAT., 63, 33 : *Veluti iuuenca uitans onus indomita iugi* : « Comme une génisse indomptée évitant le poids du joug ».

²³⁷ CAT., 63, 33. Notons que *iugum* ne désigne pas seulement le mariage, mais les expériences sexuelles en général.

²³⁸ CAT., 63, 1-4.

²³⁹ NAUTA (2004), p. 606.

²⁴⁰ STRAUSS CLAY (1995), p. 150-155.

²⁴¹ GRANAROLO (1967), p. 141.

²⁴² GLENN (1973), p. 59.

²⁴³ BREMMER (2004), p. 560.

²⁴⁴ CALL., fr. dub. 761 Pfeiffer.

/ λάδος εἰς εὐρυχόρους ἄ- / γυιάς, τὸν Βρόμιον, « Allez, Bacchantes, allez, Bacchantes ! Bromios, Dieu fils de Dieu, Dionysos, ramenez-le, des montagnes de Phrygie, sur les places de l’Hellade, où les cœurs sont bien au large, ramenez-le, Bromios ! »²⁴⁵. *Les Bacchantes*, centrées sur le culte de Dionysos, présentent une exhortation semblable à celle qu’écrit Catulle : courir jusqu’au sommet des montagnes de Phrygie. Or Catulle mêle le culte de Dionysos à celui de Cybèle à plusieurs endroits du poème en référant aux acteurs de ses rites (*Maenedes*), à son cortège (*thiasus*) et à ses pratiques (course frénétique dans les montagnes jusqu’à tomber de fatigue). Lier ces deux divinités et leurs rituels est récurrent dans la littérature grecque (Strabon, Eschyle, Pindare) comme dans la littérature latine (Ovide, Properce, Catulle)²⁴⁶.

Les auteurs suivants féminisent également les galles. Virgile reprend à Catulle le schéma de l’exhortation aux dévots phrygiens (le verbe *ire* à l’impératif et l’apostrophe des galles), à la différence que *Gallae* devient *Phrygiae*²⁴⁷. C’est une nuance importante, car elle lie le féminin à l’origine étrangère des galles. Virgile manifeste non seulement son doute sur le genre à attribuer aux eunuques, mais aussi les préjugés des Romains envers les Orientaux²⁴⁸, considérés comme des hommes efféminés. La *Thebais* de Stace et le *De Mundo* d’Apulée reprennent à leur tour le terme *Phrygiae*²⁴⁹. Quant à Lucrèce et Ovide, ils n’emploient pas le féminin pour désigner les galles, bien qu’Ovide marque clairement son hésitation sur leur genre dans le vers 455 de son *Ibis* : *...nec femina, nec vir, ut Attis*²⁵⁰. Toutefois, cette mise au féminin chez Virgile et ses successeurs ne concerne qu’un seul terme. Elle n’a rien de comparable avec le jeu d’ambiguïté que Catulle instaure tout au long de son poème. Il s’agit d’un motif récurrent pour dénoncer l’ambiguïté sexuelle liée à l’émasculation des galles qui a traversé les époques, et l’*Attis* de Catulle l’a porté à son paroxysme.

²⁴⁵ EUR., *Bacch.*, 83-87b, traduction de GRÉGOIRE (1961), p. 246.

²⁴⁶ ESCHL., fr. 57 Radt ; PD., fr 70b. 8-11 Maehler ; STR., X, 3, 12-6 ; OV., *Am.*, I, 14, 21 – 22 ; PROP., I, 3, 5-6.

²⁴⁷ VIRG., *En.*, IX, 617 : *O uere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta Dindyma, ubi adsuetis biformem dat tibia cantum* : « Phrygiennes vraiment, et non plus Phrygiens, c’est un fait, allez sur les sommets du Dindyme, où la flûte à deux branches donne un chant auquel vous êtes habitués. »

²⁴⁸ Tout ce passage du livre IX (V 615 – 620) pointe la différence entre les Romains « pure souche », endurcis par la guerre, et les Phrygiens qu’ils considèrent comme des hommes efféminés, mous et trop soucieux de leur apparence.

²⁴⁹ STAT., *Th.*, XII, 224 ; APUL., *De Mundo*, XVII, 1, 18. Les vers 17 à 30 présentent un passage entier consacré aux galles, appelés *semiviros* au vers 26. Le *De Mundo* est l’adaptation latine d’un traité grec anonyme, où l’on retrouve déjà ce nom féminin. Apulée utilise aussi le féminin dans les *Métamorphoses* par le terme *puellae* (VIII, 26, 3 ; VIII, 26, 4). Dans ce passage aussi, le terme *semiviros* est employé, à l’instar de Virgile, source d’inspiration pour Apulée. En bref, la mise au féminin est un motif textuel qui revient depuis les sources grecques jusqu’aux auteurs de la fin du Haut-Empire.

²⁵⁰ OV., *Ib.*, I, 455 : *Deque viro fias nec femina nec vir, ut Attis*.

1.2. *Semimas* et *semiuir*

Semivir et *semimas* sont des noms composés récents dans la latinité²⁵¹. Selon les dictionnaires, *semimas* désigne un « être à moitié mâle et à moitié femelle »²⁵², c'est-à-dire un être hermaphrodite, androgyne. Le substantif « eunuque » ne vient qu'en deuxième traduction, suivi des adjectifs « castré », « libertin », « débauché ». *Semivir* présente un sens plus varié, puisqu'il désigne un « être à moitié homme, à moitié animal », comme les Centaures ou le Minotaure, un « eunuque » et un « hermaphrodite ». Lorsqu'il est employé comme adjectif, il prend le sens d'« émasculé », « efféminé », « amolli », « débauché » et « lâche »²⁵³, que l'*OLD* résume par la formule suivante : « applied to men defective in their virility »²⁵⁴. Afin de vérifier la signification de ces mots, nous avons relevé toutes leurs occurrences dans les bases de données ainsi que leur contexte d'utilisation, présentés dans un tableau disponible en annexe²⁵⁵.

Semimas n'apparaît que huit fois dans les textes latins classiques. Selon Anderson, le mot ne désigne pas un être androgyne, mais « une catégorie d'hommes considérés comme efféminés, diminués dans leur virilité »²⁵⁶. Seuls les passages de Tite-Live²⁵⁷ constituent une exception. Nous nuancions ces propos par la distinction de deux contextes d'emploi. Lorsque *semimas* qualifie des animaux castrés (Varron et Columelle l'appliquent à des coqs, Ovide à un bélier)²⁵⁸, il est dépourvu de connotations négatives. Mais lorsqu'il décrit des humains, il devient péjoratif. Ovide l'utilise dans le mythe d'Hermaphrodite²⁵⁹. Peut-être les dictionnaires se sont-ils basés sur cette occurrence pour traduire *semimas* par « être à moitié mâle et à moitié femelle ». Les mots qui environnent ce terme (*mollitus, non vox virilis...*) ressemblent à ceux employés pour les galles et touchent à la virilité de l'individu. Le poète choisit *semimas* à dessein, « precisely because he has transformed the myth of Hermaphroditus into a story about molles men »²⁶⁰. Loin de représenter la bisexualité d'Hermaphrodite comme une augmentation de pouvoir²⁶¹, Ovide réduit Hermaphrodite à une moitié d'homme. Le mythe de Cénée suit un

²⁵¹ BADER (1962), p. 36, p. 140, p. 246 et p. 371.

²⁵² GAFFIOT (2000), p. 1438. FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](http://DLD-Rechercher(brepolis.net)) ; LEWIS & SHORT (1933), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](http://DLD-Rechercher(brepolis.net)) (pages consultées le 5 décembre 2024). *OLD* (2012), p. 1908.

²⁵³ GAFFIOT (2000), p. 1440. Dictionnaires disponibles sur la DLD : FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](http://DLD-Rechercher(brepolis.net)) ; LEWIS & SHORT (1933), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](http://DLD-Rechercher(brepolis.net)) (pages consultées le 5 décembre 2024).

²⁵⁴ *OLD* (2012), p. 1910.

²⁵⁵ Tableaux n°1 et n°2 disponibles dans les annexes, p. 132 (*semimas*), p. 134 (*semiuir*).

²⁵⁶ ANDERSON (1988), commentaire des *Met.*, IV, 383-386.

²⁵⁷ *Liv.*, XXXI, 12, 8 ; XXXIX, 22, 5.

²⁵⁸ *VARR.*, *R.*, III, 9, 3, 3 ; *COL.*, VIII, 2, 3, 2.

²⁵⁹ *OV.*, *Met.*, IV, 381.

²⁶⁰ ORMAND (2022), p. 96.

²⁶¹ DELCOURT (1961), p. 54.

pareil schéma. Cénéé, devenue homme grâce aux dieux, est traitée de *semimas* par un centaure dans le but de rappeler son origine féminine et de le rabaisser en tant qu'homme²⁶². Ovide est aussi le seul auteur classique à adjoindre le mot *semimas* aux galles, dont il ne dresse pas un portrait élogieux (*molles...*).

Selon Anderson²⁶³, Tite-Live utilise *semimas* dans une acception neutre pour décrire simplement l'être hermaphrodite. Notre avis diffère : Tite-Live narre deux événements semblables au sujet d'un bébé et de deux adolescents dont on ne savait préciser de quel sexe ils étaient en raison d'une malformation des organes génitaux²⁶⁴. « Débusqués » par les autorités romaines, ils constituent les prodiges les plus funestes, c'est-à-dire ceux qui dérogeaient le plus aux lois naturelles. En conséquence, les Romains s'en sont débarrassés, portés à la mer²⁶⁵. Dans les deux événements, *semimas* est toujours lié au participe *abominatus* « maudit »²⁶⁶. S'il ne s'agit pas d'une insulte visant à amoindrir la virilité de l'homme, le terme reste toutefois connoté négativement : il témoigne d'une véritable crainte face à l'indétermination du sexe. Les êtres androgynes dérogent aux règles du genre et perturbent profondément la société romaine, binaire. Les enfants androgynes ne sont pas un problème privé qui ne concerne que leur famille : leur existence relève des affaires publiques, car elle menace toute la communauté²⁶⁷. En conclusion, *semimas* n'est jamais un mot neutre lorsqu'il est appliqué aux êtres humains.

Semivir apparaît vingt-six fois dans les textes latins classiques. Nous distinguons trois contextes d'utilisation, du moins au plus fréquent. D'abord, *semivir* désigne des créatures mythologiques à moitié humaines, à moitié animales (comme le Minotaure et les Centaures), surtout décrites par Ovide. Ensuite, il est employé comme dénomination des galles. Neuf occurrences ont trait aux dévots de la déesse²⁶⁸, la plupart des cas dans un contexte insultant ou hostile²⁶⁹. Enfin, dans les dix cas restants, *semivir* attaque la virilité d'un homme. La personne visée est souvent d'origine étrangère, plus précisément orientale : Pâris²⁷⁰, Jason²⁷¹,

²⁶² ORMAND (2022), p. 96.

²⁶³ ANDERSON (1988), commentaire des *Met.*, IV, 383-386.

²⁶⁴ TIT.-LIV., XXXI, 12, 8, 3 ; XXXIX, 22, 5, 2. DELCOURT (1961), p. 44 : « True hermaphroditism is extremely rare : it exists only in individuals who have both sets of organs complete or, at least, one set complete with, in addition, characteristics of the other sex. What the Ancients termed androgyny is apparent hermaphroditism, or hypospadias, where only the external organs are abnormal. ».

²⁶⁵ HUS (1977), p. 87.

²⁶⁶ *Abomino* signifie « repousser comme sinistre présage ». GAFFIOT (2000), p. 8.

²⁶⁷ DELCOURT (1961), p. 43 ; (1986), pp. 29 – 30.

²⁶⁸ Varron, Virgile, Sénèque, Martial, Juvénal, Apulée.

²⁶⁹ Exception faite du passage dans la *Guerre punique* de Silius Italicus (XVII, 20).

²⁷⁰ STAT., *Ach.*, II, 78.

²⁷¹ VAL.-FLAC., VIII, 347.

Ptolémée²⁷², le peuple phrygien²⁷³. Le mot n'apparaît qu'une seule fois en prose, dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien. Il définit *semivir* : *Homini tantum iniuria aut sponte naturae franguntur, idque tertium ab hermaphroditis et spadonibus semiviri genus habent*²⁷⁴. Pline considère les *semiviri* comme des moitiés d'homme, une catégorie qui regroupe les hermaphrodites dont le genre est indéfini de naissance, les eunuques qui se castrèrent volontairement et les hommes qui, au cours de leur existence, ont été émasculés par accident ou par maladie. Il s'agit de la seule acception neutre du mot dans le corpus classique. Autrement, nombreux sont les contextes d'utilisation où le terme prend une connotation hautement péjorative. *Semivir* et *semimas* témoignent tous deux de la volonté d'amoindrir la virilité d'un homme par le préfixe *semi-* associé aux termes *mas* ou *vir*, « l'homme » dans sa fonction de mari, d'adulte, de soldat. Ces deux mots destituent les personnes visées de leur statut d'homme citoyen et d'acteur de la société.

Ovide et Virgile ont choisi les mots *semimas* et *semivir* pour désigner les eunuques au détriment d'autres termes existants dans la latinité classique, tels qu'*eunuchus*²⁷⁵ ou *spado*²⁷⁶. Pourtant, les bases de données révèlent que ces derniers ont une récurrence beaucoup plus élevée. Mais *eunuchus* n'est que peu employé par les poètes de la période qui nous occupe. D'abord utilisé par Térence dans *L'Eunuque*, il apparaît ensuite dans les pièces satiriques de Martial et Juvénal. *Spado* est présent principalement dans les textes en prose, tels que les histoires des I^{er} et II^e siècles apr. J.- C. (Quinte-Curce, Suétone et Tacite), l'encyclopédie de Pline ou, quelques siècles plus tard, *Le Digeste* de Justinien. *Semimas* et *semivir*, même s'ils présentent un taux d'occurrence bien moindre, sont des termes privilégiés par les poètes, probablement parce que leur manque de neutralité se révèle plus intéressant pour colorer leurs poèmes de mots à connotation marquée. Parmi les termes désignant un homme castré, *semimas* et *semivir* représentent le choix stylistique le plus efficace, l'insulte sous-jacente servant les propos de Virgile et d'Ovide.

²⁷² LUC., VIII, 552 ; IX, 152.

²⁷³ MART., IX, 20, 8.

²⁷⁴ PLIN., XI, 263, 6-8 : « Pour l'homme, [les testicules] sont seulement détruits par un accident ou par la volonté de la nature, et c'est un troisième genre de moitié d'homme, avec les hermaphrodites et les eunuques. »

²⁷⁵ *Eunuchus* vient du grec εὐνοῦχος (« eunuque », gardien des femmes en Orient, puis en Grèce). En latin, le nom est masculin, mais Térence l'emploie au féminin dans sa pièce *L'Eunuque*. BAILLY (1963), p. 846 ; GAFFIOT (2000), p. 611.

²⁷⁶ *Spado* vient du grec σπάδων, formé sur le verbe σπάω, « tirer hors de soi, arracher, lacérer ». En latin, il signifie « eunuque », et, plus rarement, « cheval hongre ». BAILLY (1963), p. 1773 ; GAFFIOT (2000), p. 1482.

Mots désignant un homme castré	Occurrences	Auteurs et œuvres concernées (suivant l'ordre de récurrence)
<i>Eunuchus</i>	74	Térence (21 occurrences dans <i>Eunuchus</i>), Servius (13 dans <i>In Vergilii Aenidos Libros</i> et <i>In Vergilii Georgicon Libros</i> ²⁷⁷), <i>Scriptores Historiae Augustae</i> (12), Cicéron (5), Martial (5), Aulu-Gelle (4), Juvénal (3), Phèdre (3), etc.
<i>Spado</i>	94	Quinte-Curce (18), Justinien (15 dans le <i>Digesta Iustiniani</i>), Pline l'Ancien (12), Martial (8), Tacite (6), Suétone (4), Pétrone (3), etc.
<i>Semimas</i>	8	Ovide (4), Tite-Live (2), Varron (1) et Columelle (1).
<i>Semivir</i>	26	Ovide (4), Virgile (2), Sénèque (2), Pline l'Ancien (2), Silius Italicus (2), Martial (2), Lucain (2), Stace (2), Valerius Flaccus (2), Apulée (2), etc.

Virgile

Les préjugés et stéréotypes romains vis-à-vis des peuples étrangers sont un sujet incontournable pour la compréhension des extraits d'Ovide et de Virgile. À l'avènement d'Auguste, quel regard les Romains posent-ils sur les peuples étrangers ? Quel rôle les auteurs jouent-ils dans la propagation des préjugés sur les Orientaux ? En quoi cela influence-t-il la vision des acteurs de Cybèle à Rome ?

Les Grecs avaient une vision binaire du monde : le Grec face au *ἄρβαρος*. Les Romains n'ont pas rejoint cette dichotomie²⁷⁸. Ils considéraient les peuples étrangers dans toute leur diversité. En résultent des stéréotypes spécifiques à chaque peuple. La *vanitas*, la mollesse, la volupté, l'effémination sont les principaux défauts imputés aux Orientaux d'Asie Mineure²⁷⁹. À la fin de la République, le centre politique se déplace à Rome. Elle devient la capitale du monde, une métropole dans laquelle sont rassemblés des représentants de chaque civilisation

²⁷⁷ Servius établit principalement des comparaisons entre *l'Énéide* et *l'Eunuque* de Térence, raison pour laquelle il utilise le terme *eunuchus*.

²⁷⁸ DUBUISSON (1985), p. 3 ; DUBUISSON (2001), p. 9.

²⁷⁹ DUBUISSON (1985), p. 5 : Michel Dubuisson établit un tableau regroupant les stéréotypes les plus fréquemment trouvés dans les témoignages antiques en fonction des civilisations conquises ou connues de Rome.

conquête²⁸⁰. L'Asie Mineure, avec laquelle les Romains étaient déjà rentrés en contact au fur et à mesure de leurs conquêtes, donne à voir ses mœurs et coutumes dans les rues de la cité lors du culte de Cybèle²⁸¹. La propagation des coutumes étrangères n'est pas bien perçue par Auguste qui souhaite restaurer les valeurs traditionnelles romaines. La décadence des mœurs a été accrue par les événements du siècle dernier, surtout par les guerres civiles. Elles ont donné à voir comme contre-exemples les figures de Marius, Sylla, Catilina ou Antoine, à qui on a donné les défauts dont étaient habituellement affectés les peuples étrangers (*impotentia, feritas, vanitas...*). Cette conception métaphysique de la barbarie²⁸² se manifeste chez Virgile. Toujours est-il qu'avec l'avènement de l'impérialisme, Auguste espère rétablir le système des valeurs romaines. Avec le concours des auteurs de l'époque, il dote le peuple romain d'une mission : rendu supérieur par sa *virtus*, le Romain a le devoir légitime de gouverner le monde. Dès lors, les vertus romaines sont alors clairement opposées aux défauts des *externae gentes*²⁸³, un système de pensée que Virgile illustre à la perfection²⁸⁴.

Le passage suivant est issu du livre IX. L'armée de Turnus, roi d'un peuple du Latium, combat celle d'Énée. Numanus, le beau-frère de Turnus, prononce une tirade incendiaire envers les Troyens accusés de vanité, de paresse et de luxure²⁸⁵. Il critique leur inaptitude à la guerre et les oppose à son propre peuple dont la férocité a été vantée dans les vers précédents²⁸⁶.

*Vobis picta croco et fulgenti murice vestis,
desidiaie cordi, iuuat indulgere choreis,
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.
O vere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biforem dat tibia cantum.
Tympana vos buxusque vocat Berecynthia Matris
Idaeae : sinite arma viris et cedite ferro.*

VIRG., *En.*, IX, 615 – 620.

*Les étoffes embellies de safran et de pourpre
éclatante vous plaisent, tout comme l'abandon
de votre cœur à la fainéantise et aux danses.
Vos tuniques ont des manches et vos mitres, des
rubans. O Phrygiennes vraiment, et non plus
Phrygiens, c'est un fait, allez sur les sommets
du Dindyme, où la flute à deux branches donne
un chant auquel vous êtes habitués. Les
tambourins vous appellent, et le buis
bérécynthien de la Mère de l'Ida ; laissez les
armes aux hommes et tombez face au fer.*

²⁸⁰ DAUGE (1981), p. 148.

²⁸¹ DAUGE (1981), p. 136

²⁸² DAUGE (1981), p. 86 et p. 100-103.

²⁸³ Les Romains privilégient l'expression *externae gentes* plutôt que le terme *barbarus*, propre aux Grecs et à leur vision strictement binaire des civilisations étrangères (ROCHETTE, p. 53).

²⁸⁴ DUBUISSON (1985), p. 10.

²⁸⁵ La paresse (*desidiaie cordi*) et la légèreté (*indulgere choreis*) sont deux autres stéréotypes imputés aux Phrygiens. Dubuisson (1985), p. 5.

²⁸⁶ VIRG., *En.*, IX, 598-613.

Il est possible de séparer cet extrait en deux parties : l'une concerne les stéréotypes généraux sur les peuples d'Asie Mineure (*Vobis... mitrae*), et l'autre évoque spécifiquement les galles, utilisés comme insulte envers le peuple phrygien (*O vere Phrygiae... ferro*). Cependant les habits et comportements décrits dans la première partie s'appliquent aussi bien aux galles qu'aux Phrygiens. Les étoffes de safran et de pourpre, les robes aux manches longues et les mitres aux rubans dessinent la tenue des galles. D'abord, *crocus* (le safran) et *murex* (la pourpre) représentent le parfum et la couleur des étoffes qui en sont enduites. Le safran, utilisé comme teinture jaune, est la couleur la plus fréquente des robes des galles²⁸⁷. Parfum très odorant et aphrodisiaque lorsqu'il est ingéré²⁸⁸, il évoque également le caractère luxurieux reproché aux Phrygiens²⁸⁹. *Murex* est le coquillage dont était extraite la pourpre, couleur des ornements des tuniques des galles²⁹⁰. Les robes aux manches longues (*tunicae manicas... habent*) sont aussi caractéristiques de l'habit revêtu par les dévots dès leur émasculatation. Leurs manches sont resserrées aux poignets et une ceinture ceint la taille. Ces deux éléments sont communs à la robe des femmes, raison pour laquelle le vêtement des galles prend le nom de *stola*²⁹¹. L'allure de leur tunique est un argument supplémentaire au stéréotype d'effémination. S'en moquer est fréquent dans les textes littéraires latins²⁹², la *stola* étant un marqueur immédiatement perceptible de l'origine ethnique et de l'identité genrée de son porteur. Parce que les Orientaux portaient des robes intégrant beaucoup de pourpre et d'ornements dorés, ils étaient considérés comme efféminés²⁹³. Gherchanoc explique que les Grecs ont construit un discours sur l'identité ethnique des Orientaux au moyen de leurs habitudes vestimentaires. Ils ont ainsi établi des frontières culturelles et symboliques entre eux et les Orientaux²⁹⁴, frontières que Virgile et ses contemporains laissent transparaître dans leurs écrits.

La dernière pièce d'habillement de l'extrait sont les mitres. Ce sont des coiffes pourvues de larges rubans (*habent redimicula mitrae*) et nouées autour de la tête comme des turbans ou par-dessous le menton²⁹⁵, à la manière des femmes²⁹⁶. Virgile en parle dans un autre passage de

²⁸⁷ GRAILLOT (1912), p. 298.

²⁸⁸ PLIN., XXI, 28 ; XXI, 31.

²⁸⁹ Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, on retrouve les termes *crocotisque Phrygiis* (XI, 8, 15), *crocota* représentant une robe colorée par le safran que portaient les femmes ou les prêtres de Cybèle. GAFFIOT (2000), p. 449.

²⁹⁰ GRAILLOT (1912), p. 298.

²⁹¹ GRAILLOT (1912), p. 298.

²⁹² CIC., *Cat.*, II, 22 ; *Frg.*, XIV, 22, 2. VARR., *Men.*, 155. TAC., *G.*, XVII, 3, 3. VAL.-FLAC., III, 524 ; VI, 700.

²⁹³ GHERCHANOC (2021), p. 6.

²⁹⁴ GHERCHANOC (2021), p. 28.

²⁹⁵ GRAILLOT (1912), p. 299 ; AUSTIN (1955), p. 78.

²⁹⁶ CAT., 63, 64 : *Non flavo retinens subtilem vertice mitram* (Ariane porte une coiffe semblable à celle des galles phrygiens) ; CIC., *Har.*, 44, 109 : *P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebribus soleis purpureis que fasceolis, a*

l'*Énéide* et d'autres auteurs y font référence tant pour moquer les Phrygiens que les galles²⁹⁷. Par exemple, Juvénal²⁹⁸ et Apulée²⁹⁹ utilisent cette coiffe comme attribut de Pâris considéré comme le stéréotype du phrygien efféminé.

Dans la seconde partie de l'extrait, Virgile reprend l'exhortation envers les galles à courir au sommet du Dindyme, du poème 63 de Catulle :

Catulle, 64, 12 – 13.	Virgile, IX, 618 – 619.
<i>Agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul, Simul ite, Dindymenae dominae vaga pecora.</i>	<i>O vere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta Dindyma ubi adsuetis biformem dat tibia cantum.</i>

Virgile utilise l'impératif *ite* suivi du complément de lieu *per alta*, de la même manière que Catulle (*ite ad alta*). Catulle féminise le terme *gallus* pour marquer son indétermination face au genre des dévots émasculés, tandis que Virgile place *Phryges* au féminin pour porter atteinte à la virilité des Phrygiens. Il nourrit sa critique d'une référence au poème de Catulle centré sur les galles et la question de leur genre, un poème dont les lecteurs de Virgile avaient certainement connaissance.

Numanus conclut par ces mots : *sinite arma viris et cedite ferro*. Il s'agit d'une référence à la prétendue incapacité guerrière des Phrygiens. Turnus prononce une insulte similaire dans le livre XII³⁰⁰. Ascagne, dans la suite de l'histoire, démontre le contraire à Numanus en lui décochant une flèche dans le crâne. Bien que d'origine troyenne, le fils d'Énée ne se comporte pas en accord avec les insultes de Numanus : loin d'être un homme efféminé et incapable d'exploits guerriers, il se montre comme le digne ancêtre du peuple romain. Virgile accable les Troyens des défauts des Orientaux alors même que son héros, Énée, tire ses racines de Troie. L'*Énéide* illustre la mission de Rome : gouverner le monde. Elle établit le modèle de l'homme qui rassemblerait toutes les vertus traditionnelles romaines : *pietas, virtus, fides, gravitas, maiestas*... Ces vertus prennent sens par opposition aux vices conventionnellement attribués aux peuples dont Rome s'est rendue maîtresse³⁰¹. Énée devient ce modèle, mais il est d'origine

strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro est factus repente popularis (Cicéron présente dans un procès tous les attributs cités dans notre passage pour reprocher à un homme sa manière de s'habiller).

²⁹⁷ PROP., III, 17, 30 : *cinget Bassaricas Lydia mitra comas* ; OV., H., IX, 63 – 66 : *Ausus es hirsutos mitra redimire capillos ! / Aptior Herculeae populus alba comae. / Nec te Maeonia laescivae more puellae / Incingi zona dedecuisse putes ?* ; etc.

²⁹⁸ JUV., VI, 516 : ... *Phrygia vestitur bucca tiara*. ; X, 265 : *tunc miles (=Paris) tremulus posita tulit arma tiara*.

²⁹⁹ OV., M., X, 30 : *in modum [Paridis] Frygii pastoris, barbaricis amiculis umeris defluentibus, pulchre indusiatus adulescens, aurea tiara contexto capite*.

³⁰⁰ VIRG., En., XII, 97-100.

³⁰¹ DUBUISSON (1985), p. 10-11.

troyenne. C'est pourquoi il doit dépasser les vices de son peuple d'origine (livres I à VI). Une fois l'Orient symboliquement vaincu, il se bat contre les peuples d'Occident (livres VII à XII). Dotés des défauts inverses, ils sont rustres, irréfléchis, sans discernement et aveuglés par la guerre³⁰². Énée vainc la *vanitas* de l'Orient et la *feritas* de l'Occident. Les deux peuples, dépouillés des aspects qui dérangent les Romains à l'époque impériale, fusionnent et créent une civilisation nouvelle nourrie des qualités de chaque peuple, la *virtus* et *l'ingenium*³⁰³.

Iarbas, roi numide amoureux de Didon, prononce les mots de l'extrait ci-dessous. Il a découvert la liaison amoureuse entre la reine de Carthage et le héros troyen. Jaloux, il prie Jupiter. Le roi des dieux réalise alors qu'Énée s'est détourné de sa mission, perdu par la passion³⁰⁴, et envoie Mercure la lui rappeler.

*Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu,
Maeonia mentum mitra crinemque madentem
subnixus, raptu potitur : nos munera templis
quippe tuis ferimus famamque fovemus inanem.*
VIRG., *En.*, IV, 215-218.

Et maintenant ce maudit Pâris avec son cortège d'eunuques, soutenant son menton et ses cheveux humides de la mitre de Moénie, se rend maître de ce qui m'a été ravi : pour cette raison nous portons des offrandes à tes temples et nous entretenons ta réputation sans valeur.

Iarbas compare Énée à Pâris. L'*Illiade* laisse une image peu flatteuse de ce dernier : il est symbole de lâcheté, d'effémination et de luxure. Mais cette épopée n'offre pas une interprétation unique du personnage. L'ambiguïté laisse une liberté d'interprétation quant aux relectures postérieures du mythe³⁰⁵. Certains voient en lui le défenseur de l'amour³⁰⁶, tandis que d'autres l'érigent en contre-exemple des valeurs romaines³⁰⁷. Sous la plume de Virgile³⁰⁸, les ennemis d'Énée se servent de Pâris comme élément de comparaison dans le cadre de propos insultants. En effet, le poète élève Pâris en figure littéraire représentative de l'ensemble des préjugés imputés au peuple phrygien.

³⁰² DUBUISSON (1985), p. 5

³⁰³ DAUGE (1981), p. 152-159.

³⁰⁴ VIRG., *En.*, IV, 220-221 : *...oculosque ad moenia torsit / regia et oblitos famae melioris amantis.* « Il (Jupiter) tourna les yeux vers les remparts du royaume et vers les amants oubliés d'une plus grande gloire. »

³⁰⁵ RIPOLL (2000), p. 83-85 : nous nous référons aux recherches de cet auteur concernant Pâris et sa réécriture dans les écrits des auteurs de l'Empire, en particulier chez Virgile.

³⁰⁶ PROP., II, 15, 13 ; II, 32, 35 – 36. OV., *H.*, XVI (*Paris Helenae*) ; XVII (*Helene Paridi*).

³⁰⁷ HOR., *O.*, I, 15, 1-2.

³⁰⁸ Huit occurrences : VIRG., *En.*, I, 27 ; II, 602 ; IV, 215 ; V, 370 ; VI, 57 ; VII, 321 ; X, 702 ; X, 705.

Virgile les compare car ils auraient tous deux volé la femme d'un autre. Il s'est probablement inspiré des reproches d'Hector du chant III³⁰⁹. Γυναιμανές (39), ἐτάρουζ ἐρίηραζ (47), κόμη (55) ... trouvent leur double latin dans les vers de l'*Énéide* : *rapto potitur, semiviro comitatu, crinemque madentem*³¹⁰. La différence entre les discours respectifs des deux poètes concerne les compagnons de Pâris : Homère ne fait nullement référence aux galles de Cybèle. Selon Fabre-Serris, les auteurs latins donnent « un sens moderne aux vieux récits de la mythologie, en les mettant en relation avec les nouvelles exigences morales, intellectuelles et politiques d'une société en changement »³¹¹. Ainsi, Virgile projette la crise des valeurs qui frappe la Rome du 1^{er} siècle av. J.- C. au 1^{er} siècle apr. J.- C. dans sa variation de la tradition littéraire homérique. Virgile ajoute au stéréotype d'effémination de la civilisation troyenne l'élément des galles, des personnages qui, présents dans les rues de l'*Urbs*, perturbaient les Romains. Il témoigne de la condamnation romaine des cultes orientaux dont les pratiques vont à l'encontre du *mos maiorum* promu par Auguste. Or l'aspect du culte de la *Magna Mater* qui dérange sont ses galles et leurs rites : Virgile, s'il intègre la Mère des dieux dans le glorieux destin d'Énée, marque clairement son éloignement face aux éléments étrangers de son culte importés dans la cité.

Semivir est employé comme une épithète et se rapporte à *comitatus*, « le cortège, la suite, l'escorte, la troupe de voyageurs »³¹². Iarbas insulte les compagnons d'Énée de « moitié d'hommes », c'est-à-dire d'hommes efféminés. Nous pensons qu'il s'agit d'une référence aux galles étant donné les attributs dont il les dote (mitre, cheveux) et les semblables analogies des livres IX et XII. De plus, le mot *comitatus* renvoie à l'idée d'un groupe, souvent utilisée par les auteurs pour référer aux galles. Catulle les pensait déjà comme un ensemble, de même que Virgile dans cet extrait et dans d'autres parties de l'*Énéide*³¹³. Le galle vit en communauté. Il n'est pas considéré comme un individu à part, mais comme la partie indistincte d'un tout. Virgile a probablement eu l'occasion de voir les galles défiler, chanter et danser ensemble : peut-être n'a-t-il jamais rencontré un galle isolé. Juvénal³¹⁴ et Martial³¹⁵ partagent une même perception. Ainsi trouve-t-on les termes *comitatus, cohors, chorus, grex et pecus* pour les décrire.

³⁰⁹ HOM., *Il.*, III, 39-57.

³¹⁰ AUSTIN (1955), p. 78.

³¹¹ FABRE-SERRIS (1998), p. 23.

³¹² GAFFIOT (2000), p. 351.

³¹³ VIRG., *En.*, II, 580 : *Phrygiis comitata ministris.*

³¹⁴ JUV., VI, 515 : *iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt.*

³¹⁵ MART., III, 91, 2 : *semiviro Cybeles cum grege iunxit iter.*

Enfin, le poète use de qualificatifs qui résonnent avec ceux du premier extrait (*moenia mitrae*)³¹⁶. De nouveau, il s'agit d'éléments phrygiens stéréotypés pour construire un portrait oriental défavorable. La chevelure (*crinemque madentem*) est à la fois une insulte régulière envers les Phrygiens et un sujet d'étonnement de la part des Romains envers les galles. Ces derniers laissaient pousser leurs cheveux, les teignaient en blond, les ondulait au fer et les imbibaient de parfum³¹⁷ : un tel soin était considéré comme de l'effémination, non comme de la dévotion religieuse. Virgile écrit qu'ils sont imbibés de myrrhe, un élan de coquetterie qui ne sied pas à l'image de la masculinité aristocratique romaine. La chevelure des galles a déjà fait l'objet de commentaires de la part des auteurs grecs de l'époque hellénistique³¹⁸, dont on constate des réminiscences chez les auteurs latins. Varron évoque les coutumes des galles lorsque le héros entre dans le temple de Cybèle, ces derniers présentant une chevelure élégante ondulant au gré de leurs danses extatiques³¹⁹. Valerius Flaccus décrit un Grec dont les cheveux ne sont pas parfumés de myrrhe, mais ils sentent la poix, les flammes et le soufre³²⁰ : il prend le contre-pied du stéréotype d'effémination pour contraster avec les coutumes grecques et orientales. Les bacchantes, dont les pratiques sont souvent associées à celles des galles (notamment leurs danses extatiques), présentent les mêmes traits chez Propercé³²¹.

Au dernier livre de l'*Énéide*, Turnus accepte un combat singulier avec Énée pour signer la victoire de l'une ou l'autre armée. Il s'agit d'une scène de préparation au combat, dans laquelle Turnus revêt sa cuirasse et saisit ses armes. Il prie sa lance de lui permettre de vaincre Énée.

... *da sternere corpus
loricamque manu valida lacerare revolsam
semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis
vibratos calido ferro murraque madentis.*
VIRG., *En.*, XII, 97 – 100.

Donne-moi de mettre à terre le corps de l'eunuque phrygien, de mettre en pièces sa cuirasse par la puissance de ma main et de souiller dans la poussière ses cheveux frisés au fer chaud et imprégnés de myrrhe.

³¹⁶ AUSTIN (1955), p. 78 : *Maeonius* se traduit par « Lydien », mais équivaut à « Phrygien » pour Virgile. *Maeonius* exprime autant l'origine asiatique des Troyens que la diversité des civilisations d'Asie Mineure.

³¹⁷ GRAILLOT (1912), p. 300-301.

³¹⁸ Simonide *AP* 6. 217 ; Antipater de Sidon *AP* 6. 219 ; Dioscoride *AP* 6. 220 ; Érycios *AP* 6. 234. ; Antistios *AP* 6. 237 ; *AP* 6. 51 ; Thyillos *AP* 7. 223.

³¹⁹ VARR., *Men.*, 132 : *teretem comam volantem iactant tibi galli* (éd. Teubner). CEBE (1977), p. 534.

³²⁰ VAL. – FLAC., VIII, 347 : *sub freta, semiviri nec murra corpus Achivi / sed pice, sed flammis et olentes sulphure crines.*

³²¹ PROP., III, 17, 29 – 32 : *Candida laxatis onerato colla corymbis / Cinget Bassaricas Lydia mitra comas / levis odorato cervix manabit olivo, et feriet nudos veste fluente pedes.*

Les insultes sont les mêmes que dans les extraits précédents. Turnus attaque la virilité des Troyens en les associant aux Phrygiens et aux préjugés sur ces derniers : ce sont des hommes efféminés (*semiuir*) qui apportent trop de soin à leurs cheveux et qui sont inaptes à la guerre. Virgile utilise un vocabulaire similaire aux extraits déjà analysés (*murraque madentis*) et sous-entend que le seul fer que les Phrygiens savent manier est le fer à friser. Utiliser un pareil outil est un élément récurrent des descriptions des hommes efféminés chez les auteurs romains contemporains de Virgile³²². Turnus dit vouloir traîner Énée dans la poussière, évoquant ce passage de l'*Illiade* : οὐκ ἄν τοι χαίσιμη κίθαρις τά τε δῶρ' Ἀφροδίτης / ἢ τε κόμη τό τε εἶδος ὄτ' ἐν κονίησι μυγείης³²³. Ovide reprend la même idée pour décrire l'état d'Attis après sa castration : *Longaque in immundo puluere tracta coma est*³²⁴. De nouveau, Virgile crée une opposition entre les Occidentaux et les Orientaux en mettant en exergue les vices de chacun. Énée a déjà vaincu intérieurement l'Orient pour devenir un modèle de vertu. Il vainc maintenant l'Occident dans la bataille finale du livre XII.

En résumé, Iarbas, Numanus et Turnus construisent un discours stéréotypé à l'encontre des Phrygiens à qui ils associent le peuple troyen : c'est dans ce contexte qu'apparaît le mot *semiuir* pour désigner les dévots émasculés de la Mère des dieux. Les galles regroupent en effet les préjugés orientaux, en particulier l'effémination (émascultation, *stola* et soins portés à leurs cheveux).

Toutefois, les passages qui dénigrent le culte métroaque via la critique des galles sont presque insignifiants en comparaison des ceux qui élèvent la déesse en ancêtre troyenne et en protectrice d'Énée et de ses descendants. Selon Roller, Virgile reconnaît le caractère peu attractif du culte et l'excuse par le fait que ses pratiques sont étrangères³²⁵. Il dépeint en effet l'aspect le plus dérangeant et le plus marquant du culte de la Magna Mater à travers les pratiques orientales des galles considérées comme de la débauche, alors même qu'Auguste souhaite rétablir une austérité morale. Mais il montre, dans l'*Énéide*, qu'elles restent confinées à l'Orient et qu'elles ne concernent pas le peuple romain à travers le personnage d'Énée qui représente un modèle de piété religieuse malgré son origine troyenne.

³²² TARRANT (2012), p. 116.

³²³ HOM., *Il.*, III, 54 – 55 : « De quoi te serviront et ta cithare et les dons d'Aphrodite – tes cheveux, ta beauté – lorsque tu auras roulé dans la poussière ? », traduction de MAZON (2002), p. 71.

³²⁴ OV., *F.*, IV, 238 : « Et sa longue chevelure est traînée dans la poussière immonde ».

³²⁵ ROLLER (1999), p. 303.

Le témoignage d'Ovide sur les galles est le plus complet. Sous forme d'un jeu de question-réponse entre le poète et Érato, de nombreux aspects sur les dévots sont abordés : la raison de leur castration, leur rôle lors des jeux Mégalésiens et de la *lauatio* et l'origine de leur nom.

- **Extrait n°1** (v. 181 - 188) : introduction des *Megalensia* par le cortège des galles. Ces derniers portent l'image de la déesse à travers les rues de Rome.
- **Extrait n°2** (v. 221 - 244) : question de l'origine de leur castration, à laquelle Érato répond par une nouvelle version du mythe d'Attis.
- **Extrait n°3** (v. 341 - 342) : intervention des galles lors de la cérémonie de la *lauatio*.
- **Extrait n°4** (v. 361 - 366) : origine du nom *gallus*.

Les galles sont les intervenants du culte à qui Ovide donne le plus d'importance. En comparaison, Lucrèce dédie aux différents acteurs de la procession un nombre égal de vers, tandis que Virgile évoque uniquement les galles. Est-ce en raison d'une présence accrue de ces derniers sous Auguste ? Leur existence publique s'est en effet accrue au I^{er} siècle apr. J.- C. par rapport au moment de leur arrivée à Rome, expliquant, selon Roller, le vif intérêt des auteurs de l'époque augustéenne pour ces acteurs³²⁶. Nous pensons qu'Ovide offre des explications étiologiques aux différentes caractéristiques des galles afin de justifier la partie du culte métrouaque qui insupportait les Romains, à une époque où Auguste lie la Magna Mater à l'image de son propre pouvoir. Les pratiques des galles sont systématiquement liées à la folie³²⁷ et se déroulent dans le cadre des forêts phrygiennes. D'abord, Ovide explique le rituel de la castration par le mythe d'Attis. Cybèle pousse le jeune garçon phrygien à la castration parce qu'il lui a été infidèle, le tout se déroulant dans les bois du Dindyme³²⁸. Les galles se castrent pour suivre l'exemple du châtiment d'Attis³²⁹. Ensuite, le poète relie l'étymologie du mot *gallus* au fleuve du même nom : quiconque en boit l'eau devient fou. Il justifie dès lors le comportement extatique des galles par une sorte d'empoisonnement originel. Ovide prend soin de situer ce fleuve en Phrygie : « *Inter* », *ait*, « *uiridem Cybelen altasque Celaenas* », « Entre le verdoyant

³²⁶ ROLLER (1999), p. 304.

³²⁷ Les mots *furor*, *furo* ou *furiosus* n'apparaissent que pour qualifier les galles : IV, 233 ; IV, 243 ; IV, 246 ; IV, 341 ; IV, 365 – 366.

³²⁸ Ov., *F.*, IV, 223 : *Phryx puer in siluis, facie spectabilis, Attis*. « Dans les bois, Attis, un jeune garçon phrygien au visage merveilleux... » ; IV, 234 : *Effugit et cursu Dindyma summa petit*. « Il s'enfuit et gagna dans sa course le sommet du Dindyme. »

³²⁹ Ov., *F.*, IV, 243 – 244 : *Venit in exemplum furor hic mollesque ministri / Caedunt iactatis uilia membra comis*. « Cette folie vint en exemple et les serviteurs efféminés coupent leurs membres vils en secouant leurs cheveux. »

Cybèle, dit-elle (Érato), et la haute Célènes ». Ovide justifie donc les rites des galles (émasculatation et comportement aliéné) par des mythes localisés en Phrygie.

Les données lexicales fournies sur la manière de nommer et de caractériser les galles sont assez restreintes. Ovide n'utilise l'appellation *gallus* que lorsqu'il doit expliquer l'origine du mot, autrement il préfère trois autres dénominations, *semimas* (1x), *minister* (1x) et *comes* (2x), souvent couplées au même adjectif, *mollis* (3x).

Extrait	Dénominations des galles	Groupes qualificatifs
N°1	<i>Semimas, comes</i>	<i>Mollis (ceruix)</i>
N°2	<i>Minister</i>	<i>Molles (ministri)</i>
N°3	<i>Comes</i>	<i>Molles (manus)</i>
N°4	<i>Gallus</i>	/

Nous nous attardons sur l'analyse du premier extrait pour étudier les différentes appellations des galles :

*Ibunt semimares et inania tympana tudent
Aeraque tinnitus aere repulsa dabunt.
Ipsa sedens molli comitum ceruice fertur
Urbis per medias exululata uias.*

OV., *F.*, IV, 183-186.

Viennent les moitiés d'homme et ils battent les tambourins légers et feront retentir l'airain contre l'airain. La déesse même, assise sur les nuques efféminées de son escorte, est portée à travers les rues de la Ville sous des hurlements.

Les galles apparaissent assez tôt dans le passage dédié à la Magna Mater. À leur première apparition, Ovide emploie le mot *semimas*. Il a donc choisi un terme péjoratif visant à amoindrir la virilité des personnages concernés pour introduire ces acteurs. Ovide commence son passage par l'élément le plus reconnaissable du culte métrouaque (pour les spectateurs du cortège autant que pour les lecteurs des *Fastes*), à savoir les galles en leur qualité d'eunuque, d'hommes amoindris.

Chez Ovide, *comes* n'a pas le sens « compagnon », mais signifie « membre de l'escorte », « membre du cortège ». En effet, *comes* n'apparaît que dans les extraits relatant les processions de la Magna Mater (*Megalensia*, extrait n°1 ; *lauatio*, extrait n°2). Chez Catulle

pourtant, *comes* prend le sens de « compagnon »³³⁰. Le mot désigne alors les jeunes hommes qui ont suivi Attis en Phrygie et qui se sont émasculés à sa suite. Lorsqu'Ovide évoque la castration des galles exécutée sur l'exemple du jeune homme phrygien, il utilise le mot *minister* dont la première traduction est « serviteur »³³¹ parce qu'ils se soumettent à une déesse vengeresse et colérique.

L'adjectif *mollis* accompagne toutes les descriptions des galles à l'exception de l'explication étymologique de leur nom. Il qualifie leurs mains, leur nuque ou l'entièreté de leur personne. L'adjectif est synonyme d'*imbecillus* et d'*imbellis*, témoignant d'une faiblesse d'esprit comme de corps (comprenant la stérilité), ainsi que de *voluptuosus* et d'*effeminatus*, mots qui décrivent un être efféminé, délicat, en recherche de plaisirs et dont les mœurs sont contre nature³³². Nous avons d'abord pensé qu'Ovide emploie ce terme en référence à la *mollitia* orientale, défaut que les Romains ont imputé aux habitants d'Asie Mineure comme antithèse de leur *uirtus*³³³. Toutefois *mollis* semble davantage corrélé à l'indécision de genre qu'à l'origine phrygienne, comme en témoignent les deux occurrences dans le mythe d'Hermaphrodite, dans lequel le protagoniste est qualifié tantôt de *semimas*, tantôt de *semiuir*³³⁴. Avant Ovide, lier les termes *mollitia* et *mollis* aux dévots de la Magna Mater est rare³³⁵. Lucrèce, Catulle et Virgile ne les utilisent pas à cette fin. Lucrèce emploie le verbe *molliri* pour exprimer la douceur du lion dompté par la déesse (v. 605)³³⁶. Catulle qualifie de *mollis* le lourd sommeil dans lequel sont plongés les galles après leur course jusqu'au Dindyme, à deux reprises (v. 38 ; v. 44). Même Virgile, qui utilise pourtant beaucoup cet adjectif³³⁷, ne l'adjoit jamais aux galles ou une partie de leur anatomie pour amoindrir leur virilité. Il préfère exprimer la *mollitia* orientale par des références aux mœurs vestimentaires ou à leur manière de prendre soin de leurs cheveux³³⁸.

³³⁰ C'est pourtant ainsi que le traduit LAFAYE (1958), p. 50.

³³¹ GAFFIOT (2000), p. 989.

³³² Pour le terme *mollis*, FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](https://dld.brepolis.net), page consultée le 18 juillet 2024 ; pour les traductions des synonymes, GAFFIOT (2000), p. 8.

³³³ DUBUISSON (2001), p. 11 : « Il n'est cependant pas recommandable non plus d'étaler une culture trop raffinée - elle expose aussitôt (dans le cas des Grecs ou des Orientaux, par exemple) au reproche de mollesse ou d'immoralité. C'est l'une des réponses romaines au complexe d'infériorité provoqué par l'irruption à Rome de la culture grecque. »

³³⁴ OV., *Mét.*, IV, 381 : *Semimarem fecisse videt mollitaque in illis, / Membra, manus tendens, sed iam non voce virili* ; OV., *Mét.*, IV, 386 : *semivir et tactis subito mollescat in undis*.

³³⁵ Nous avons retrouvé une occurrence chez Tite-Live, contemporain d'Ovide, XXXIII, 28, 8, 1.

³³⁶ Ovide utilise après lui le même mot dans le même contexte (*F.*, IV, 217).

³³⁷ Une recherche d'analyse distributionnelle sur *Hyperbase* a montré des indices de 8, 8, 7,9 et 7, 7 pour Ovide, Properce et Virgile (consulté le 22 juillet 2024).

³³⁸ Par ailleurs, le terme *mollitia* est principalement employé par les historiens, surtout Tacite et Salluste avec des indices de 2,9 et 2,8 selon une analyse distributionnelle sur *Hyperbase* (consulté le 22 juillet 2024).

Associer *ceruix* à *mollis* est rare également³³⁹. Peut-être Ovide a-t-il créé cette expression en référence à une réalité au sujet des galles (ces derniers dansaient en secouant leur tête et en la rejetant en arrière³⁴⁰) et au poème 63 de Catulle qui spécifie que le cou du lion est musculeux (*torosa ceruix*). Or, ce dernier reproduit le comportement des galles décrit plus tôt dans le poème : *Rutilam ferox torosa ceruice quate iubam*³⁴¹. L'association *mollis manus* est légèrement plus fréquente³⁴². Là encore Ovide a pu trouver son inspiration chez Catulle, ce dernier qualifiant les mains d'Attis de *niveae manus* lorsqu'il saisit le tambourin³⁴³. Ovide a donc commuté *niveus* avec un adjectif qui exprime plus crûment la féminité des galles.

L'intertextualité d'Ovide avec ses prédécesseurs se manifeste clairement dans le mythe d'Attis. Le poète en propose une nouvelle version : la Mère des dieux, tombée amoureuse du jeune homme phrygien, lui demande de rester éternellement chaste pour elle. Il brise cependant ce serment avec la nymphe Sagaris. La déesse tue la nymphe, un geste qui conduit Attis à la folie. Dans son délire, il se castré. Selon Dubosson-Sbriglione, Ovide introduit deux nouveautés par rapport à ses prédécesseurs : la trahison amoureuse et la castration en tant que châtiment. Du III^e au I^{er} siècle av. J.- C., Attis et Cybèle deviennent amants et le sort d'Attis se lie à celui des galles, notamment grâce au poème de Catulle. Ainsi la relation amoureuse et l'association d'Attis aux dévots émasculés de la Magna Mater sont déjà dessinés, mais il n'est pas encore question de lier la castration d'Attis à la folie insufflée par une déesse vengeresse, ni d'en faire la raison de celle des galles³⁴⁴. Malgré ces innovations, nous avons relevé plusieurs ressemblances, de fond et de forme, avec les écrits de Lucrèce, de Catulle et de Virgile. D'abord, même si Lucrèce n'aborde pas le mythe d'Attis, il transmet l'idée d'une punition de la part de

³³⁹ *Ceruix mollis* apparaît quatre fois dans le corpus des textes latins classiques : COL., *Rust.*, VI, 29, 2, 1 (il décrit le corps du cheval) ; LUCR., VI, 744 (il décrit des oiseaux qui se brisent le cou) ; OV., *F.*, IV, 185 (il décrit la nuque des galles qui soulèvent l'image de la Magna Mater) ; MANIL., I, 334 (il décrit la constellation Ophiucus, dont le serpent représenté tord son cou souple pour se dégager).

³⁴⁰ GRAILLOT (1912), p. 304.

³⁴¹ CAT., 63, 84 : « Féroce, agite ta chevelure d'un rouge ardent sur ton cou musculeux ».

³⁴² On la retrouve principalement chez Ovide (*Am.*, I, 4, 24 ; *F.*, IV, 342 ; *H.*, XIV, 56 ; *Ib.*, 456...), mais également chez SIL., II, 68 ; STAT., *Th.*, XII, 105 ; QUINT., II, 4.

³⁴³ CAT., 63, 8 : *Niveis citata cepit manibus leue tympanum* ; OV., *F.*, IV, 342 : *et feriunt molles taurea terga manus*.

³⁴⁴ DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 61-62. Les premiers mythes ont été écrits par Hérodote et Hermésianax. Le premier fait d'Attis un prince lydien tué par un sanglier ; chez le second, Attis est un Phrygien stérile qui se rend en Lydie pour se mettre au service de la Magna Mater, aux yeux de qui il devient très cher. Ensuite, Catulle lie le sort d'Attis à celui des galles. Au I^{er} siècle av. J.- C., Diodore de Sicile fait de Cybèle et d'Attis des amants (Cybèle ne devenant une déesse qu'après la mort d'Attis, tué par le père de Cybèle, roi de Phrygie et de Lydie). Pour une analyse plus complète et détaillée de l'évolution du mythe d'Attis à travers les siècles, voir p. 59-66.

la déesse pour avoir été ingrat envers elle³⁴⁵. Ensuite, les vers 234 et 238 d'Ovide sont une reprise des vers de Catulle et de Virgile :

Vers d'Ovide	Vers dont il tire son inspiration
<i>Effugit et cursu Dindyma summa petit.</i> OV., F., IV, 234	<i>Agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul,</i> <i>Simul ite, Dindymenae dominae uaga pecora,</i> CAT., 63, 12-13
<i>Longaque in immundo puluere tracta coma est.</i> OV., F., IV, 238	<i>... semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis</i> VIRG., En., XII, 99

D'abord, Ovide reprend la course vers le Dindyme du poème de Catulle, et ce faisant il réfère à l'état de folie des galles lors de leur ascension. Ce motif, nous l'avons vu, a été également repris par Virgile. Il semble qu'il soit devenu un *topos* littéraire pour évoquer le délire des galles en terres phrygiennes. Ensuite, dans le vers 238, Attis, toujours en proie à la démence, traîne ses cheveux dans la poussière. Virgile, lui-même influencé par l'*Iliade* d'Homère, a décrit avant lui cette image, lorsque Turnus dit traîner à terre les cheveux d'Énée alors comparé à un galle de Phrygie. Ainsi, même si Ovide écrit une version du mythe d'Attis empreinte de nouveaux éléments, elle reste toutefois marquée d'intertextualité vis-à-vis des textes latins sur la Magna Mater qui la précèdent.

Comme Virgile, Ovide donne une forte présence aux galles comparativement aux autres acteurs du culte métrouaque. Cependant, cette dernière est faible par rapport à la représentation de la grandeur de la Magna Mater. Rappelons quelques éléments de contexte : Ovide souhaite écrire une œuvre patriotique pour Auguste. Le poète narre par trois fois la légende des origines troyennes de Rome, à l'occasion des *Carmentalia* de janvier, de l'accession au pontificat d'Auguste (6 mars) et des *Vestalia* de juin. Dans notre passage, il ajoute la Magna Mater au lien indissociable entre Troie, Énée et le fabuleux destin de Rome, regroupant tous les différents aspects de la déesse en presque deux cents vers. Par son *excursus* sur la Mère des dieux, il explicite une fois de plus l'encrage troyen de l'*Urbs*. Selon Roller, le destin d'Énée et de la déesse est similaire dans l'idéologie augustéenne : « Both were originally at home in Asia, where they received modest recognition, but both had to come to Italy in order to realize their potential and fulfill their part in making Rome a great city³⁴⁶. »

³⁴⁵ LUCR., II, 614-617 : *Gallos attribuunt, quia, numen qui uiolarint / Matris et ingrati genitoribus inuenti sint, / Significare uolunt indignos esse putandos / Uiuam progeniem qui in oras luminis edant.* « Ils lui attribuent des galles car ils veulent faire comprendre que ceux qui ont profané la divinité de la Mère et qui se sont trouvés ingrats envers leurs parents doivent être jugés indignes de mettre au monde une descendance. »

³⁴⁶ ROLLER (1999), p. 301.

Ovide illustre ces destinées parallèles à deux reprises :

*Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros,
Est dea sacriferas paene secuta rates,
Sed nondum fatis Latio sua numina posci
Senserat, adsuetis substiteratque locis.
Post, ut Roma potens opibus iam saecula quinque
Vidit et edomito sustulit orbe caput, ...*
Ov., *F.*, IV, 251 – 256.

Alors qu'Énée portait Troie en terre italienne, la déesse suivit presque les navires remplis de biens sacrés, mais elle avait senti que son pouvoir n'était pas encore réclamé dans le Latium par le destin. Aussi était-elle restée sur les terres auxquelles elle était habituée. Ensuite, lorsque Rome, puissante par ses ressources, vit déjà cinq siècles et porta sa tête au-dessus d'un monde entièrement assujéti...

Lorsqu'Énée part de Troie, la déesse hésite à le suivre, mais elle pressent que sa divinité ne sera réclamée que cinq siècles plus tard, lorsque prospérera la cité fondée par le descendant du héros troyen. Selon Van Haepere, Ovide ne dresse pas la Magna Mater en une déesse protectrice d'Énée ni en pourvoyeuse de victoires, car le poète « n'explicite pas le contexte ni ne mentionne le détail de l'oracle sibyllin ayant conduit les Romains à accueillir la déesse³⁴⁷. » En effet, Ovide omet les raisons qui ont requis la présence de la déesse à Rome. Mais il ne souhaite pas faire œuvre d'historien : référer aux guerres puniques et à la menace d'Hannibal n'aurait pas nourri son propos. Au contraire, le poète précise que Rome, cinq siècles après l'arrivée d'Énée dans le Latium, est au faîte de sa puissance. Il emploie à cette occasion le verbe *edomo* pour qualifier le monde soumis au pouvoir de la cité (*edomito urbe*), rappelant le vocabulaire utilisé pour exprimer la puissance et la domination de la Magna Mater sur les bêtes sauvages qu'elle dompte³⁴⁸. Ainsi, Ovide souhaite avant tout démontrer la réussite de cette déesse protectrice et victorieuse en illustrant les conséquences de son aide : Rome est maîtresse du monde. Dans l'*Énéide*, Virgile ne précise pas la venue future de la Magna Mater dans la cité, et « restreint » son rôle à un passé mythique : grâce à sa protection, Rome pourra exister. Ovide poursuit donc le travail de Virgile en établissant un lien entre le destin d'Énée, qui se déroule exclusivement dans l'univers mythologique, et celui de la Magna Mater, qui réfère à une réalité historique.

Dans l'extrait ci-dessous, le bateau qui a transporté la déesse est construit, selon Ovide, à partir des mêmes pins qui ont aidé Énée à fuir Troie. Le poète lie d'une autre manière le destin de la déesse à celui du héros troyen. Le poète apporte une suite à l'épopée de Virgile au travers

³⁴⁷ VAN HAEPEREN (2019), p. 70.

³⁴⁸ VIRG., *En.*, III, 113.

des pins de l'Ida (IX, 80 – 95), réaffirmant l'héritage troyen d'Énée et de la déesse et illustrant la similarité avec laquelle ils atteignent le Latium.

« *Nostra eris : in Phrygios Roma refertur auos.* » « Tu resteras nôtre : Rome est reliée à ses ancêtres phrygiens. » Aussitôt d'innombrables
Protinus innumerae caedunt pineta secures haches abattent ces mêmes pins desquels le
Illa quibus fugiens Phryx pius usus erat. pieux Phrygien se servit pour fuir.
Ov., *F.*, IV, 272 – 274.

Pour Virgile comme pour Ovide, la déesse a un rôle clé, car elle permet à Énée de réaliser sa destinée. Elle représente le lien essentiel entre le passé héroïque de Rome et sa future grandeur³⁴⁹. Ovide, parce qu'il s'emploie, dans les *Fastes*, à expliquer les divers aspects de la déesse, poursuit et dépasse le témoignage de Virgile : la déesse, qui reste confinée à la Phrygie dans l'*Énéide*, prend le même chemin qu'Énée dans les *Fastes* et rejoint le Latium. Là, elle pourra continuer à veiller au bien de Rome.

1.3. *Famulus et domina*

Famulus apparaît une fois chez Catulle ; *minister* une fois chez le même auteur et chez Ovide. Ils expriment la servitude des galles envers une déesse dominatrice. Parallèlement, cette dernière est appelée *domina*, nom que l'on retrouve chez tous les auteurs à l'exception de Lucrèce et qui n'est pas restreint au contexte des galles. Dans cette partie, nous analysons à la fois les termes et les contextes d'apparition de *famulus* et de *minister*, mais aussi ceux de *domina* afin de compléter notre perception de la déesse.

Famulus, minister

Famulus se traduit par « serviteur », « esclave » ou « domestique ». De manière générale, le mot décrit l'esclavage d'un homme vis-à-vis d'un autre homme. Il peut également désigner les serviteurs des dieux – ce sens est fréquent chez les poètes latins et peut même s'appliquer aux animaux. L'antonyme de *famulus* est (*h*)*erus*, tout comme *dominus* est l'opposé de *seruus*. Toutefois Catulle et Ovide préfèrent les termes *famulus* et *minister* à *seruus* face à leur opposé *domina*, *seruus* étant moins utilisé par les poètes³⁵⁰.

³⁴⁹ ROLLER (1999), p. 301.

³⁵⁰ FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](https://dld-rechercher.brepolis.net) (page consultée le 23 juillet 2024).

Minister désigne un *famulus* voué aux affaires sacrées³⁵¹, un fonctionnaire mineur dans une association dédiée au service d'une divinité particulière³⁵². Il se traduit par « aide servant », « ministre d'un dieu » et implique une position d'infériorité par rapport au *magister* (mot à partir duquel a été formé *minister*)³⁵³.

Catulle utilise le mot *famulus* à trois reprises. D'abord, il apparaît dans le discours qu'Attis adresse à sa patrie, en proie au regret après sa mutilation :

*Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix,
Ego quam miser reliquens, dominos ut erifugae
Famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,
Vt apud niuem et ferarum gelida stabula forem
Et earum omnia adirem furibunda latibula...*

CAT., 63, 50 - 54

Ô, patrie, créatrice de mon être, ô, patrie, ma mère, que moi, malheureux, j'ai abandonnée comme les esclaves fugitifs ont l'habitude d'échapper à leur maître pour porter mes pieds vers les bois de l'Ida, pour vivre dans la neige et les demeures gelées des bêtes sauvages, pour approcher leurs repaires marqués par la folie divine...

Attis compare la relation avec sa patrie à celle d'une esclave fuyant son maître. Le protagoniste se considérait donc déjà comme un esclave avant sa venue en Phrygie et son émasculatation. En rejoignant Cybèle, il espérait en effet échapper au joug du mariage et à ses responsabilités citoyennes de reproduction (*Veneris odium*)³⁵⁴ qui lui donnaient l'impression d'être asservi. Catulle se montre ironique en présentant ce que fuit Attis (sa patrie, celle qui l'a créé, celle qui a veillé sur lui) et ce qu'il gagne : un lieu de vie froid (*nives, gelidus*), hostile (*fera, latibulum*) et patronné par la déesse (*furibundus*). Le mot *erifuga*, par sa composition, rappelle l'épithète *era* de la déesse, située dans les derniers vers du poème. De plus, *era* est souvent mis dans la bouche des esclaves³⁵⁵ : le poète anticipe la condition future d'Attis face à la déesse.

À la fin de sa lamentation, Attis réalise et confirme sa nouvelle situation : passé du joug de sa patrie à celui de la déesse, il en est maintenant le serviteur et l'esclave.

Ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar ?

CAT., 63, 68

Moi, maintenant, je serai présenté en tant que serviteur des dieux et esclave de Cybèle ?

³⁵¹ TLL (1936), col. 1000, l. 21-24.

³⁵² OLD (2012), p. 1222-1223.

³⁵³ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 405.

³⁵⁴ Voir p. 46 de ce travail.

³⁵⁵ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 201.

L'expression *deum ministra* « serviteur des dieux » est précisée par l'expression *Cybeles famula* : les hommes qui se mettent au service de Cybèle sont des *ministri* (terme à connotation neutre), mais surtout des *famuli* (terme à connotation péjorative). Non seulement le poète dégrade la fonction des hommes qui décident de devenir des galles et de consacrer leur vie à servir la déesse, mais il donne aussi une image de dominatrice à cette dernière. En plus de cette dégradation, les termes *minister* et *famulus* sont féminisés, ce qui rappelle la cause de cette servitude inévitable : l'autocastration. Les derniers vers explicitent la perte de l'humanité d'Attis :

... <i>illa demens fugit in nemora fera ;</i>	Celle-là (Attis), privée de sa raison,
<i>Ibi semper omne uitae spatium famula fuit.</i>	s'enfuit dans les bois sauvages ; là, pour
CAT., 63, 89 - 90.	le restant de sa vie, elle fut esclave.

Fera, placé en fin de vers, peut se rapporter aussi bien aux bois de Cybèle qu'à Attis, qui deviendrait comme une bête sauvage. Mais la ressemblance entre le comportement du lion en fin de poème et celui d'Attis en son début rend la seconde option aussi plausible que la première. Attis et ses compagnons secouent la tête, hurlent et dansent lors de leur course effrénée jusqu'au sommet du Dindyme³⁵⁶. Le lion relâché par Cybèle agit de la même manière : il rugit et secoue sa crinière sur son cou en référence aux renversements de tête des galles lors de leurs danses extatiques³⁵⁷ ; il frappe sa queue contre son dos, à l'instar de l'autoflagellation des eunuques lors des cortèges des *Ludi Megalenses* et du *Dies sanguinis*³⁵⁸. Attis perd donc son humanité en se transformant en bête placée sous le joug de Cybèle tout comme le lion, une servitude éternelle que traduit le terme *famulus*. Il a quitté un maître pour un autre, troquant ses devoirs civiques contre la servitude d'une déesse castratrice. Nous pourrions résumer le propos de Catulle ainsi : il ne faut pas avoir de dévotion excessive envers la déesse phrygienne au risque de se perdre entièrement, dans sa liberté comme dans son identité.

Ovide emploie *minister* lorsqu'il narre le mythe d'Attis. C'est le seul mot évoquant la servitude qu'il utilise pour décrire les galles :

<i>Venit in exemplum furor hic mollesque ministri</i>	Cette folie vint en exemple et les serviteurs
<i>Caedunt iactatis uilia membra comis.</i>	efféminés coupent leurs membres vils en
OV., <i>F.</i> , 243-244.	secouant leurs cheveux.

³⁵⁶ CAT., 63, 20-26.

³⁵⁷ Cet élément est déjà présent dans les épigrammes grecques : Simonide *AP* 6. 217 ; Dioscoride *AP* 6. 220 ; Alcée *AP* 6. 218 ; Antipater de Sidon *AP* 6. 219 ; Érycios *AP* 6. 234 ; *AP* 6. 51 ; Thyillos *AP* 7. 223.

³⁵⁸ CAT., 63, 81-86.

Le terme intervient dans un contexte précis : il s'agit d'une histoire mettant en scène Attis en terres phrygiennes où la folie, insufflée par la déesse, a une place prédominante. Ovide recourt à de nombreuses marques d'effémination : *molles ministri, iactata coma*. Tous ces éléments sont déjà présents chez Catulle : Ovide ne peut se détacher du seul modèle latin qui le précède mettant en scène la légende d'Attis.

Domina

Domina, au sens strict, désigne la femme d'un *dominus*. Cette signification ne s'applique toutefois pas à la Magna Mater, qui n'a pas de pendant masculin. Le mot décrit également les mères de famille et les femmes puissantes exerçant leur pouvoir sur autrui, raison pour laquelle il est souvent couplé aux noms des déesses. Pour illustrer ce sens, le Forcellini prend comme exemple la Magna Mater soumettant ses lions dans un vers de l'*Énéide* : *Et iuncti currum dominae subiere leones*³⁵⁹.

Dans le poème de Catulle, la déesse est la maîtresse du Dindyme :

« *Agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul,
Simul ite, Dindymenae dominae uaga pecora...*
CAT., 63, 12-13.

Allons ! Allez dans les hautes forêts du Cybèle ensemble, allez ensemble, troupeaux vagabonds de la maîtresse du Dindyme...

*Dea magna, dea Cybelle, dea domina Dindymei
Procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo ;
Alios age incitatos, alios age rabidos.*
CAT., 63, 91-93.

Grande déesse, déesse Cybèle, déesse souveraine du Dindyme, que toute ta fureur reste loin de ma maison, maîtresse ; inspire aux autres ces passions emportées, inspire aux autres ces élans enragés.

Accompagner le mot *domina* de l'épithète toponymique *Dindymei* sous-entend que la déesse est maîtresse de tous les vivants du mont Dindyme, à savoir les bêtes sauvages. Elle le manifeste d'ailleurs en donnant des ordres à l'un des lions placés sous le joug de son char³⁶⁰. La domination de la déesse s'exerce dès lors sur Attis et sur ses compagnons puisqu'ils sont décrits comme des animaux habitant désormais la terre phrygienne (*uaga pecora*). Lorsqu'elle ordonne au lion de ramener Attis sous son emprise, Catulle qualifie la déesse de *minax Cybelle*³⁶¹ : de nouveau, il spécifie par une épithète toponymique que la puissance, tout comme la domination et la possessivité, s'applique à la déesse phrygienne et non à la Magna Mater

³⁵⁹ VIRG., *En.*, III, 113. FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](http://DLD-Rechercher(brepolis.net)) (page consultée le 24 juillet 2024).

³⁶⁰ CAT., 63, 76-77 ; 84.

³⁶¹ CAT., 63, 84.

romaine. Les derniers mots du poème, adressés à la déesse, témoignent du même procédé : ils lient la domination de la déesse (*domina, era*) à ses épithètes toponymiques (*Cybelle, Dindymeus*). Catulle restreint à la Phrygie le territoire sur lequel devrait s'appliquer son pouvoir, et dès lors la folie que peut inspirer son culte.

Il est normal que les termes exprimant la domination (*domina, era, minax*) et la soumission (*famulus*) soient principalement présents chez Catulle. Le propos de son poème réside en effet dans cette opposition qui ne se résout pas sur une « médiation des deux pôles », mais sur une entière victoire de la déesse³⁶². Le poème 63 semble d'ailleurs conditionner l'expression de la puissance de la déesse chez les poètes postérieurs. Virgile emploie lui aussi le terme *domina* pour décrire une déesse souveraine des bêtes sauvages :

*Hinc mater cultrix Cybeli Corybantiaque aera
Idaeumque nemus, hinc fida silentia sacris,
Et iuncti currum dominae subiere leones.*

VIRG., *En.*, III, 111-113.

De là (de Crète) est originaire la mère qui habite le Cybèle, les airains des Corybantes et la forêt de l'Ida, de là viennent la juste exécution des rites³⁶³ et les lions sont allés sous le joug du char de leur maîtresse.

L'épithète *domina* concerne, comme chez Catulle, la déesse des montagnes phrygiennes (*mater cultrix Cybeli, Idaeum nemus*). La puissance de la déesse se manifeste au travers des lions, domptés et mis sous le joug de son char. Le contexte (la Phrygie) et l'image employée (lions et char) sont identiques à ceux du poème 63. Toutefois le but des deux poètes est radicalement différent : Catulle en fait une déesse étrangère dangereuse, Virgile une Mère ancestrale protectrice des Romains. En effet, le passage duquel sont extraits les vers 111 à 113 décrit les origines du peuple troyen. Alors qu'Énée prie les dieux, Apollon lui ordonne de rechercher la terre de ses ancêtres :

« *Dardanidae duri, quae uos a stirpe parentum
Prima tulit tellus, eadem uos ubere laeto
Accipiet reduces. Antiquam exquirite matrem.* »³⁶⁴

VIRG., *En.*, III, 94-96.

Descendants de Dardanus endurcis, la terre qui vous porta la première depuis l'origine de vos ancêtres, celle-là même accueillera votre retour en son sein abondant. Allez chercher la mère antique.

³⁶² RUBINO (1974), p. 60.

³⁶³ *Silentium* peut désigner des conditions paisibles, propices à la réalisation de rites (GAFFIOT [2000], p. 1461 ; OLD [2012], p. 1941). Le silence n'est pas ici sonore, mais reflète l'absence d'imperfections rituelles. Les rites étaient d'ailleurs accompagnés de musique pour permettre au prêtre de se concentrer et ainsi de réaliser toutes les étapes rituelles parfaitement.

³⁶⁴ Ovide s'inspire de cet ordre énigmatique dans son propre poème, *F.*, IV, 257-259 : *Carminis Euboici fatalia uerba sacerdos / Inspicit ; inspectum tale fuisse ferunt : / « Mater abest ; Matrem iubeo, Romane, requiras. » ; « Le prêtre examina les paroles prophétiques du poème de l'Eubée ; elles apportent la réponse suivante : 'La Mère manque ; j'ordonne, Romain, que tu ailles chercher la Mère.' »*

Anchise éclaircit alors les propos d'Appolon : ces terres se trouvent en Crète, car de là viennent Jupiter, la Mère des Dieux et Teucus, ancêtre des Troyens. Cybèle est arrivée en Troade alors que les puissances d'Ilion et de Pergame n'existaient pas encore et que les hommes habitaient encore les vallées³⁶⁵. Virgile exprime alors le manque de civilisation de cet âge très ancien par l'image de sauvagerie et de domination présente chez Catulle. Toutefois, même si le ton des vers 111 à 113 peut sembler différent en raison de l'influence du poème 63, la Mère des dieux n'en reste pas moins l'*antiqua mater* dont les Troyens doivent gagner la terre d'origine pour réaliser leur destin.

L'image de la déesse voyageant sur son char apparaît encore trois fois dans l'*Énéide*³⁶⁶. Bien plus, elle est commune aux quatre auteurs. Lucrèce et Ovide donnent en outre une explication à cet attribut que sont les lions ; le premier explique leur soumission par le respect que l'on doit aux parents, le second par le pouvoir de la déesse qui a réussi à adoucir la férocité des lions³⁶⁷.

Lucrèce	II, 601	... in <i>curru biiugos</i> agitare <i>leones</i>
Catulle	63, 76-77	<i>Ibi iuncta iuga</i> resoluens <i>Cybele leonibus</i>
Virgile	III, 113	<i>Et iuncti currum</i> dominae subiere <i>leones</i> .
	VI, 784-785	... <i>qualis Berecynthia mater</i> <i>Inuehitur curru</i> <i>Phrygias turrata per urbes</i>
	X, 158	<i>Prima tenet, rostro Phrygios subiuncta leones</i> ,...
	X, 248	<i>Turrigeraeque urbes biiugique ad frena leones</i> ,...
Ovide	IV, 215-216	... « <i>Cur huic genus acre leonum</i> <i>Praebent insolitas ad iuga curua iubas ?</i> »

Les auteurs décrivent les mêmes attributs et de la même manière : les lions, souvent au nombre de deux, sont sous le joug du char de la déesse, ce dernier souvent représenté par synecdoque (*iugum* est utilisé à la place de *currus*). Ils utilisent également un même vocabulaire (*leo*, *currus*, *iugum*, *biiugi*, *(sub)iungo*), témoignant d'une réelle continuité dans la

³⁶⁵ VIRG., *En.*, III, 110 : ... *habitabant uallibus imis* ; « ...ils habitaient les vallées profondes ».

³⁶⁶ VIRG., *En.*, VI, 784-787 (cet extrait présente uniquement le char de la déesse sans qu'il soit fait mention explicite des lions) ; X, 156-159 ; X, 248.

³⁶⁷ LUCR., II, 601 ; OV., *F.*, IV, 215-218.

représentation de la déesse de Lucrece à Ovide³⁶⁸. Après eux, ces éléments apparaissent chez Stace³⁶⁹ et Valérius Flaccus³⁷⁰, dans un contexte similaire mêlant puissance de la déesse et décors phrygiens.

L'image de la Mère des dieux accompagnée de lions, sur un char ou sur un trône, n'est pas propre à la littérature : on en retrouve des traces iconographiques dans les régions d'Asie Mineure, de Grèce et d'Italie. Toutefois représenter la divinité sur son char est bien moins répandu que de l'illustrer siégeant sur un trône³⁷¹. Sans compter les sources numismatiques, la déesse sur son char apparaît une fois en Asie Mineure³⁷², une fois en Grèce³⁷³ et trois fois en Italie³⁷⁴. Les occurrences italiennes datent toutes du II^e ou du III^e s. apr. J.- C. Ainsi le char est moins représenté que le trône de la déesse. Les résultats diffèrent en numismatique : sur les pièces à effigie impériale (retrouvées à Pessinonte, Smyrne, Magnésie, Ankyra...), la déesse est autant représentée sur un trône que sur un char attelé de lions³⁷⁵.

Il se peut que le char soit davantage exploité sous la Rome de l'Empire pour affirmer son pouvoir sur les régions d'Asie Mineure, dominée par l'*Urbs* depuis le II^e s. av. J.- C. Il est un emblème de pouvoir et d'autorité auquel a habituellement recours le régime impérial³⁷⁶. Or les monnaies forment un outil de propagande très efficace : Rome exprime sa victoire sur les terres asiatiques en affichant au dos des pièces, derrière le portrait des empereurs, l'image de la déesse trônant sur un char conduit par deux lions. En se rendant propriétaire de la Mère phrygienne, la cité se rend aussi maître des territoires sur lesquels veille la divinité³⁷⁷. Trouver son expression dans l'*Énéide* de Virgile n'est dès lors pas étonnant : mettre en scène la déesse

³⁶⁸ Nous enrichissons la constatation de LACROIX (1982) qui rapprochait déjà les représentations de Lucrece et de Virgile, p. 17.

³⁶⁹ STAT., *Th.*, X, 170-175 : *Sic Phryga terrificis genetrix Idaea cruentum / elicit ex adytis ... et attoniti currum erexere leones*. « Ainsi la Mère de l'Ida attire le Phrygien ensanglanté hors de son sanctuaire terrifiant ... et les lions stupéfaits redressent leur char ».

³⁷⁰ VAL.-FLAC., III, 22-23 : *Adsuetum Phrygias dominam uectare per urbes / oppressit iaculo redeuntem ad frena leonem*. « Il tua par son javelot le lion revenant sous la bride, habitué à transporter sa maîtresse à travers les villes phrygiennes ». Ces vers sont visiblement inspirés de ceux de Virgile, VI, 784-785.

³⁷¹ Voir tableau n°3 dans les annexes : tandis que les sources montrant la déesse sur un trône se comptent par dizaines, les représentations de la déesse sur son char sont très rares.

³⁷² Disque d'argent retrouvé à Ai Khanoum en 1969 (époque hellénistique), BORGEAUD (1996), p. 11-13.

³⁷³ CCCA, II, n°441, p. 136, pl. CXXXI (530-525 av. J.- C.) : la frise nord du trésor de Siphnos (Delphes) représente une gigantomachie à laquelle prend part la déesse, représentée sur son char tiré par deux lions ; l'un d'eux mort un géant (planche disponible en annexe).

³⁷⁴ CCCA, III, n°205, p. 39, pl. CIII ; n°357, p. 101-102, pl. CCVIII ; CCCA, IV, n°268, p. 107-109, pl. CVII (planches disponibles en annexe).

³⁷⁵ LACROIX (1982), p. 18-26.

³⁷⁶ MOLIN (2001), p. 291-293.

³⁷⁷ Nous rejoignons dès lors l'hypothèse de LAMBRECHTS (1951) quant aux raisons de politique extérieure qui ont poussé les Romains à adopter la Mère des dieux : « La présence de la déesse à Rome légitimait l'occupation des terres sur lesquelles elle avait régné et qui, par surcroît, étaient romaines, comme la divinité elle-même. », p. 58.

survolant les villes phrygiennes depuis son char rappelle la domination d'Auguste sur ces terres³⁷⁸. On en trouve une réminiscence chez Valerius Flaccus, sous le règne des Flaviens³⁷⁹.

1.4. Synthèse intermédiaire

Même si le rôle des galles lors des rites officiels de la Magna Mater est restreint, du moins sous la République, leur mode de vie est assez marquant pour que la majorité des auteurs abordant la Magna Mater écrivent à leur sujet. En début de chapitre, nous avons relevé trois catégories classant les appellations selon les caractéristiques majeures des galles : leur émasculature, leur origine asiatique et leur servitude pour la déesse. Nous pouvons maintenant conclure sur la manière dont les poètes articulent ces catégories.

Le poème de Catulle est centré sur le thème de l'émasculature et de ses conséquences, à savoir la perte de l'identité. En témoignent la création de la forme latine féminine *gallae*, probablement inspirée des Grecs, les expressions propres à rendre leur nouveau caractère féminin (*nivea manus, tener digitus, rosea labella*) et les termes *famulus* et *minister* qui expriment la servitude pour la déesse, éternelle en raison du geste irrévocable de la castration. Cette dernière est causée par la folie que leur a insufflée une déesse étrangère, dès lors nommée suivant ses épithètes toponymiques et non suivant son nom officiel *Magna Mater*. Elle est décrite comme une divinité dangereuse et maîtresse d'une terre peuplée de bêtes sauvages, tandis que les galles viennent d'une terre civilisée, grecque ou d'influence grecque au vu des descriptions de la *patria* (gymnase, palestine...).

La description des galles par Lucrèce est courte : elle n'occupe que quatre vers du poème. Elle est également sobre, le seul mot employé pour les décrire étant leur nom *gallus*. Le poète ne donne que l'explication de leur émasculature, en lien avec le respect dû à la Magna Mater dans sa fonction de *mater*. Il ne précise pas l'origine étrangère des galles ni la servitude de ces derniers pour la déesse.

Ovide, comme Catulle, justifie les pratiques des galles par la folie. Toutefois celle-ci n'est pas causée par la déesse, elle est davantage liée à la terre phrygienne. D'abord, dans le mythe que crée le poète pour révéler le motif de la mutilation des galles, Attis devient fou non par la volonté ni par le pouvoir de la déesse, mais à cause du meurtre de la nymphe qu'il a aimée. Ensuite, dans l'explication étymologique du mot *gallus*, entre les deux options dont

³⁷⁸ VIRG., *En.*, VI, 784-785.

³⁷⁹ VAL.-FLAC., III, 22-23.

Ovide témoigne de l'existence sous l'Empire (le fleuve d'Asie Mineure du même nom ou l'analogie avec le peuple gaulois), le poète choisit celle qui permet de justifier la folie des dévots de la Magna Mater par l'origine étrangère du culte. De plus, la servitude des galles pour la déesse est, comme dans le poème 63, due à leur émasculatation : le mot *minister* est employé après le mythe d'Attis pour décrire les galles qui se castrant suivant son exemple. Cet acte représente la perte de leur identité d'homme qu'illustrent le terme *semimas* et, dans les divers extraits, les expressions féminines où intervient systématiquement l'adjectif *molles* (*molles ceruix, molles manus, molles ministri*).

Virgile exprime d'une autre manière le lien entre les galles et leur origine phrygienne. Contrairement aux trois autres auteurs, il n'explicite pas leur émasculatation ni la raison qui les a poussés à cet acte, mais il la suggère par le vocabulaire utilisé (emploi du terme *semiuir* et réminiscence de Catulle par la mise au féminin de *Phrygiae*) et par les pratiques décrites (habitudes vestimentaires et traits physiques féminins). Sous-entendre la castration des galles prouve que cette dernière est un thème littéraire répandu. Ensuite, l'effémination des dévots est partagée, dans l'imaginaire stéréotypé romain, avec certains peuples orientaux. Virgile joue constamment sur ce lien, puisque montrer les vices imputés aux Troyens/Phrygiens définit, par opposition, les vertus du peuple romain. Enfin, le poète restreint les pratiques étrangères métrouques à la Phrygie, comme Catulle, et justifie leur caractère déconcertant et inhabituel pour les Romains par leur ancienneté qu'incarne l'ancestralité de la Mère. Cette dernière est alors représentée en tant que *domina*, maîtresse dompteuse de fauves sur son char attelé de lions. Toutefois Virgile ne présente pas la Mère en divinité asservissante et dominatrice, à l'inverse de Catulle, mais en guide et en protectrice d'Énée.

2. La musique métrouaque

2.1. Introduction : intérêt de la critique pour la musique romaine

Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide exploitent tous cet aspect du culte métrouaque qu'est la musique. Chacun y consacre près d'une dizaine de vers³⁸⁰. Ils décrivent avec un vocabulaire pléthorique cette musique étrangère. Pourtant, presque aucun expert n'accorde de place à ce sujet dans leurs analyses. Les rares commentateurs qui abordent la musique la qualifient de « vacarme » ou de « clashing, clanging music »³⁸¹ : elle n'est qu'un élément secondaire des processions permettant aux galles d'atteindre une folie extatique. Très peu se sont interrogés sur la raison d'une telle présence dans les écrits des auteurs latins ou sur le sens précis du lexique employé³⁸². Ce manque de curiosité est corrélé au désintérêt des musicologues et des historiens pour la musique de Rome. Les anciens manuels ont véhiculé l'idée qu'elle n'est qu'une pâle imitation de la musique grecque, un stéréotype resté ancré jusqu'aux années 1970-1980³⁸³. À l'aide de récentes études focalisées sur la musique romaine, nous souhaitons combler les lacunes d'une analyse littéraire qui ne s'est pas attardée sur le sujet, faute d'intérêt et d'informations. Notre objectif est de comprendre son importance pour les auteurs de notre corpus, d'en analyser les modes d'expression et d'en mesurer le degré d'intertextualité.

Le contexte dans lequel nos auteurs présentent la musique métrouaque varie. Lucrèce et Ovide l'abordent tous deux lors des processions en l'honneur de la Magna Mater. Lucrèce peut évoquer aussi bien les jeux Mégalésiens que la cérémonie de la *lauatio*³⁸⁴ : la statue de la déesse est transportée sur un char à travers la ville, tandis que gravitent autour d'elle troupes phrygiennes, galles et Corybantes³⁸⁵. Quatre vers sont alors dédiés à la musique, placés entre la mention de l'escorte phrygienne et des galles³⁸⁶. Le poète décrit de nouveau l'univers sonore du culte lors de son exégèse sur les pratiques des Corybantes. Ovide commence son extrait sur la Magna Mater par l'annonce des *Megalensia* du 4 avril : la flûte phrygienne appelle l'attention

³⁸⁰ Ce nombre varie en fonction de la longueur du texte dédié à la Magna Mater par les auteurs. Par exemple, Ovide consacre à la musique métrouaque une quinzaine de vers, tandis que Virgile, dont la production est bien moindre au sujet de la divinité, y dédie environ six vers.

³⁸¹ PERRET (1935), p. 340 ; SUMMERS (1996), p. 337 ; etc.

³⁸² Les commentateurs des textes latins, tels qu'ERNOU (1962), FANTHAM (1998)... fournissent des informations ponctuelles sur les instruments et relèvent la grande intertextualité existante entre les auteurs, sur laquelle nous reviendrons d'ailleurs.

³⁸³ EMERIT *et al.* (2017), p. 12, p. 84.

³⁸⁴ BOYANCÉ (1972), p. 208-209. Nous penchons cependant pour la *lauatio* en raison d'une analogie avec Ovide qui, pour cette cérémonie, décrit la déesse transportée sur un char, et non sur un brancard tenu par des galles.

³⁸⁵ Lucrèce nomme ces groupes armés « Curètes phrygiens » (II, 629-630).

³⁸⁶ LUCR., II, 618-621.

des spectateurs dans les deux premiers vers³⁸⁷. Par la suite, vue et ouïe se mêlent, laissant voir et entendre la procession précédant les Jeux : les galles portent la déesse sur un brancard tout en jouant des tambourins et des cymbales. Non seulement la musique métrouaque introduit l'*excursus* sur la déesse, mais elle occupe également la première question adressée à la muse Érato : pourquoi la Magna Mater est-elle si attachée à une musique qui dérange tant les oreilles des Romains ?³⁸⁸ La réponse permet au poète de développer le mythe des Curètes de l'Ida crétois et des Corybantes, à l'instar de Lucrèce. La musique métrouaque revient à la suite des vers dédiés au miracle de Claudia Quinta, lorsque se forme le cortège de la première cérémonie de la *lauatio*. Un environnement purement romain encadre donc la musique chez Lucrèce et chez Ovide. À l'inverse, le poème de Catulle situe l'intrigue sur les côtes de l'Asie Mineure et dans les forêts de Phrygie. La musique accompagne Attis et les galles lors de leur course effrénée jusqu'au sommet du Dindyme. Quant à Virgile, il aborde à trois reprises la musique métrouaque³⁸⁹. Comme Catulle, il ne place jamais la musique dans un contexte romain, mais phrygien : il s'agit des instruments et des airs de la déesse du Cybèle, du Bérécynthe ou de l'Ida.

Le tableau suivant montre la variété lexicale autour du thème de la musique. Les seuls mots qui reviennent à l'identique d'un auteur à l'autre concernent l'*instrumentarium* restreint du culte métrouaque³⁹⁰ : la flûte phrygienne, le tambourin et les cymbales. Nos auteurs expriment les mêmes idées (une musique au timbre particulier, liée au comportement rituel extatique des galles), chacun avec leurs propres mots. La description du fracas des tambourins et des cymbales en fournit un parfait exemple : les seize verbes enregistrés sont tous différents, mais présentent un sens très proche. D'après Boyancé³⁹¹, il est probable que nos auteurs aient assisté aux processions du culte métrouaque : leur description est-elle empreinte de leur propre étonnement face à ces cortèges singuliers ? Toutefois nous ne pouvons croire qu'ils ont transposé leurs impressions sans se soucier de la tradition antérieure au vu de la récurrence des thèmes et de la similarité des passages entre chaque auteur. Ne s'agit-il pas davantage de la réécriture d'un motif littéraire répandu concernant le culte métrouaque, déjà présent dans la littérature grecque et variant suivant les objectifs des poètes ?

³⁸⁷ OV., *F.*, IV, 181-182 : *Protinus inflexo Berecynthia tibia cornu / Flabit et Idaeae festa parentis erunt*. « Aussitôt résonnera la flûte bérécyntienne au pavillon recourbé, et les fêtes de la Mère idéalienne commenceront. »

³⁸⁸ OV., *F.*, IV, 193-194 : « *Pandite, mandati memores, Heliconis alumnae, / Gaudeat adsiduo cur Dea Magna sono* ». « Faites-moi connaître, en confiant vos souvenirs, filles de l'Hélicon, pourquoi la Grande Déesse se réjouit de ce bruit incessant. »

³⁸⁹ VIRG., *En.*, I, 505-506 ; III, 111 ; IX, 618-620.

³⁹⁰ VENDRIES (2001), ULR : <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 11 juin 2024). Cet *instrumentarium* est attesté par les témoignages littéraires, mais aussi par des sources iconographiques : VERMASEREN (1977), *CCCA*, III, n°358, p. 102, pl. CCXII ; n° 423, p. 134, pl. CCLXVII ; n°466, p. 153, pl. CCXCVI.

³⁹¹ BOYANCÉ (1972), p. 208.

Voici donc les divers mots employés par les auteurs pour décrire la musique. Ils sont classés en différents thèmes relatifs aux instruments de la déesse, aux sonorités que produisent ces instruments et aux sonorités produites par les voix humaines.

	Lucrèce	Catulle	Virgile	Ovide
Instruments et musiciens	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tympanum tentum ▪ Cymbalum concauum ▪ Cornuus ▪ Tibia caua 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tympanum leue ▪ Cymbalum cauum ▪ Tibicen 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tibia ▪ Tympanum Berecentium ▪ Buxus 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tibia Berecyntia ▪ Tympanum inanis ▪ Lotos adunca ▪ Tergum taureum ▪ Cymbalum
Description des sonorités des instruments	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Raucisonus cantus ▪ Phrygius numerus 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Grauis 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Cantus biforis 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Acutus ▪ Raucus ▪ Horrendus sonus ▪ Adsiduus sonus ▪ Modus phrygius ▪ Furiosus
Description des sons des voix humaines	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tonare ▪ Minari ▪ Stimulare 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sonare ▪ Reboare ▪ Remugire ▪ Recrepare 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Vocare 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Flare ▪ Tundere ▪ Repulsare ▪ Dare tinnitus ▪ Terrere ▪ Movere ▪ Pulsare
		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tremebundus ▪ Ululatus acutus ▪ Lingua trepidans 	/	/
		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Canere ▪ Ululare 		<ul style="list-style-type: none"> ▪ Exululare

Nous dégageons trois champs lexicaux :

- ✓ Lexique spécifique à la **musique** : *cantus, sonus, grauis, sonare, recrepare, concinere, flare, pulsare, repulsare, canere ...*
- ✓ Lexique décrivant l'**état second** provoqué par la musique : *tremebundus, ululatus acutus, lingua trepidans, furiosus, stimulare, ululare, exululare, reboare, remugire...*
- ✓ Lexique décrivant la **terreur** qu'inspire cette musique : *horrendus, minari, terrere ...*

Certains mots appartiennent à plusieurs catégories, comme les verbes se rapportant aux percussions des instruments (*tonare, tundere, pulsare...*). En effet, derrière leur sens musical « faire retentir une percussion » se cache une connotation de violence : « faire entendre le tonnerre », « broyer », « pousser violemment ».

Deux éléments expliquent la répulsion et l'effroi des Romains face à la musique métrouaque. D'abord, la musique stimule la folie des galles. Ensuite, elle est propre au culte étranger de la déesse, tant au niveau des instruments que des sons produits. Pour le démontrer, nous définirons le rôle des galles dans la prise en charge des instruments et l'impact de ces derniers sur leur comportement. Nous analyserons ensuite les expressions *phrygius modus* et *phrygius numerus* (manifestation d'une origine étrangère) ainsi que les sonorités de la *tibia* phrygienne, un instrument d'une facture unique et propre au culte de Cybèle.

2.2. *Place et rôle des galles dans la musique métrouaque*

Dans les sociétés anciennes, la musique était avant tout fonctionnelle. Elle accompagnait les actions militaires, les cérémonies religieuses, les jeux, les concours, les banquets, etc. Les musiciens étaient des acteurs au service de leur cité dont la musique rythmait chaque événement public³⁹². Les rites métrouaques ne font pas exception : plusieurs inscriptions témoignent de la présence de musiciens attachés au culte de la déesse³⁹³. *Tibicines, tympanastriae* et *cymbalastriae* en animaient les moments forts : les *Megalensia*, la *lauatio*, puis le taurobole, le *canna intrat* et l'*arbor intrat* sous l'Empire³⁹⁴. VENDRIES avance que seuls les *tibicines*, joueurs de flûte, nécessitaient une réelle formation au vu de la complexité de l'instrument qu'ils

³⁹² EMERIT *et al.* (2017), p. 88-90.

³⁹³ DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018) relève les différentes inscriptions concernant les *tibicines*, les *tympanastriae* et les *cymbalastriae*, p. 194-199. Elles montrent que ces musiciens étaient des acteurs publics (CCCA III, 442 ; CCCA III, 445 ; CCCA IV, 243 ; etc.), les *tibicines* étant peut-être même rassemblés en un collège (AE 1925, 117). Ces inscriptions ont été trouvées en Italie et datent de l'époque impériale.

³⁹⁴ VAN HAEPEREN (2011), URL : <https://books.openedition.org/septentrion/68649?lang=fr> (consulté le 11/05/2024).

maniaient. Le rôle des *tympanastriae* et des *cymbalastriae* aurait pu être endossé par des non-musiciens tels que les galles : « Le tympanon, considéré à Rome comme un instrument dévolu aux femmes, convenait au caractère efféminé des galles de Cybèle. »³⁹⁵ Ainsi musiciens et galles étaient des acteurs distincts au sein du culte de la Mère, mais il est possible que les seconds aient emprunté les instruments à percussion des premiers lors des cortèges dans la ville de Rome. Les témoignages littéraires de nos auteurs appuient cette possibilité.

Catulle

Catulle attribue l'usage du tambourin et des cymbales à Attis, prototype du galle, et à ses compagnons. Lorsqu'il se saisit du tambourin, la féminité nouvelle d'Attis est soulignée par l'expression *nivea manus et tener digitus* :

*Niveis citata cepit manibus leue typanum,
Typanum tuom, Cybelle, tua, mater, initia,
Quatiensque terga taurei teneris caua digitis...*
CAT., 63, 8-10.

Vive, elle saisit le tambourin léger de ses mains de neige, ton tambourin, Cybèle, tes origines, mère, et frappant de ses doigts délicats la peau de taureau creuse...

L'extrait témoigne de l'importance du tambourin dans le culte de Cybèle. *Typanum* est le dernier mot du vers 8 et le premier mot du vers suivant. Le pronom possessif *tuus* est également répété et il entoure le nom phrygien de la déesse, *Cybelle*. Lafaye traduit l'extrait par « ton tambourin, ô Cybèle, mère des dieux, l'instrument cher à tes initiés »³⁹⁶. Cette traduction nous semble erronée, car elle réfère aux mystères de Cybèle qui n'ont, en réalité, presque aucune expression dans la littérature latine³⁹⁷. Au lieu de comprendre *initia* comme *mystères*, nous proposons de le traduire par « tes origines ». Le tambourin était en effet l'attribut le plus caractéristique de la déesse. C'est lui qui, en Phrygie, a permis de distinguer la Grande Mère d'autres déesses anatoliennes également représentées sur un char attelé de lions³⁹⁸.

*Vbi cymbalum sonat uox, ubi tympana reboant,
Tibicen ubi canit Phryx curuo graue calamo...*
CAT., 63, 21-22.

Là où retentissent les voix des cymbales, où mugissent les tambourins, là où le joueur de flûte phrygien chante une note grave de sa flûte recourbée...

L'extrait ci-dessus ne précise pas que les galles jouent du tambourin ou des cymbales. En revanche, le pluriel des percussions face au singulier de la *tibia* phrygienne, dont Catulle précise qu'elle est jouée par un joueur de flûte phrygien (*tibicen phryx*), suggère que le poète attribue

³⁹⁵ VENDRIES (2001), ULR : <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 11 juin 2024).

³⁹⁶ LAFAYE (1958), p. 50.

³⁹⁷ VAN HAEPEREN (2019), p. 108.

³⁹⁸ LACROIX (1982), p. 30-31.

de nouveau le son des cymbales et des tambourins aux galles. Ces derniers sont décrits comme une troupe désordonnée, bruyante et en furie, à l'instar du retentissement chaotique des tambourins et des cymbales. Ils s'opposent au *tibicen* qui joue une mélodie unique³⁹⁹.

De plus, Catulle associe les galles aux tambourins par le vocabulaire lié aux animaux. En effet, les verbes *reboare* et *remugire* sont employés pour décrire les sons de ces instruments⁴⁰⁰. L'un comme l'autre se rapporte aux mugissements des bœufs⁴⁰¹. Parallèlement, les galles sont comparés à un troupeau de bétail errant (*uaga pecora*) et Attis à une génisse indomptée (*iuuicenca indomita*). Le verbe *mugire* apparaît une nouvelle fois à la fin du poème pour désigner le cri du lion⁴⁰². Décrit comme l'ennemi des troupeaux et soumis au joug de Cybèle⁴⁰³, il est envoyé par la Mère pour soumettre Attis, la génisse indomptée, à son pouvoir. Lui qui a fui le joug du mariage se retrouve asservi pour toujours à la déesse. Cette fin ironique prend le contre-pied d'épigrammes grecques votives de la fin du III^e siècle av. J.- C⁴⁰⁴. Ces dernières racontent le mythe d'un galle qui, pourchassé par un lion, fait fuir la bête grâce au son du tambourin, joué sous le coup d'une inspiration divine⁴⁰⁵. La musique prend dès lors une dimension miraculeuse et salvatrice : elle offre au galle le salut, là où, dans le poème de Catulle, elle ne fait qu'accompagner le délire d'Attis et ne lui permet nullement d'échapper au lion à la fin du poème.

³⁹⁹ Le singulier rejoint peut-être une réalité des rites officiels de la Magna Mater. En effet, les inscriptions épigraphiques de l'époque impériale montrent qu'un seul *tibicen* suffisait à la bonne réalisation du rite exécuté en parallèle par un prêtre phrygien (le premier aidant le second à se concentrer). Peut-être était-ce déjà le cas au moment de la République. DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 195 ; CCCA III, 442 ; CIL XIV, 408 ; ILS 6179.

⁴⁰⁰ *Reboare* : 63, 21 ; *remugire* : 63, 29.

⁴⁰¹ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 73 et p. 417-418.

⁴⁰² CAT., 63, 82 : *Fac cuncta mugienti fremitu loca retonent*. « Fais que tous les lieux retentissent sous le grondement de ton mugissement ». Peut-être Catulle s'est-il inspiré de Dioscore pour l'association du bruit des bêtes au à celui du tambourin : tandis que le poète latin emploie le terme *mugire*, Dioscore utilise les termes « le mugissement grave » (Dioscoride AP 6. 220, v. 11).

⁴⁰³ CAT., 63, 76-77 : *Ibi iuncta iuga resoluens Cybele leonibus / Laeuumque pecoris hostem stimulans ita loquitur*. « Là, Cybèle, relâchant les jougs de ses lions et excitant celui de gauche, ennemi des troupeaux, parle ainsi : ... ».

⁴⁰⁴ Dioscoride AP 6. 220 ; Alcée AP 6. 218. Il existe des témoignages antérieurs au sujet de cette légende, tels que celui de Simonide de Céos (Simonide AP 6. 217) et des sources plus tardives (Antipater de Sidon AP 6. 219 ; Antistios AP 6. 237). Apollonios de Rhodes, dans les *Argonautiques* (I, 1135 – 1140), préfigure le caractère miraculeux de la musique : « ... les jeunes gens bondissant dansaient la ronde armée et frappaient de l'épée leurs boucliers afin de disperser dans l'air les lamentations de mauvais augure (...). Depuis lors, c'est toujours par le rhombe et le tambourin que les Phrygiens se rendent Rhéa propice. » (traduction de DELAGE [1974], p. 103-104). Mais cette légende est surtout racontée par les épigrammes grecques de l'époque hellénistique.

⁴⁰⁵ Dans ces épigrammes, la musique, salvatrice, est presque dissociée de la déesse. Chez Dioscore, la musique est inspirée à Attis par une divinité non précisée (v. 9-10 : τινος αἴρη δαίμονος), tout comme chez Alcée (vers 6 : ἐξ ἱερᾶς ... ἐνοπιῆς). Chez Antipater de Sidon, le tambourin est considéré comme l'arme de la Rhéa Olympienne (v. 20 : Πείρας ὄπλον Ὀλυμπιάδος), et c'est la nécessité qui lui a fait prendre le tambourin. Chez Simonide, la dédicace de l'instrument est faite à Rhéa mais, contrairement à l'épigramme d'Antipater de Sidon, il n'y a pas d'opposition entre Cybèle et Rhéa. Antistios est le seul à lier Cybèle au miracle, puisque c'est elle qui donne l'idée à Attis de frapper son tambourin pour faire fuir le lion (v. 6-7).

Catulle distingue son poème de ces épigrammes de bien d'autres manières : alors que les deux seuls protagonistes de la légende sont Attis et le lion, Catulle l'accompagne d'autres galles, probablement parce qu'il décrit le cortège métroaque dont il a pu être témoin. Ensuite, les Grecs utilisent des expressions exaltant la puissance du lion, parmi lesquelles « dévorateur de bœuf » et « tueur de taureau »⁴⁰⁶. Catulle reprend ces qualifications (v. 77 : *pecoris hostem*) et les dote d'une valeur particulière puisqu'il qualifie Attis de génisse et les galles de bétail. Il renforce ainsi le lien proie / prédateur. Enfin, la Mère des dieux a un rôle mineur dans les épigrammes grecques : elle n'est mentionnée que pour la folie insufflée à Attis en début de poème et n'a pas de lien explicite avec le lion qui attaque le protagoniste ni avec le tambourin qui sauve la vie de ce dernier. En revanche, elle intervient à de nombreuses reprises dans le poème de Catulle : non seulement elle plonge Attis dans un état de transe au début du poème, mais, détachant les lions attelés à son char, elle ordonne aussi à l'un d'eux de ramener le jeune homme dans la folie qu'elle lui avait insufflée en Grèce.

Les tambourins et les cymbales accompagnent les galles tout au long de leur danse délirante dans les bois du mont Cybèle, jusqu'à ce qu'ils tombent de fatigue au sommet du Dindyme. Nous pensons que leur course est le reflet des cortèges de la Magna Mater, tant au niveau de la musique que du comportement de ses dévots. En effet, Catulle précise les trois instruments spécifiques au culte métroaque. Il est aussi le seul de nos auteurs à employer un terme qualifiant un musicien professionnel (*tibicen*). Attis et ses compagnons chantent et dansent dans leur trajet jusqu'au mont Dindyme, comme les galles de Rome qui suivent le char de la déesse ou transportent un brancard portant son image. Une fois leur course finie, Catulle n'aborde plus ni les galles, ni la musique : seuls restent Attis et ses regrets, prouvant que les dévots et leur comportement sont liés aux instruments métroaques. De plus les percussions prennent une importance particulière, car elles excitent la transe des galles. Selon le traité *Περὶ μουσικῆς* de Philodème de Gadara, les instruments les plus susceptibles de susciter de fortes émotions sont ceux du culte de Cybèle⁴⁰⁷. Les épigrammes grecques du I^{er} siècle av. J.- C. critiquent le manque

⁴⁰⁶ Simonide *AP* 6. 217, v. 4 ; Antipater de Sidon *AP* 6. 219, v. 7.

⁴⁰⁷ PHILOD., *Περὶ μουσικῆς*, IV, col. 96 : « Quant aux propriétés spécifiques des tambourins, rhombes et cymbales, de certaines mélodies et de certains rythmes, quand on recourt justement à tel ou tel instrument c'est un entrelacement d'idées perverses qui, tout à coup, fait qu'elles mettent hors de soi et amènent au délire bachique (...) Et d'ailleurs, si certains, au sortir de transports d'origine divine, retrouvent leur calme aux doux accents de l'aulos, c'est forcément parce que la mélodie doit un tel surcroît de capacité (Comment, en effet, lui serait-il possible de changer des opinions terrifiantes rien que par l'impact d'un son dépourvu de raison ?) au fait que, selon la tradition, ce genre de phénomène est comme un signe que la divinité s'est radoucie. » (traduction de DELATTRE [2007], p. 185-186).

de contrôle de soi des galles dans lesquels les instruments métroaques les entraînent⁴⁰⁸. Fantuzzi remarque que l'AP 6. 51 représente très clairement ce lien entre extase des galles et instruments de musique⁴⁰⁹ : un galle offre à la déesse les cymbales qui ont été à l'origine de ses transports excessifs (utilisation des mots *λυσσάω*, *οἴστρημα* et *μανία*)⁴¹⁰. En conclusion, les épigrammes grecques ont posé les fondements du poème de Catulle. Ce dernier se distingue des épigrammes du III^e siècle avec ironie et rapproche son discours des épigrammes du I^{er} siècle av. J.- C. qui lui sont plus proches chronologiquement et qui expriment une même critique envers la musique métroaque.

Les Grecs ont utilisé les instruments à vent et à cordes avant les instruments de percussion. Pour donner une cadence à un événement public (danses, marches militaires...), ils utilisaient des *tibia*, des cors, des trompettes... mais non des percussions⁴¹¹. Ces dernières font partie des pratiques musicales des *externi*. Elles sont propres aux dérèglements, comme lors des cortèges de Dionysos ou de la Mère des dieux, et sont opposées aux pratiques réglées, civiques et morales des Grecs⁴¹². La musique constitue dès lors un véhicule de stéréotypes par rapport aux cultes occidentaux, en particulier de la *ferocia* et de la *furor*⁴¹³ : « le bruit devient la traduction sonore de l'indiscipline et de la sauvagerie de ces peuples dont l'altérité se mesure à la façon de produire des sons puissants et souvent effrayants »⁴¹⁴. Il en va de même pour les instruments du culte métroaque qui, dans la tradition littéraire, proviennent d'Asie Mineure⁴¹⁵. Le tambourin, les cymbales et la flûte phrygienne, introduits dans les cités grecques depuis l'Asie Mineure, appartiennent aux cultes « orientaux », surtout ceux de Dionysos et de Cybèle⁴¹⁶.

⁴⁰⁸ Épigrammes votives (dédicaces d'instruments propres au culte métroaque à la Mère des Dieux, comme des cymbales). Érycios AP 6. 234 ; Philippe de Thessalonique AP 6. 94 ; AP 6. 51 ; Thyillos AP 7. 223.

⁴⁰⁹ FANTUZZI (2019), p. 219-220.

⁴¹⁰ AP 6. 51 : « ...c'est à toi que le féminin Alexis, renonçant au délire que fait naître le son des bronzes qui s'entrechoquent, a consacré ces stimulants de ses transports, cymbales à la voix aiguë, clameur guerrière des trompes à la voix grave, auxquelles la corne torse a donné sa courbure, tambours sonores... » (traduction de P. WALTZ [1960], p. 47).

⁴¹¹ MEUNIER (2001), URL : <https://books.openedition.org/pur/23711> (consulté le 9 juin 2024).

⁴¹² VENDRIES (2022), p. 273.

⁴¹³ La *ferocia* et la *furor* apparaissent aux vers 4 (*furienti rabie*), 31 (*furibunda*), 38 (*furor animi*), 54 (*furibunda latibula*), 79 (*furoris ictu*), 83 (*ferox*), 85 (*ferus*), 89 (*illa fera / in nemora fera*) et 92 (*furor*).

⁴¹⁴ VENDRIES (2022), p. 293.

⁴¹⁵ Selon Diodore de Sicile, les instruments ont été créés par la déesse (DS., III, 58). Dioscoride (III^e s. av. J.- C.) attribue l'invention de l'*aulos* à Hyagnis, et non à Marsyas (Diosc. AP 9. 340).

⁴¹⁶ VENDRIES (2001), URL : <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 11 juin 2024) ; MEUNIER (2001), URL : <https://books.openedition.org/pur/23711> (consulté le 11 juin 2024) ; DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 196, n. 288 : « tambourins, cymbales et *tibiae* phrygiennes sont des instruments typiques de divers cultes à mystères, en particulier du culte dionysiaque, isiaque ou encore des dieux syriens. »

Lucrèce aborde la musique dans le cadre d'une procession en l'honneur de Cybèle, juste après la mention des galles.

*Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
Concaua, raucisonoque minantur cornua cantu,
Et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis, ...*
LUCR., II, 618-620.

Les tambourins tendus tonnent sous les paumes, partout les cymbales concaves retentissent, les cornes menacent par leur chant rauque et la flûte tourmente les esprits sous une cadence phrygienne.

Contrairement à Catulle, Lucrèce n'associe pas les galles à la musique. Dévots phrygiens et musiciens sont deux acteurs différents du cortège métrouaque. Les instruments sont décrits au pluriel, à l'exception de la flûte phrygienne au vers 620. Lucrèce emploie l'expression *cornua concaua*, non pour désigner des trompettes, mais la flûte phrygienne par synecdoque⁴¹⁷. Un pavillon sous forme de corne était en effet fixé à l'une des deux embouchures de la flûte, lui donnant une forme et un timbre particuliers⁴¹⁸. Ovide clarifie la figure de style de Lucrèce en faisant de *cornu* un ablatif de moyen : *inflexo Berecyntia tibia cornu*, « la flûte bérécyntienne au pavillon recourbé » (v. 181).

Tous les verbes auxquels recourt Lucrèce pour décrire le son des instruments expriment la peur face au divin : *tonare*, *minari*, *stimulare*. Les tambourins et cymbales grondent comme le tonnerre (*tonare*), les pavillons des flûtes donnent à entendre une mélodie menaçante et rauque (*minari*) et la *tibia* phrygienne excite les esprits par le rythme qu'elle exécute (*stimulare*). Ce passage, très expressif, s'inscrit dans un ensemble de vers dont le but est de montrer comment les éléments du culte métrouaque diffusent et renforcent la croyance en une divinité. En effet, d'abord, Lucrèce aborde le lien primaire entre la Terre et la Magna Mater et l'élaboration d'un réseau de symboles par une explication étiologique de ses attributs. Il décrit ensuite la procession en l'honneur de la déesse ainsi que les acteurs y intervenant (galles, musiciens et Corybantes) par une mise en scène dynamique⁴¹⁹. Le poème change alors de ton et bascule vers l'*horror* face à une déesse castratrice⁴²⁰. La crainte du châtement est omniprésente : *numen*

⁴¹⁷ Traduction de A. ERNOUT (1959), p. 93 : « Les trompettes profèrent la menace de leur chant rauque ». Mais les *cornicines* n'officiaient pas lors des cérémonies métrouaques. VENDRIES (2001), ULR : <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 27 juin 2024).

⁴¹⁸ AP 6. 51. : « ... la clameur des *auloi* aux sons graves, auxquels la corne incurvée du bouvillon a donné sa courbure » (traduction de P. WALTZ [1960], p. 47).

⁴¹⁹ ACKERMANN (1979), p. 88.

⁴²⁰ GIGANDET (1998), p. 354 : « Lucrèce cherche à rendre compte de l'efficacité symbolique du culte par quoi le lien piété-terreur est imprimé dans les esprits. »

matris (614-615), *violare* (614), *ingratus* (615, 622), *indignus* (616), *tonant* (618), *minantur* (619), *violenti signa furoris* (621), *impius* (622), *conterrere* (623), *metu numine diuae* (623). Les différents acteurs du cortège visent tous à inspirer la peur aux spectateurs : l'émasculatation des galles montre la peine encourue si l'on manque de respect à ses parents ; les danses cadencées⁴²¹ et les combats sanglants des Corybantes marquent la protection due à ses parents et à sa patrie⁴²². Ainsi participent à cet effet les quelques vers sur la musique, très expressifs.

Ovide

Ovide décrit les processions dans lesquelles se manifestaient les galles au son des trois mêmes instruments que ceux dont parlent Lucrèce et Catulle. Il en parle à trois reprises :

*Protinus inflexo Berecynthia tibia cornu
Flabit et Idaeae festa parentis erunt.
Ibunt semimares et inania tympana tudent
Aeraque tinnitus aere repulsa dabunt.*
F., IV, 181-184.

Aussitôt que résonnera la flûte bérécyntienne au pavillon recourbé débiteront les fêtes de la Mère de l'Ida. Arriveront les eunuques, ils battront les tambourins légers et feront retentir l'airain contre l'airain.

*Aera deae comites raucaque terga mouent,
Cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant ;
Tibia dat Phrygios, ut dedit ante, modos.*
F., IV, 212-214.

Les compagnons de la déesse heurtent l'airain et les peaux rauques, ils battent des cymbales à la place de casques, des tambourins à la place de boucliers ; la flûte laisse entendre, comme autrefois, des modes phrygiens.

*Exululant comites furiosaque tibia flatur
Et feriunt molles taurea terga manus.*
F., IV, 341-342.

Ses compagnons poussent des appels en hurlant, la flûte résonne en délire et leurs mains tendres battent les peaux des taureaux.

La *tibia* phrygienne, les tambourins et les cymbales sont présents dans chaque passage. Ovide précise que les galles se servent des percussions. Elles sont associées au caractère féminin des dévots (*semimares*, *molles manus*), à la manière de Catulle. En revanche, jamais le poète ne spécifie qui joue de la flûte. Cet instrument, au singulier, est reconnu par son origine phrygienne exprimée par l'adjectif *berecynthia* ou par la musique qu'il produit (*phrygios modos*). Ovide s'accorde donc avec Catulle quant au lien entre les galles et les percussions, ainsi que sur l'origine phrygienne de la flûte.

⁴²¹ La notion de rythme recouvre l'ensemble du passage dédié aux Corybantes : *in numerum exultant* (631) ; *in numerum pulsarent aeribus aera* (637).

⁴²² SCHRIJVERS (1970), p. 55-56 ; GIGANDET (1998), p. 349.

Dans le dernier extrait, l'adjectif *furiosa* qualifie la *tibia*, car elle suscite le délire des galles. Ovide suit ici les théoriciens grecs qui associent habituellement l'*aulos* phrygien au mode phrygien⁴²³. Ils suscitent chez les auditeurs d'intenses émotions et peuvent conduire à un sentiment d'ivresse. Toutefois, cette appréciation philosophique de la musique ne correspond pas nécessairement à la réalité. En effet, selon Vendries, il n'est pas certain que le *tibicen* romain jouait de la flûte sur un mode phrygien, ni qu'il suscitait chez les galles une quelconque transe⁴²⁴. En témoigne une fresque de Pompéi présentant une version « disciplinée » du cortège de la déesse⁴²⁵. Il est possible que les auteurs latins mêlent musique et *furor* en référence à la tradition littéraire des Grecs qui, par l'intermédiaire de l'Ionie, ont découvert l'*aulos* phrygien et les rites des prêtres émasculés de la Mère des dieux⁴²⁶.

Virgile

Les vers de Virgile sont moins nombreux que ceux de Catulle ou d'Ovide. Le poète exprime en peu de mots ce qui semble essentiel à son poème.

*O uere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biformem dat tibia cantum.
Tympana uos buxusque uocat Berecynthia Matris
Idaeae : sinite arma uiris et cedite ferro.*

En., IX, 617 – 620.

Phrygiennes vraiment, et non plus Phrygiens, c'est un fait, allez sur les sommets du Dindyme, où la flûte à deux branches donne un chant auquel vous êtes habitués. Les tambourins vous appellent, et le buis bérécyntien de la Mère de l'Ida ; laissez les armes aux hommes et tombez face au fer.

Comme constaté au chapitre précédent, Virgile rapproche Énée et ses compagnons du peuple phrygien en raison de stéréotypes ethniques, et plus précisément des galles. Le poète fait référence à leur course au sommet du Dindyme (*ite per alta Dindyma*) par réminiscence du poème de Catulle. Les vers suivants sont dédiés à la musique. Virgile l'associe aux pratiques rituelles des dévots de la déesse. Il en fait un autre vecteur des stéréotypes attribués aux

⁴²³ LYNCH (2016), p. 277. Les philosophes grecs avaient en effet théorisé la musique suivant des modes nommés d'après les régions dont ils tiraient prétendument leur origine. Ces modes avaient des effets particuliers sur l'âme. Platon considérait que seuls les modes doriens et phrygiens avaient leur place dans l'éducation, mais il rejetait l'*aulos* phrygien. Or flûte et mode phrygiens sont traditionnellement liés, raison pour laquelle Aristote ne tolère que le mode dorien (voir p. 87).

⁴²⁴ VENDRIES (2001), ULR : <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 11 juin 2024) .

⁴²⁵ CCCA, IV, n° 42, p. 17-19 et pl. XI : Maison de M. Vecilius Verecundus (*via dell'Abbondanza*), mur droit de la taverne. Datation : vers 70 ap. J.- C. On y voit deux femmes jouant du tambourin, une autre jouant des cymbales, un prêtre tenant une flûte double, et deux petits garçons dont l'un frappe deux cymbales l'une contre l'autre (planche disponible en annexe).

⁴²⁶ BÉLIS (1986), p. 32.

Orientaux : « Dans le système de valeurs des Anciens, le bruit est un élément dans la reconnaissance des peuples barbares et permet une mise à distance de ces populations ... »⁴²⁷. La musique participe à l'effémination des galles, jugés dès lors inaptes à la guerre (*sinite arma uiris et cedit ferro*), au contraire des Occidentaux. Virgile confine la musique aux pratiques étrangères du culte de la Magna Mater. À chaque occurrence de la musique métrouaque, le poète réfère à la déesse phrygienne par des épithètes toponymiques, non à la déesse romaine (*Cybeleia mater ; mater cultrix Cybeli ; Mater Idaeae*)⁴²⁸.

La flûte phrygienne est au singulier et les tambourins au pluriel : la répartition du nombre est identique d'un auteur à l'autre. En revanche, les cymbales sont absentes. Elles semblent être l'instrument le moins signifiant lorsque les poètes réfèrent à la musique métrouaque. Comme Catulle et Lucrèce, Virgile lie les pratiques cultuelles des galles à la musique, sans toutefois sous-entendre que les dévots prennent en charge ces instruments : ils y sont simplement habitués⁴²⁹, tambourins et flûte phrygienne motivant leur transe (...*uos uocat*)⁴³⁰.

La flûte phrygienne et les tambourins sont accompagnés d'un élément supplémentaire, le « buis bérécyntien » (*buxus Berecynthia*). Cette étrange expression, sur laquelle les commentateurs sont muets, désigne selon nous la *tibia* phrygienne par synecdoque, le buis désignant le matériau dans lequel était construite la flûte. Selon Pline l'Ancien, cet arbuste abondait dans la région du Bérécynthe⁴³¹. De plus, les Grecs appellent l'*aulos* phrygien ἄλυσος, « flûte en buis »⁴³². Avant Virgile, aucun auteur latin n'utilise cette expression, mais elle est reprise par les poètes suivants pour évoquer, comme lui, la flûte phrygienne. Elle représente souvent le déclencheur de la frénésie des galles ou des jeunes filles attachées au culte de Bacchus⁴³³.

En résumé, dans la littérature latine, la musique de Cybèle s'exprime à travers les trois mêmes instruments (seules les cymbales sont omises par Virgile). Plusieurs tendances se dessinent : tandis que les percussions sont décrites au pluriel et sont souvent associées aux galles

⁴²⁷ VENDRIES (2002), p. 293.

⁴²⁸ VIRG., *En.*, I, 505 ; III, 111 ; IX, 619 – 620.

⁴²⁹ Rappelons que la musique accompagnait les pratiques religieuses.

⁴³⁰ *Vocare* peut simplement signifier que la musique signe le début du cortège des galles, sans pour autant motiver leur délire. Mais il est plus probable, au vu de la tradition littéraire et de l'extrait du livre III où il est question de la transe des galles au son de la musique (*En.*, III, 111 : *Cybeleia mater / concinitur Phrygiis exululata modis*), que *uocare* signifie que les instruments phrygiens appellent à la frénésie des galles.

⁴³¹ PLIN., XVI, 71, 1.

⁴³² BAILLY (1963), p. 650.

⁴³³ SEN, *Ag.*, 689 ; STAT., *Th.*, V, 94 ; 8, 222. ; VAL.-FLAC., III, 231. Recherches sur le PHI et sur *Hyperbase* (consultés 30 juin 2024).

(motif littéraire peut-être corrélé à une réalité historique), la flûte phrygienne est toujours décrite au singulier et ne peut être maniée que par un musicien, le *tibicen*. Les poètes utilisent beaucoup de synecdoques similaires pour évoquer ces instruments, employant la matière pour l'objet (peau de taureau et airain pour les percussions, buis pour la flûte) ou la partie pour le tout (cornet recourbé de la flûte). De plus, l'*instrumentarium* de la Magna Mater a la particularité de déclencher la *furor* des galles.

2.3. Description des sonorités

2.3.1. Phrygius modus

Lucrèce et Ovide emploient les expressions *phrygius numerus* / *phrygius modus*. Ces dernières font référence au mode et au rythme phrygiens théorisés par les Grecs. Deux de ces occurrences concernent la *tibia* phrygienne qui produisait des sons particuliers pour les oreilles romaines :

Et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis.
LUCR., II, 620.

Et la flûte creuse excite les esprits par un rythme phrygien.

Tibia dat Phrygios, ut dedit ante, modos.
Ov., F., IV, 214.

La flûte, comme jadis, laisse entendre des modes phrygiens.

Les modes, dans leur définition académique moderne, représentent la répartition d'intervalles de tons et demi-tons dans un ensemble heptaphonique (une gamme de sept sons). Dans la Grèce antique, plus de composantes entraient en jeu pour permettre la reconnaissance d'un certain type d'organisation musicale (timbres, ornements...). Le mot même « mode » n'a pas de strict équivalent en grec : sont utilisés les termes τόνος, ἁρμονία ou σύστημα⁴³⁴.

Les traités grecs sur la musique abondent : de Pythagore à Boèce, les Grecs développent une pensée mathématique, mais aussi philosophique et éthique au sujet de la musique⁴³⁵. Persuadés qu'elle a un impact sur le cœur et le corps des hommes, ils développent des théories autour des ἁρμονία⁴³⁶, les modes musicaux⁴³⁷. Platon liste différentes harmonies en fonction

⁴³⁴ CHAILEY (1979), p. 106-108.

⁴³⁵ MARIAT (2021), p. 199.

⁴³⁶ OTAOLA (2011), URL : <https://books.openedition.org/pur/119406> (consulté le 2 juillet 2024). Elle relève les différents traités sur la question des harmonies chez les penseurs grecs : fragments de Pythagore, de Philolaos et d'Archytas ; Ptolémée, *Harmonika* ; Nicomaque de Gérasa, *Encheiridion harmonikès* et *Eisagogè harmonikè* ; Bacchius, *Eisagogè technès mousikès* ; Alypius, *Eisagogè mousikès*, etc.

⁴³⁷ Pour des informations sur les modes musicaux chez les Grecs, voir WARTELE (1993) ; LYNCH (2016).

des régions dont elles seraient originaires dans un passé mythique. Il rejette les modes ionien, lydien et mixolydien, car ils entraînent mollesse, ivresse et paresse. Les seules harmonies qui méritent d'être enseignées sont la dorienne et la phrygienne, la première suscitant la violence guerrière et le courage, la seconde incitant à la sagesse et à la modération⁴³⁸. Selon Aristote, les modes affectent la morale et doivent être utilisés à différentes fins. Le dorien est un mode éthique voué à l'éducation de la jeunesse : il inspire la virilité, la modération et le calme. En revanche, Aristote s'oppose à Platon quant à l'harmonie phrygienne : indissociable de l'*aulos* phrygien, elle provoquerait, comme ce dernier, « une frénésie orgiaque et des élans passionnels »⁴³⁹. Pour cette raison, elle doit être écartée de la *παιδεία*. Les épigrammes votives de l'époque hellénistique associent souvent la flûte phrygienne à une musique orgiaque⁴⁴⁰. En revanche, elles ne font aucune référence explicite à l'harmonie phrygienne, signe que cette notion reste probablement confinée au domaine de la théorie musicale. Le rythme aussi, même s'il a une moindre place dans les traités consacrés à la musique⁴⁴¹, invite les âmes à certaines émotions⁴⁴². Cependant il n'y est pas fait mention de « rythme phrygien » comme le décrit Lucrèce.

Les sources sur la musique à Rome sont de nature essentiellement iconographique, épigraphique ou archéologique. Les traités latins qui la théorisent sont presque inexistant⁴⁴³ et les textes classiques (en prose ou en vers) ne présentent que quelques rares allusions⁴⁴⁴. Décomposons l'expression *phrygius numerus/modus*. D'abord, ni Lucrèce, ni Ovide n'ont repris les mots grecs ῥυθμός, ἁρμονία, τόνος ou σύστημα. Ils sont pourtant courants dans les traités grecs de théorie et de philosophie musicales, et trouvent leur équivalent en latin sous la forme d'emprunts (*rythmus, harmonia, tonos, systema*). *Numerus*, qu'emploie Lucrèce, « rend compte de toutes les acceptions techniques de ἀριθμός », dont la mesure et le rythme⁴⁴⁵. *Modus* signifie, dans le domaine musical, « mesure », « rythme » ou « musique d'accompagnement »⁴⁴⁶. Les rares auteurs classiques qui traitent de théorie musicale n'utilisent pas *modus*, mais préfèrent les mots *modulatio, modulus* et *modulator* pour définir ces harmonies

⁴³⁸ PLAT., *Rsp.*, III, 398a-403c.

⁴³⁹ ARSTT., *Pol.*, VIII, 7, 9, traduction de J. AUBONNET (1989), p. 49.

⁴⁴⁰ Érycios *AP* 6. 234 ; Philippe de Thessalonique *AP* 6. 94 ; *AP* 6. 51 ; Thyillos *AP* 7.223.

⁴⁴¹ Aristoxène, *Rhythmikè stoicheia* ; Aristide Quintilien, *Peri mousikés*.

⁴⁴² ARSTT., *Pol.*, VIII, 5, 23 ; PLAT., *Rsp.*, III, 400a – c.

⁴⁴³ Les traités relatifs à la musique relèvent de la latinité tardive. Citons *De dies Natali* (X) de Censorinus, *De Musica* de saint Augustin, et *De institutione musica* de Boèce. Ces ouvrages traitent la musique comme une science mathématique et ne confèrent pas à ce domaine une valeur philosophique.

⁴⁴⁴ QUINT., I, 10, 22 ; PLIN., VII, 204 ; VITR., *Arch.*, V, 4.

⁴⁴⁵ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 451.

⁴⁴⁶ ERNOUT & MEILLET (1967), p. 408-409.

que nous, modernes, appelons « modes »⁴⁴⁷. Lucrèce et Ovide ont préféré utiliser des mots au sens large, *numerus* et *modus*, réinvestis dans le domaine sonore.

Ensuite, associer *modus* à une épithète telle que *phrygius*, *lydius*... est rare et se limite à la pratique poétique. Les bases de données révèlent que seuls Ovide, Tibulle et Martial utilisent l'expression *phrygius modus*⁴⁴⁸. Il en va de même pour l'association *phrygius numerus* que seul Lucrèce emploie⁴⁴⁹. Dès lors, peut-on croire qu'il existe un lien entre les modes phrygiens tels que décrits par les Grecs et l'expression *phrygius modus* employée par quelques poètes latins ?

D'un point de vue purement pratique, les traités grecs concernant les modes musicaux et leurs effets circulaient à Rome⁴⁵⁰. Comme dit précédemment, le mode phrygien ainsi que la flûte phrygienne amenaient, dit-on, le cœur des hommes dans une transe extatique. Or c'est ce qu'expriment Lucrèce et Ovide. Selon Lucrèce, la flûte excite les esprits par les rythmes phrygiens qu'elle fait entendre. Les tambourins et les cymbales ne sont pas les seuls instruments à participer à la frénésie de la musique métrique⁴⁵¹. La *tibia* phrygienne pouvait jouer sa mélodie sur un rythme excitant (*numerus*) et ainsi participer à la transe des galles. C'est ce dont témoignent déjà les auteurs grecs, comme Athénée : ἐκτύπουν ἄγων βαρὺν αὐλὸν τρέχοντι ῥυθμῶ, « jouant de son *aulos* grave et retentissant sur un rythme trépidant »⁴⁵². Ovide associe également la mélodie phrygienne à la transe des galles à travers l'emploi du terme *exululare* (sans toutefois faire mention de la flûte) dans l'*Ars amatoria*, comme Martial⁴⁵³. Dans les *Fastes*, il relie la flûte au mode phrygien (« *tibia dat Phrygios... modos* ») sans décrire son effet sur le comportement des serviteurs de la déesse, ce dernier étant déjà abordé au début du poème. La mention *ut dedit ante* invite à comparer le témoignage d'Ovide aux écrits des Grecs qui ont écrit qu'harmonie et flûte phrygiennes ont été créées sur les terres d'Asie Mineure dans un passé lointain⁴⁵⁴.

⁴⁴⁷ *Idem* n. 64.

⁴⁴⁸ TIB., *El.*, I, 4, 70 ; OV., *F.*, IV, 214 ; *Ars*, I, 508 ; *Ib.*, 454 ; MART., 11, 84.

⁴⁴⁹ Properce écrit « *ad insanos numeros* » dans ses *Élégies*, II, 22a, 15-16.

⁴⁵⁰ QUINT., I, 10, 22.

⁴⁵¹ DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 196, probablement influencée par notre notion moderne de percussions qui rythment nos musiques actuelles.

⁴⁵² ATH., IV, 185, édition de OLSON (2006), traduction de BELIS (1986), p. 24.

⁴⁵³ OV., *Ars*, I, 507- 508 : ... *Cybeleia mater / concinitur Phrygiis exululata modis*. « La Mère du Cybèle est célébrée en chœur, appelée par des hurlements sur des modes phrygiens. » MART., XI, 84 : *cum furit ad Phrygios enthea turba modos*. « ...lorsque la foule, inspirée par la divinité, s'empporte sur des modes phrygiens. »

⁴⁵⁴ Voir note 415.

Ovide utilise le verbe *exululare* pour décrire les effets de la musique phrygienne sur les esprits. Avant lui, Catulle utilise *ululare*.

CAT., 63, 24	<i>Ubi sacra sancta acutis ululatibus agitant</i>	Où elles exécutent, empressées, leurs cérémonies sacrées avec leurs hurlements aigus.
CAT., 63, 28.	<i>Thiasus repente linguis trepidantibus ululat</i>	Soudain le thiasse pousse des hurlements, la bouche tremblante.
OV., <i>F.</i> , IV, 185 – 186.	<i>Ipsa sedens molli comitum ceruice feretur / Vrbis per medias exululata uias.</i>	Celle-ci, assise sur la nuque molle de ses serviteurs, est transportée au milieu des rues de la ville, appelée par des cris.

(*Ex*)*ululare* désigne les appels hurlants des galles envers la déesse. Le mot peut être employé pour décrire un prodige sonore, à savoir un son inhabituel pouvant être interprété comme un signe divin⁴⁵⁵. Il est probable que le choix d'un mot appartenant au vocabulaire du prodige a été motivé par les voix particulières des galles⁴⁵⁶. Ces derniers sont castrés jeunes, peut-être avant leur puberté. Ce faisant, ils ont conservé un registre de voix aigu. La rareté et la particularité de leur timbre ont dès lors pu être considérées comme un prodige et une manifestation de la présence de la Mère des dieux⁴⁵⁷. Catulle confirme cette hypothèse par l'emploi de l'adjectif *acutus* « aigu » qui décrit les hurlements des galles. Dans le même vers apparaît le participe *trepidans* « tremblant » renvoyant à l'état extatique des dévots hurlants⁴⁵⁸. De plus, *ululare* est une onomatopée qui reproduit le cri des animaux. Le mot s'ajoute donc au vocabulaire des bêtes visant à déshumaniser les galles dans l'*Attis*. Chez Ovide, le préfixe *ex* ajoute l'idée d'un appel à la déesse en vue d'attirer son attention sur le cortège⁴⁵⁹.

2.3.2. *Tibia* phrygienne

Le tambourin est l'instrument le plus représenté aux côtés de la déesse dans l'iconographie, mais la flûte phrygienne est le plus atypique de son culte. Les Grecs l'avaient condamnée pour sa facture particulière et exclue de leurs classifications musicographiques. Elle est confinée au

⁴⁵⁵ LORIOU (2022), p. 201 ; ERNOUT & MEILLET (1967), p. 744. FORCELLINI (1940), URL : [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](#) (page consultée le 2 juillet 2024).

⁴⁵⁶ Selon DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 138, *ululare* peut également faire référence aux prédictions de mauvais augure des galles, traités dès lors de charlatans par certains auteurs, comme LUC. I, 565-567 : *Tum, quos sectis, Bellona lacertis / saeva mouet, cecinere deos, crinemque rotantes / sanguineum populis ulularunt tristia Galli.* « Alors, ceux aux bras tailladés, que pousse la cruelle Bellone, chantèrent les dieux, et faisant tourner leur chevelure sanglante, les galles hurlèrent de sombres présages aux peuples. »

⁴⁵⁷ LORIOU (2022), p. 201.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ EMERIT *et al.* (2017), p. 100-101 ; p. 176.

culte de Cybèle et de Dionysos jusqu'à sa réintroduction à l'époque hellénistique⁴⁶⁰. À Rome, la *tibia* phrygienne gagne en importance et est jouée à d'autres occasions que lors des rites métriques : sacrifices, jeux scéniques et funérailles en avaient aussi l'usage⁴⁶¹.

Cet instrument à vent a la particularité d'être constitué de deux tuyaux dissemblables. L'un, plus long et fini d'une corne, donne des sons graves ; l'autre, plus court, donne des sons aigus. À l'un des deux tuyaux était joint un pavillon en forme de corne, spécificité de la flûte phrygienne permettant de la distinguer des autres flûtes doubles (en littérature et dans les sources iconographiques⁴⁶²). La raucité de l'instrument, parfois décrite par les auteurs latins, résulte de l'adjonction d'une section conique à une section cylindrique⁴⁶³. Aussi peut-on imaginer que « les prêtres de Cybèle aimaient à faire entendre cette note étrange, grave et isolée des autres, au timbre rauque, qui frappait certainement l'oreille des auditeurs et ajoutait à la frénésie des cortèges »⁴⁶⁴. Nos auteurs expriment les particularités visuelles et sonores de la *tibia* phrygienne, certains insistant davantage sur la corne recourbée de l'un des tuyaux, d'autres sur la sonorité grave qui en résulte ou encore sur la raucité de son timbre.

LUCR., II, 619.	<i>...raucisonoque cornua cantu.</i>	<i>minantur</i>	→ Le pavillon recourbé produit un son rauque.
CAT., 63, 22.	<i>Tibicen ubi canit Phryx graue calamo.</i>	<i>curuo</i>	→ Le pavillon recourbé produit un son grave.
VIRG., <i>En.</i> , IX, 618.	<i>...biforem dat tibia cantum.</i>		→ La flûte phrygienne produit deux sons différents.
OV., <i>F.</i> , IV, 181.	<i>...inflexo ...tibia cornu.</i>		→ La flûte phrygienne a l'un de ses tuyaux recourbé.
OV., <i>F.</i> , IV, 190.	<i>...horrendo lotos adunca sono.</i>		→ Le tuyau recourbé de la flûte phrygienne produit un son effroyable.

Les auteurs latins ne restreignent pas la sonorité rauque à la *tibia* phrygienne, mais à tous les autres instruments de son culte. Ovide l'emploie pour désigner le bruit des tambourins⁴⁶⁵, Propertius des cymbales⁴⁶⁶, Juvénal pour les voix du cortège⁴⁶⁷... Selon ces

⁴⁶⁰ BÉLIS (1986), p. 40. DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018), p. 196, n. 288.

⁴⁶¹ VENDRIES (2001), <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 2 juillet 2024).

⁴⁶² *CCCA* III, n°358, pl. CCXII ; *CCCA*, III, n° 423, pl. CCLXVII ; *CCCA*, III, n°466, pl. CCXCVI (planches disponibles en annexe).

⁴⁶³ BÉLIS (1986), p. 25 ; VENDRIES (2001), <https://books.openedition.org/pur/23708> (consulté le 2 juillet 2024).

⁴⁶⁴ BÉLIS (1986), p. 30.

⁴⁶⁵ OV., *F.*, IV, 212 ; *Mét.*, IV, 391 ; *Ib.*, 456.

⁴⁶⁶ PROP., III, 17, 36.

⁴⁶⁷ JUV., *Sat.*, VI, 515.

témoignages, il semble que l'ensemble de la musique métrique produise un son rauque. Mais, d'un point de vue organologique, seule la flûte au pavillon recourbé pouvait produire ce timbre si particulier. Soit notre compréhension moderne du mot *raucus* « rauque » n'est pas la même que celle des Anciens⁴⁶⁸, soit Properce, Ovide et Juvénal ne se sont pas montrés soucieux de l'exactitude factuelle de leurs vers, davantage intéressés par la reprise et le remaniement d'un lieu commun littéraire.

Comme les pulsations des tambourins et le choc des cymbales, les sons de la flûte phrygienne effrayaient les Romains. Ovide en donne le témoignage le plus percutant :

<p><i>Quaerere multa libet, sed me sonus aeris acuti Terret et horrendo lotos adunca sono.</i> Ov., <i>F.</i>, IV, 189-190.</p>	<p>J'aimerais poser beaucoup de questions, mais le son aigu de l'airain me terrifie, tout comme la flûte recourbée au son redoutable.</p>
---	---

Le poète aimerait poser des questions au sujet du culte à Érato, mais le fracas de l'airain et le son du tuyau à l'extrémité recourbée le terrorisent. La peur que le poète exprime face aux groupes armés qui entrechoquaient leurs armes lors des cortèges est probablement une réminiscence de Lucrèce. Le son de la flûte phrygienne participe également à l'effroi d'Ovide, puisqu'elle produit un *sonus horrendus*. Or *horrendus* décrit la réaction physiologique qu'inspirent les prodiges sonores⁴⁶⁹. Le mot fait référence au son rauque et grave de la flûte, un son inhabituel que les Romains pouvaient lier à la transe divine des galles. Ovide donne une explication étiologique au bruit continu que faisait le cortège (*sono adsiduo*) : si la déesse aime tant ces sonorités, c'est parce que le fracas des casques, armes et boucliers des Curètes et des Corybantes a permis, autrefois, de sauver son fils Jupiter⁴⁷⁰. C'est là une différence avec Lucrèce. Dans le *De rerum natura*, la légende des Corybantes explique la présence de groupes armés dans le cortège de la déesse et permet au poète d'aborder le devoir de respect et de protection envers les parents. Ovide, par la même légende, cherche à légitimer la musique du culte de Cybèle en reliant à un passé mythique des instruments étrangers dont les sonorités sont inhabituelles pour les Romains.

⁴⁶⁸ Une recherche des occurrences sur le PHI et la LLT, ainsi qu'une analyse de thème sur *Hyperbase* montrent que *raucus* est souvent associé au son des trompettes (*cornus, bucina*), aux voix humaines (*uox, chorus*) et au son de l'eau (*ammis, aqua*).

⁴⁶⁹ LORIOU (2022), p. 201. *Horrendus* = « qui inspire un frisson religieux », GAFFIOT (2000), p. 759.

⁴⁷⁰ Ov., *F.*, IV, 212-214.

2.4. *Synthèse intermédiaire*

Les textes littéraires décrivent la musique métrique comme effrayante pour plusieurs raisons. D'abord, son *instrumentarium*, sa mélodie et ses rythmes sont d'origine phrygienne. Ils sont donc étrangers aux pratiques musicales romaines. Les Romains n'ont pas l'habitude des sonorités que produisent la flûte phrygienne et la voix de castrat des galles, raison pour laquelle la première est qualifiée d'*horrendus*, la seconde d'*ululatus*, vocabulaire renvoyant aux prodiges sonores. Ensuite, la musique métrique a pour effet d'insuffler aux dévots de la déesse une transe extatique, un *topos* littéraire exploité par nos quatre auteurs. Les mots qu'ils utilisent font écho aux écrits philosophiques des Grecs qui lient le mode et la flûte phrygiens à la folie qu'ils inspirent.

La musique de la Magna Mater est devenue, en littérature, un sujet incontournable à propos des pratiques métriques. Il est exploité depuis l'époque hellénistique au travers d'épigrammes relatant la légende d'Attis, du lion et du tambourin. La percussion n'était alors pas le stimulateur de la folie des galles (la déesse seule en était responsable), mais l'objet grâce auquel Attis devait son salut. Les épigrammes du 1^{er} siècle av. J.- C. expriment un tout autre point de vue : l'*instrumentarium* de la déesse cause l'état second de ses dévots. Les textes latins fournissent une semblable représentation de ces instruments et de leur effet sur les esprits et présentent entre eux une grande intertextualité, certaines formulations revenant d'un auteur à l'autre. Cependant chacun adapte ce *topos* en fonction de l'objectif propre de leur écrit.

Lucrèce utilise la musique pour amplifier la terreur du divin, raison de l'omniprésence du vocabulaire lié à la peur avant, pendant et après l'extrait consacré à la musique. Tous les éléments sonores décrits sont typiques du culte de Cybèle, tant au niveau des instruments (*tibia phrygienne*) que des rythmes (*phrygius numerus*) et des sons (*raucisomus*). Ils nourrissent la critique de Lucrèce quant aux effets néfastes de la croyance.

Catulle dresse un portrait négatif des galles. Il pose la question de leur identité de genre après leur castration, un acte insensé insufflé par une déesse phrygienne. Afin de souligner leur caractère efféminé, ce sont les galles qui prennent en charge les tambourins, des instruments joués par des femmes. Le poète tourne également en dérision les épigrammes grecques du III^e siècle av. J.- C. : le tambourin ne sauve pas le galle du lion, mais participe au même délire qui l'a mené à la castration. Une fois cette frénésie dissipée, Attis se retrouve seul face à la bête

sauvage et devient esclave de la déesse. L'effémination des galles ainsi que l'ironie face aux épigrammes grecques expliquent la prédominance de cet instrument par rapport aux cymbales ou à la flûte phrygienne (six occurrences contre deux et une occurrences).

Virgile ne peut dissocier la musique métrouaque du caractère étranger de la *Magna Mater* : les termes musicaux apparaissent parallèlement aux épithètes toponymiques de la Mère, rappelant ses origines phrygiennes. De plus, la musique permet de renforcer les préjugés sur les Orientaux déjà exprimés à travers les pratiques des galles.

Ovide donne une place prédominante à la musique dans le cortège des *Megalensia*. La musique est le premier élément de la procession qui apparaît au spectateur : il l'entend avant de la voir. Elle constitue les premiers vers de l'extrait pour annoncer les Jeux et occupe la première question du poète à Érato, témoignant de l'importance de la musique dans la perception du culte métrouaque. De plus, on constate chez Ovide une grande intertextualité vis-à-vis des auteurs antérieurs. À Lucrèce, il reprend la légende des Corybantes mais en change la finalité pour qu'elle réponde à ses interrogations sur la musique, et à Catulle, certaines formules d'effémination des galles lorsqu'ils se saisissent des tambourins.

3. Conclusion

Au terme de ce travail, nous pouvons dégager les liens intertextuels qui apparaissent au fil des œuvres de Lucrèce, Catulle, Virgile et Ovide. Par intertextualité, nous entendons les récurrences qui dessinent une tradition littéraire latine au sujet de la Magna Mater ainsi que les différences qui témoignent d'une perception du culte métrouaque propre à chaque auteur, en fonction de l'objectif de leur poème. Nous avons étudié le lexique relatif à trois grandes thématiques : les épithètes de la Magna Mater, les galles et la musique. Celles-ci montrent qu'importe l'auteur, l'époque et le contexte, ce qui apparaît comme la pierre angulaire des témoignages poétiques est le caractère à la fois étranger et national de la déesse.

La Magna Mater, déesse étrangère, déesse nationale ?

Lucrèce n'explique les origines phrygiennes de la déesse qu'à trois reprises. D'abord, des vers 610 à 613, il justifie l'épithète toponymique *Idaea*, comprise dans le nom officiel de la déesse, par une coutume ancienne (*antiquo more*). Il explique aussi la présence de troupes de Phrygiens aux côtés de la déesse par le fait qu'elle a fait naître les premières céréales en Phrygie. C'est alors la maternité et l'ancestralité de la Magna Mater que Lucrèce met en avant. Ces vers complètent le portrait de la déesse des vers 606-607, l'érigeant en déesse de la civilisation. Ensuite, les vers 618 à 620 sont consacrés à la musique des cortèges. Le poète évoque les instruments et les rythmes propres aux pratiques phrygiennes et utilise la tradition littéraire grecque sur la musique du culte métrouaque, décrite comme moteur de la transe des dévots, pour imprimer la peur du divin dans le cœur du lecteur et illustrer ainsi son discours épicurien. Enfin, les vers 629 à 632 rapprochent les Curètes de l'Ida de Crète aux Corybantes de l'Ida troyen afin d'associer Rhéa et Cybèle. Il situe de nouveau la déesse par rapport à son ancestralité et à son rôle de mère, tout en l'ancrant dans une tradition mythologique. Concernant les galles, ni leur origine phrygienne ni leurs transports extatiques ne sont abordés : les vers qui leur sont dédiés sont centrés sur leur émasculatation. Celle-ci est expliquée par le châtement qu'encourent ceux qui se montrent ingrats envers leurs parents, de sorte que le rôle de mère de la déesse est placé en parallèle de la peur du divin. En résumé, Lucrèce se concentre moins sur l'origine phrygienne de la déesse que les trois autres auteurs, et il l'aborde pour appuyer l'ancestralité de la Magna Mater. Toutefois, Mère ancestrale n'est pas, chez Lucrèce, synonyme de Mère nationale, protectrice de Rome et pourvoyeuse de victoires. Dans l'extrait du *De rerum natura* dédié à la déesse, Rome n'est jamais citée clairement. Les seuls indices sont les épithètes de la déesse, qui se réfèrent à son nom officiel (*Magna deum Mater* ; *Idaiae Mater* ; *Magna Mater* ; *Deum*

Mater), ainsi que la procession donnée en l'honneur de la déesse, lors de la *lauatio* ou des *Megalensia*, dans les rues que nous imaginons volontiers être celles de l'*Urbs*. La Magna Mater de Lucrèce est la Mère ancestrale, comparée à la Terre contenant en elle tous les atomes pour former le vivant, sans pour autant être la Mère protectrice de Rome. Elle illustre donc sa philosophie selon laquelle les dieux sont étrangers aux affaires humaines.

Le poème 63 de Catulle, écrit à la même époque que le *De rerum natura* de Lucrèce, témoigne d'une perception de la Magna Mater radicalement différente. En effet, comme le montre la prédominance des épithètes toponymiques, la déesse que Catulle décrit n'est pas la Magna Mater romaine, mais la divinité phrygienne Cybèle. Il ne met pas en scène une déesse ancestrale, ni une déesse de la civilisation. Bien au contraire, le protagoniste Attis quitte sa patrie, dépeinte comme modèle de civilisation grecque, pour un décor de montagnes et de forêts froides, seulement peuplées par les bêtes sauvages. Même si l'Ida fait partie du paysage décrit par Catulle, jamais il ne fait référence au mythe des origines de Rome liant Troie, Énée et la Magna Mater. Loin de la dépeindre en divinité veillant à la protection de l'*Urbs*, Catulle la prie d'éloigner sa folie destructrice de lui et de sa maison. De plus, dans le poème 63, Cybèle n'est la mère de personne : Catulle n'utilise qu'une seule fois le terme *mater*, sans complément du nom. Elle apparaît davantage comme une souveraine des montagnes et une déesse dominatrice (*domina, era, minax*) que comme une mère bienveillante, là où Virgile et Ovide utilisent après lui les termes *alma, cara, miserata* et *fecunda*. Puisque Catulle dépeint une déesse étrangère, il lui adjoint les divers éléments relatifs au culte étranger. Pour chacun d'eux, le poète se fait l'émule de la tradition grecque, plus que Lucrèce, Virgile ou Ovide : l'émasculatation des galles implique la perte de la masculinité, exprimée par la forme féminine *gallae* déjà employée par les Grecs (Euripide, Callimaque), tout en menant le questionnement identitaire à son paroxysme par divers procédés qui lui sont propres ; la transe des galles entraîne une course au sommet des montagnes ponctuée de danses et de hurlements extatiques, rappelant la course des Ménades de Dionysos déjà décrite dans les *Bacchantes* d'Euripide ; la musique du culte métroaque, en partie prise en charge par les galles pour rappeler leur effémination, se place par rapport à la philosophie musicale développée par Aristote et Platon, et par rapport à deux groupes d'épigrammes du III^e et I^{er} s. av. J-C. Catulle relève l'origine phrygienne des instruments de la déesse et de la musique produite et suit la tradition selon laquelle elle motive la transe des galles, tout en prenant le contrepied des épigrammes du III^e siècle qui présentent la musique de la déesse comme salvatrice. En résumé, Catulle reflète dans son poème toutes les inquiétudes qui

pouvaient toucher les Romains au sujet du versant étranger du culte métroaque qui a accompagné la divinité lors du transfert de cette dernière à Rome.

L'avènement de l'Empire représente un tournant dans la représentation littéraire de la déesse. Auguste se sert de la légende des origines troyennes de Rome et de ses liens ancestraux avec Énée pour légitimer son pouvoir et celui de Rome sur ses conquêtes. Sous son règne, le culte de la Magna Mater est valorisé, et les poètes exploitent la matière mythologique illustrant l'aide de la déesse apportée à Énée. La perception de la Mère des dieux s'en trouve alors modifiée. De plus, Virgile et Ovide exploitent les mêmes éléments du culte métroaque (les galles, leurs rites et la musique métroaque) que les auteurs précédents, mais avec l'objectif de servir l'idéologie augustéenne.

La Magna Mater de Virgile est la Mère des dieux, nationale et ancestrale. Virgile fait l'utilisation la plus abondante des épithètes relatives au caractère maternel et bienveillant de la déesse (*mater, genetrix, parens, alma, miserata...*). Il diffère de la description de Lucrèce en la présentant comme la mère des dieux uniquement. Il précise à trois reprises le fait qu'elle soit la mère de Jupiter (III, 105-114 ; VII, 139 ; IX, 77-122). En cette qualité, elle demande une faveur à son fils pour sauver Énée. Ce dernier lui adresse une prière avant un combat afin qu'elle le protège, lui et les Troyens, alors appelés Phrygiens (X, 252-255). Virgile dépeint donc une Mère bienveillante et protectrice. De plus, elle permet la naissance de Rome en aidant Énée. Dès lors, elle est aussi une divinité nationale. Virgile l'explicite aux vers 781 à 787 du livre VI, lorsqu'Anchise prédit le brillant futur de Rome en comparant la ville à la Mère des dieux. Ensuite, la Magna Mater de l'*Énéide* est une divinité ancestrale. Le passage III, 84-120 lie ancestralité et représentation traditionnelle de la déesse. Le poète donne à l'*antiqua mater* une origine crétoise, tout comme Jupiter, et l'associe dès lors à Rhéa, à l'instar de Lucrèce et d'Ovide. Il la place ensuite dans le décor des montagnes phrygiennes, à une époque où la civilisation n'existait pas encore, et il la décrit suivant sa représentation traditionnelle de déesse d'une montagne de Phrygie, accompagnée des Corybantes et des lions placés sous le joug de son char. Le vocabulaire et les attributs utilisés sont semblables à ceux employés par Catulle (*domina*). Pourtant, Virgile ne la dépeint pas comme une déesse dominatrice et destructrice, mais comme une déesse ancestrale, originaire de Crète et présente à la naissance de la civilisation. Par la suite, le même portrait (épithète toponymique, couronne tourelée, char conduit par des lions) intervient au livre VI (v. 781-787) lors du présage du fabuleux destin de Rome, ainsi qu'au livre X (v. 252-255), lorsqu'Énée prie la divinité de le protéger avant un combat. Par conséquent, Virgile adapte la représentation catulienne montrant la déesse sous un

jour néfaste en la plaçant dans des extraits qui glorifient une Magna Mater ancestrale et protectrice de l'*Urbs*. Ensuite, le poète exploite le caractère étranger de la déesse par les éléments phrygiens de son culte : les galles, leurs pratiques et, à une reprise, la musique métrique. Toutefois Virgile les restreint à trois extraits qui ont tous le même objectif : nourrir les stéréotypes des peuples orientaux et l'évolution d'Énée qui les surmonte et devient un modèle de piété. En effet, la construction de défauts imputés aux *externae gentes* permet de relever, par opposition, les vertus du peuple romain pour qu'il apparaisse légitime de gouverner les peuples conquis. C'est pourquoi Virgile ajoute les habitudes vestimentaires efféminées et les longs cheveux parfumés, des stéréotypes à la fois communs aux galles et aux peuples orientaux, aux formulations et au vocabulaire illustrant l'effémination des galles et que l'on retrouve chez Lucrèce et chez Catulle.

Ovide réunit tous les aspects de la déesse sur près de deux cents vers. Comme Virgile, le poète a composé les *Fastes* dans le but d'en faire une œuvre patriotique illustrant l'idéologie d'Auguste. C'est pourquoi la légende des origines troyennes de Rome y est narrée à plusieurs reprises, y compris dans le passage sur les Mégalésies de la Magna Mater. Le poète y lie le destin de la Magna Mater à celui d'Énée. Le poète reprend le mythe développé par Virgile selon lequel la déesse donne les pins sacrés de sa forêt au Troyen afin qu'il fuie la ville. Ovide présente donc la Mère des dieux comme une déesse protectrice d'Énée, veillant à la création de Rome, comme l'a décrite Virgile. Il ajoute en outre au passé mythique de Rome les événements historiques récents et réels, puisqu'il raconte l'arrivée de la déesse dans la cité. Cet épisode fait intervenir le miracle de Claudia Quinta et dévoile le public auquel s'adresse Ovide : Auguste et les grandes familles patriciennes de l'*Urbs*. En effet, la Magna Mater protège la réputation de Claudia, une patricienne, en se portant garante de sa chasteté. Claudia, comme la déesse, est décrite par le qualificatif *casta*. Défendre la *castitas* des femmes coïncide avec la volonté d'Auguste de rétablir l'austérité morale des mœurs. La Magna Mater d'Ovide protège donc aussi l'aristocratie romaine. Ensuite, la déesse est Mère des dieux, comme celle que décrit Virgile. Ovide écrit qu'elle est mère des Muses, de Jupiter et de Neptune. À la fin du poème (IV, 357-360), il précise qu'elle a engendré les dieux (*deos peperit*) pour expliquer la place des Mégalésies en tant que premiers Jeux de l'année. Toutefois, le poète est moins prolixe sur l'ancestralité de la déesse que Lucrèce et Virgile. Il y consacre sa dernière question à Érato, dont le thème est d'expliquer la coutume du plat du *moretum* (367 – 372), occasion à laquelle il utilise l'épithète *prisca*. Enfin, Ovide exprime le pan étranger de la déesse à travers un témoignage sur les galles très complet. Il explique les pratiques de ceux-ci par des mythes

prenant place en Phrygie et justifie leur émasculatation et leurs rites extatiques par la folie. Il invente, par exemple, le mythe d'Attis, marqué toutefois d'éléments de la tradition grecque et latine. En résumé, Ovide rassemble de nombreux éléments du culte de la Magna Mater sous forme de mosaïque, comprenant les célébrations officielles du culte (*Megalensia*, *lauatio*, légende de Quinta Claudia, banquets entre familles patriciennes, préparation du *moretum*) tout comme les rites phrygiens (galles, transe extatique, castration et mythe d'Attis, origine de leur nom, musique métrique et légende des Curètes et Corybantes...). En résulte une déesse aux aspects composites, surtout exploitée pour son caractère protecteur de Rome et des hautes familles patriciennes.

Topos littéraires

Chaque auteur écrit suivant ses propres objectifs, influencé par le contexte de son époque. Pourtant, plusieurs thématiques reviennent presque systématiquement d'un auteur à l'autre et en des termes similaires. Par exemple, tous abordent l'émasculatation des galles et emploient un lexique propre à exprimer leur effémination. Les galles sont considérés en tant que groupe et sont dirigés, à partir de Catulle, par Attis (chez Virgile transparait le même schéma à travers Énée et ses compagnons). Le mont Ida est le point géographique de référence chez les poètes, car il permet de rapprocher l'Ida crétois de l'Ida troyen, les Curètes des Corybantes et Rhéa de la Magna Mater (une association déjà rencontrée par les auteurs grecs) et de convoquer, à partir de l'époque impériale, le mythe des origines troyennes de l'*Urbs*. À partir de Catulle, la course jusqu'au sommet du Dindyme, déjà présente dans les *Bacchantes* d'Euripide, devient un thème récurrent, souvent exprimée sous forme d'exhortation. La *tibia* phrygienne et les instruments à percussion stimulent la transe des galles suivant la tradition philosophique grecque.

Tous ces points témoignent d'une grande continuité entre les auteurs de la République et ceux de l'Empire. Beaucoup apparaissent déjà dans les écrits des Grecs. Ils ont été repris et adaptés par Catulle dont le poème a fortement influencé ceux de Virgile et d'Ovide. Ainsi y a-t-il continuité entre la tradition littéraire grecque et latine sur le culte de la Mère des dieux.

Les écrits de Catulle, de Virgile et d'Ovide forment une trame narrative suivie, marquée par l'avènement de l'Empire. En effet, l'Attis de Catulle se rend sur les rivages de Troie avec ses compagnons et y demeure pour le reste de ses jours après s'être voué au culte de la Magna Mater. Chez Virgile, Énée et les Troyens survivants quittent l'Asie Mineure grâce à l'aide de la déesse pour rejoindre le Latium, de la même manière que le fera la Mère des dieux des siècles

plus tard dans les *Fastes* d'Ovide. Nous ne prétendons pas que cette continuité narrative est consciemment souhaitée par les trois auteurs ; aussi nous contentons-nous de la relever en tant qu'elle forme un tout influencé par le contexte et les objectifs de chaque poète.

Enfin, les textes de Virgile et d'Ovide présentent bien plus de réminiscences du poème de Catulle que du *De rerum natura* de Lucrèce, alors que le texte est connu et circule sous l'Empire. Serait-ce en raison de la conjuration du silence qui a touché le poème, en particulier lors du règne d'Auguste ?

Pistes

Nous n'avons analysé les œuvres que de deux auteurs par période. Nos conclusions ne sauraient, par conséquent, être exhaustives ni définitives. Il aurait fallu pour ce faire étudier un corpus plus étendu, ouvert non seulement aux poètes, mais aussi aux prosateurs. De plus, l'écart chronologique qui sépare Lucrèce et Catulle de Virgile et Ovide est restreint à une période d'environ cinquante ans. Il serait intéressant d'élargir notre étude littéraire et comparative à l'entière période de l'Empire, durant laquelle apparaissent des évolutions majeures dans le culte métroaque (la pratique du taurobole, l'officialisation des rites d'Attis, les mystères...) ainsi que les témoignages des chrétiens sur ce dernier. L'apôtre Philippe, saint Clément d'Alexandrie, saint Jérôme, Firmicus Maternus... sont autant d'auteurs chrétiens dont il serait éclairant d'analyser et de comparer les écrits⁴⁷¹.

Dans un tout autre domaine, l'analyse du vocabulaire sonore et musical du culte métroaque, auquel nous avons dédié notre dernier chapitre, nous a particulièrement plu, non seulement parce que le sujet a très peu été exploité par les commentateurs, mais aussi parce qu'il lie plusieurs disciplines, à savoir l'analyse littéraire et la musicologie. La musique des autres cultes orientaux (rites mystériques de Dionysos, de Mithra ou d'Isis) et son expression dans les textes grecs comme latins mériterait que l'on y dédie une étude approfondie.

⁴⁷¹ Voir à ce propos les articles suivants : AMSLER (2023) ; BORGEAUD (2016) ; BORGEAUD (2023) ; VAN HAEPEREN (2023), p. 48-99 ; etc.

4. Bibliographie

Abréviations	
--------------	--

AE	<i>L'Année épigraphique : revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine</i> , 1888-.
AP	Anthologie Palatine.
BDEG	Banque de Données des Épiclèses Grecques. (https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr)
BNP	H. CANCIK et H. SCHNEIDER (éds), <i>Brill's New Pauly</i> , Leiden – Boston, Brill, 2002-.
CCCA	M. J. VERMASEREN, <i>Corpus Cultus Cybelae Attidisque</i> , Leiden, E.J. Brill, 1977-.
CIL	W. HENZEN, C. UELSEN, T. MOMMSEN <i>et al</i> (éds), <i>Corpus Inscriptionum Latinorum</i> , Berlin, 1863-.
DAGR	Ch. DAREMBERG et Ed. SAGLIO (dir), <i>Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines</i> , Paris, 1969.
DLD	<i>Database of Latin Dictionaries</i> , Brepolis. (https://www.brepols.net/series/dld-o)
<i>Hyperbase</i>	CNRS et UNIVERSITE DE NICE SOPHIA ANTIPOLIS, <i>Hyperbase</i> . (https://hyperbase.unice.fr)
<i>ILS</i>	H. DESSAU, <i>Inscriptiones Latinae selectae</i> , 1892-1916.
<i>IG</i>	A. KIRCHHOFF, <i>Inscriptiones Graecae</i> , 1873-1891.
LLT	<i>Library of Latin Texts</i> , Brepolis. (https://www.brepols.net/series/LLT-O)
PHI	THE PACKARD HUMANITIES INSTITUTE, <i>Classical Latin Texts</i> . (https://latin.packhum.org)
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , Berlin [Leipzig], 1900-

Dictionnaires et encyclopédies

A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, 26^e édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 1963.

H. CANKIK et H. SCHNEIDER (éd.), *Brill's New Pauly*, Leiden – Boston, Brill, 2002-.

Th. DREW-BEAR, art. « Berecynthes », *BNP* III (2003), col. 599-600.

R. L. GORDON, art. « Curetes », *BNP* III (2003), col. 1009-1011.

W.-A. MAHARAM, art. « Ops », *BNP* X (2007), col. 172.

A. SAROLTA, art. « Magna Mater », *BNP* VIII (2006), col. 1035-1039.

K. STROBEL, art. « Pessinus », *BNP* X (2007), col. 861-863.

Ch. DAREMBERG et Ed. SAGLIO (dir), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1969.

P. DECHARME, « Cybèle », *DAGR* I, p. 1677-1678.

J.-A. HILD, « Vesta », *DAGR* V, p. 742-752.

J.A. HILD, « Ops », *DAGR* IV, p. 211-212.

A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^e édition, 2^e tirage augmenté de corrections nouvelles, Paris, 1967.

A. FORCELLINI *et al.*, *Totius Latinitatis Lexicon*, Padoue, 1940 [1864-1926], [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](#).

F. GAFFIOT, *Le grand Gaffiot. Dictionnaire Latin-Français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de P. FLOBERT, Paris, 2000.

P.G.W. GLARE (éd.), *Oxford Latin Dictionary*, 2^e édition, Oxford, 2012.

Ch. T. LEWIS et Ch. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1933 [1879], [DLD - Rechercher \(brepolis.net\)](#).

Thesaurus Linguae Latinae, Berlin [Leipzig], 1900-.

Ressources numériques

Banque de Données des Épiclèses Grecques (BDEG) [en ligne], <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr>.

BREPOLIS, *Database of Latin Dictionaries* (DLD) [en ligne], <https://www.brepols.net/series/dld-o>.

BREPOLIS, *Library of Latin Texts (LLT)* [en ligne], <https://www.brepols.net/series/LLT-O>.

A. FORCELLINI *et al.*, *Totius Latinitatis Lexicon*, Padoue, 1940 [1864-1926], [DLD - Rechercher \(brepols.net\)](https://www.brepols.net/series/dld-o).

CNRS et UNIVERSITÉ DE NICE SOPHIA ANTIPOLIS, *Hyperbase* [en ligne], <https://hyperbase.unice.fr>.

THE PACKARD HUMANITIES INSTITUTE, *Classical Latin Texts* (PHI) [en ligne], <https://latin.packhum.org>.

Éditions

Catulle

CATULLUS, TIBULLUS. *Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris*, traduit par F. W. CORNISH, J. P. POSTGATE et J. W. MACKAIL, révisé par G. P. GOOLD, Cambridge, 1913 (Loeb Classical Library).

Catulli Veronensis liber, édité par E. T. MERRILL, Leipzig-Berlin, 1923 (BSGRT).

CATULLE, *Poésies*, texte établi et traduit par G. LAFAYE, Paris, 1958⁴ (Collection des Universités de France).

CATULLUS, *A commentary*, édité et commenté par C. J. FORDYCE, Oxford, Oxford University Press, 1961.

C. Valerius Catullus, édité et commenté par W. KROLL, Stuttgart, 1968⁵ (BSGRT).

CATULLUS, *Carmina*, édité par H. BARDON, Stuttgart, 1973² (BSGRT).

CATULLUS, édité, traduit et commenté par J. P. GOOLD, Londres, 1983.

Lucrèce

LUCRÈCE, *De la nature*, I - III, texte établi et traduit par A. ERNOUT, Paris, 1959¹⁰ (CUF).

Ovide

Publii Ovidii Nasonis *Fastorum Libri Sex*, texte établi, traduit et commenté par J. G. FRAZER, Londres, 1929.

OVIDE, *Les Fastes*, texte établi et traduit par E. RIPERT, Paris, 1934.

OVIDE, *Les Fastes*, IV, traduit et annoté par H. LE BONNIEC, préface de A. FRASCHETTI, Paris, 1990 (La roue à livres).

OVID, *Metamorphoses, Books 1-5*, édité et commenté par W. S. ANDERSON, Stuttgart-Leipzig, 1991⁵ (BSGRT).

OVIDE, *Les Fastes*, IV-VI, texte établi, traduit et commenté par R. SCHILLING, Paris, 1993 (CUF).

OVID, *Fasti, Book IV*, texte établi et commenté par E. FANTHAM, 1998.

Virgile

VIRGILE, *Énéide*, I - IV, texte établi et traduit par J. PERRET, Paris, 1995⁴ (CUF).

VIRGILE, *Énéide*, V - VIII, texte établi et traduit par J. PERRET, Paris, 1978 (CUF).

VIRGILE, *Énéide*, IX - XII, texte établi et traduit par J. PERRET, Paris, 1987² (CUF).

P. Vergili Maronis Aeneidos, Liber Quartus, texte établi et commenté par R. G. AUSTIN, Oxford, 1955.

VIRGIL, *Aeneid, Book XII*, texte établi et commenté par R. TARRANT, Cambridge (MA), 2012.

Autres auteurs

Anthologie grecque, Première partie : Anthologie Palatine, VI, texte établi et traduit par P. WALTZ, Paris, 1960² (CUF).

Anthologie grecque, Première partie : Anthologie Palatine, VII, texte établi par P. WALTZ et traduit par A.-M. DESROUSSEAUX, A. DAIN, P. CAMELOT et E. DES PLACES, Paris, 1960² (CUF).

APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, I, texte établi et commenté par Fr. VIAN et traduit par E. DELAGE, Paris, 1974 (CUF).

ARISTOTE, *Politique*, VIII, texte établi et traduit par J. AUBONNET, Paris, 1989 (CUF).

ATHENAEUS, *The Learned Banqueters*, IV, édité et traduit par S. D. OLSON, Cambridge-Londres, 2006 (LCL).

EURIPIDE, *Les Bacchantes*, VI, texte établi et traduit par H. GRÉGOIRE avec le concours de J. MEUNIER, Paris, Les Belles Lettres, 1961 (CUF).

HOMÈRE, *Iliade*, texte établi et traduit par P. MAZON, avec la collaboration de P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER, Paris, 1943 (CUF).

PHILODÈME DE GADARA, *Sur la musique*, IV, texte établi, traduit et annoté par D. DELATTRE, Paris, 2007 (CUF).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXI, texte établi et traduit par A. HUS, Paris, 1977 (CUF).

VARRON, *Satires Ménippées*, éditée, traduit et commenté par J.-P. CÈBE, Rome, École française de Rome, 1977.

Références bibliographiques

- ACKERMANN (1979) E. ACKERMANN, *Lukrez und der Mythos*, Palingenesia XIII, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.
- AMSLER (2023) F. AMSLER, « Cybèle et l'apôtre Philippe. Destins croisés dans l'histoire de la recherche jusqu'au début du 20^e siècle », in A. LANNOY et D. PRAET (éd.), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2023, p. 213-230.
- BADER (1962) A. BADER, *La formation des composés nominaux latins*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- BAYET (1969) J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1969².
- BARDON (1943) H. BARDON, *L'Art de composition chez Catulle*, Paris, Les Belles Lettres, 1943.
- BARDON (1970) H. BARDON, *Propositions sur Catulle*, Bruxelles, Collections Latomus (118), 1970.
- BASLEZ (2004) M.-F. BASLEZ, « Les Galles d'Anatolie, images et réalités », *RenQ*, 1 (2004), p. 234-245.
- BEARD (1994) M. BEARD, « The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome », in N. THOMAS, C. HUMPHREY et A. ARBOR (éd.) *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, p.164-190.
- BELAYCHE *et al.* (2005) N. BELAYCHE *et al.*, *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicièles dans l'Antiquité*, Turnhout, Brepols, 2005.

- BELAYCHE (2016) N. BELAYCHE, « La Mater Magna, Megalè Mètèr ? », in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI (dir.), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2016, p. 45-60.
- BELAYCHE (2017) N. BELAYCHE, « Nomen ostendit (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », in N. BELAYCHE et Y. LEHMANN (éd.), *Religions de Rome. Dans le sillage de Robert Schilling*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 67-83.
- BELIS (1986) A. BELIS, « L'Aulos Phrygien », in *RA* (1986), p. 21-40.
- BONNET *et al.* (2019) C. BONNET *et al.*, « Mapping Ancient Gods : Naming and Embodiment beyond "Anthropomorphism". A Survey of the Field in Echo to the Books of M.S. Smith and R. Parker. », *MHR*, 34 (2019), p. 207-220.
- BORGEAUD (1996) Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Le Seuil, 1996.
- BORGEAUD (2016) Ph. BORGEAUD, « Jérôme traducteur et la Mère des dieux », in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et G. PIRONTI (dir.), *Dieux des Grecs, Dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2016, p. 229-238.
- BORGEAUD (2023) Ph. BORGEAUD, « La Mère des dieux, Attis, les Galles et les chrétiens » in A. LANNOY et D. PRAET (éd.), *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2023, p. 279-294.
- BOYANCE (1972) P. BOYANCE (éd.), *Études sur la religion romaine*, Rome, École française de Rome, 1972.
- BREMMER (1987) J. N. BREMMER, « Slow Cybele's Arrival », *BICS*, 34 (1987), p. 105-111.
- BREMMER (2004) J. N. BREMMER, « Attis, A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome », *Mnemosyne*, 57 (2004), p. 534-573.
- BRIXHES (1979) C. BRIXHES, « Le Nom de Cybèle : l'Antiquité avait-elle raison ? », *Sprache* 25, 1 (1979), p. 40-45.

- CHAILLEY (1979) J. CHAILLEY, *La musique grecque antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1979.
- CUMONT (1929) F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- D’ALESSIO (2013) V. D’ALESSIO, « *Ibunt semimares. I galli di Cybele e l’etica sessuale romana* », *SMSR* 79 (2013), p. 440-442.
- DAUGE (1981) J.-A. DAUGE, « Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation », *Latomus* 176 (1981).
- DE CALLATAÏ (1998) DE CALLATAÏ, « Les trois grandes projections historiques de l’*Énéide* », *AC* 67 (1998), p. 183-192.
- DILLON et CHADWICK (1974) M. DILLON et N. K. CHADWICK, *Les Royaumes celtiques*, Paris, Fayard, 1974.
- DUBOSSON-SBRIGLIONE (2018) L. DUBOSSON-SBRIGLIONE, *Le culte de la Mère des dieux dans l’Empire romain*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2018.
- DUBUISSON (1985) M. DUBUISSON, « La vision romaine de l’étranger : stéréotypes, idéologie et mentalités », *Cahiers de Clio* 81 (1985), p. 82-98, <http://web.philo.ulg.ac.be/classiques/wp-content/uploads/sites/18/2016/05/vision.pdf>
- DUBUISSON (2001) M. DUBUISSON, « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain : du concept au slogan », *AC* 70 (2001), p. 1-16.
- DUVAL (1977) P.-M. DUVAL, *Les Celtes*, Paris, Éditions Gallimard, 1977.
- ELDER (1947) J. P. ELDER, « Catullus’ Attis », *AJPh* 67, 1947, p. 394-403.
- EMERIT *et al.* (2017) S. EMERIT *et al.*, *Musiques ! Échos de l’Antiquité*, Gand, Snoeck, 2017.
- FABRE-SERRIS (1998) J. FABRE-SERRIS, *Mythologie et littérature à Rome, La réécriture des mythes aux I^{ers} siècles avant et après J.-C.*, Éditions Payot Lausanne, Sciences Humaines, 1998.
- FANTUZZI (2019) M. FANTUZZI, « Epigrammatic Variations/Debate on the Theme of Cybele’s Music », in M. KANELLOU, I. PETROVIC et C. CAREY (éd.), *Greek Epigram from the Hellenistic to the Early Byzantine Era*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 213-232.
- FISHWICK (1966) D. FISHWICK, « The Cannophori and The March Festival of Magna Mater », *TAPhA* 97 (1966), p. 193-202.

- GALL (1999) D. GALL, « Catulls Attis-Gedicht im Licht der Quellen », *WJA* 23 (1999), p. 83-99.
- GERARD (1980) J. GERARD, « Légende et politique autour de la Mère des dieux », *REL* 58 (1980), p. 153-175.
- GIGANDET (1998) A. GIGANDET, *Fama deum, Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin, 1998.
- GIGANDET (2004) A. GIGANDET, « L'interprétation épicurienne des mythes est-elle allégorique ? » in B. PEREZ-JEAN et P. EICHEL-LOJKINE (éd.), *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004, p. 235-241.
- GLENN (1973) J. GLENN, « The Yoke of Attis », *CPh* 68 (1973), p. 59-61.
- GRAILLOT (1912) H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912.
- GRANAROLO (1967) J. GRANAROLO, *L'œuvre de Catulle, aspects religieux, éthiques et stylistiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- GRANAROLO (1991) J. GRANAROLO, « Catulle, Poésies, LXIII, 12 – 34 », *VL* 121 (1991), p. 18-25.
- GRIMMAL (1987) P. GRIMMAL, « Catulle et les origines de l'épigramme romaine », *MEFRA*, 99 (1987), p. 243-256.
- GUITTARD (1999) C. GUITTARD, « L'accueil des dieux étrangers sur le sol de Rome : l'exemple de Cybèle », in A. MONTANDON (dir.), *Actes de Colloque, Mythes et représentation de l'hospitalité* (Clermont II, 14-16 janvier 1999), Presses Universitaires Blaise-Pascal, 1999, p. 57-66.
- HALL (1988) E. HALL, « When did the Trojans turn into Phrygians? Alcaeus 42.15 », *ZPE* 73 (1988), p. 15-18.
- HARDER (2004) A. HARDER, « Catullus 63, A Hellenistic Poem? », *Mnemosyne*, 57 (2004), p. 574-595.
- HARDIE (2007) P. HARDIE, « Phrygians in Rome, Romans in Phrygia », in G. URSO (éd.), *Tra oriente e Occidente*, Pise, 2007, p. 93-103.
- HARRISON (2004) S. HARRISON, « Altering Attis : Ethnicity, Gender and Genre in Catullus 63 », *Mnemosyne* 57 (2004), p. 520-532.
- HEPDING (1903) H. HEPDING, « Attis, seine Mythen und seine Kult », in *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, I, Gieszen, 1903.

- JOPE (1985) J. JOPE, « Lucretius, Cybele, and Religion », *Phoenix* 39 (1985), p. 250-262.
- KROLL (1923) W. KROLL, *Studien zur Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1923.
- KROON (2004) C. KROON, « The Effect of the Echo. A Text Linguistic Approach to Catullus Carmen 63 », *Mnemosyne* 57 (2004), p. 629-650.
- LACROIX (1982) L. LACROIX, « Textes et réalités à propos du témoignage de Lucrèce sur la Magna Mater », *JS* 1 (1982), p. 11-43.
- LANGLANDS (2006) R. LANGLANDS, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, University Press, 2006.
- LANNOY et PRAET (2023) A. LANNOY et D. PRAET, *The Christian Mystery. Early Christianity and the Ancient Mystery Cults in the Work of Franz Cumont and in the History of Scholarship*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2023.
- LAMBRECHTS (1952) P. LAMBRECHTS, « Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et d'Attis », *BIBR* 27 (1952), p. 141-190.
- LAMBRECHTS (1962) P. LAMBRECHTS, *Attis. Van herdersknaap tot god*, Bruxelles, Vlaamse Academie, 1962.
- LANE (1996) E. N. LANE, « The name of Cybele's priests the "Galloi" », in E. N. LANE (éd.), *Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Brill, 1996, p. 117-133.
- LATHAM (2012) J. LATHAM, « Fabulous Clap Trap: Roman Masculinity, The Cult of Magna Mater, and Literary constructions of the Galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity », *JR* 92 (2012), p. 84-122.
- LUCIANI (2017) S. LUCIANI, « Cybèle et les mystères de la matière (Lucrèce, De rerum natura, II, 581 – 660) », *REL* 94 (2017), p. 45-66.
- LORIOLO (2022) R. LORIOLO, « Sons, prodiges et prémonitions à Rome, ou comment le son devient signe », in S. EMERIT, S. PERROT, A. VINCENT (éd.), *De la cacophonie à la musique. La perception du son dans les sociétés antiques*, Institut français d'archéologie orientale, 2022, p. 197-216.
- LYNCH (2016) T. LYNCH, « Why are only the Dorian and Phrygian Harmoniai Accepted in Plato's *Kalliopolis* ? Lyre vs aulos », in L. BRAVI, L. LOMIENTO, A. MERIANI, G. PACE (éds), *Tra lyra e aulos. Tradizioni musicali e generi poetici*, Pise-Rome, 2016, p. 267-284.

- MARIAT (2021) L. MARIAT, « Rhétorique et philosophie acoustique : Plutarque et la tradition de l'éthique musicale », in Fr. BUE et A. VANNINI (dir.), *Sonus in Metaphora. La rhétorique sonore et musicale dans l'Antiquité*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021, p. 199-215.
- MARTIN (1985) R. MARTIN, « Réflexions sur Catulle », *BAGB* 1 (1985), p. 43-62.
- MEUNIER (2001) T. MEUNIER, « L'étrangeté dionysiaque », in P. BRULE et C. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 233-241, <https://books.openedition.org/pur/23711>.
- MULROY (1976) D. MULROY, « Hephæstion and Catullus 63 », *Phoenix* 30 (1976), p. 61-72.
- NAUTA (2004) R. R. NAUTA, « Catullus 63 in a Roman Context », *Mnemosyne* 57 (2004), p. 596-628.
- NAUTA (2007) R. R. NAUTA, « Phrygian Eunuchs and Roman Virtus : the Cult of the Mater Magna and the Trojan Origins of Rome in Virgil's *Aeneid* », in URSO (éd.), *Tra Oriente e Occidente : indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*, Pise, 2007, p. 79-92.
- ORMAND (2022) K. ORMAND, « Ovid's Hermaphroditus and the Mollis Male », *Ramus*, 51 (2022), p. 74-104.
- OTAOLA (2011) P. OTAOLA, « L'*ethos* des rythmes dans la théorie musicale grecque », in M.-H. DELAUAUX-ROUX, *Musiques et danses dans l'Antiquité*, 2011, p. 91-108. URL : <https://books.openedition.org/pur/119406>.
- PARKER (2003) R. PARKER, « The Problem of the Greek Cult Epithet », *Opuscula (SIAR)*, 28 (2003), p. 173-183.
- PEETERS (1939) F. PEETERS, *Les « Fastes » d'Ovide : histoire du texte*, Bruxelles, 1939.
- PERRET (1935) J. PERRET, « Le mythe de Cybèle (Lucrece, II, 600-660) », *REL* 13 (1935), p. 332-357.
- PFAFF-REYDELLET (2017) M. PFAFF-REYDELLET, « Prendre au sérieux Ovide, poète des *Fastes* : l'héritage de Robert Schilling », in N. BELAYCHE et Y. LEHMANN (éd.), *Religions de Rome : dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, 2017, p. 121-143.
- PORTE (1985) D. PORTE, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.

- RIPOLL (2000) F. RIPOLL, « Réécritures d'un mythe homérique à travers le temps : le personnage de Paris dans l'épopée latine de Virgile à Stace », *Euphrosyne* 28 (2000), p. 83-112.
- ROCHETTE (1997) Br. ROCHETTE, « Grecs, Romains et Barbares. À la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains », *RBPh* 75 (1997), p. 37-57.
- ROLLER (1994) L. E. ROLLER, « Attis on Greek Votive Monuments: Greek God or Phrygian ? », *Hesperia* 63 (1994), p. 245-262.
- ROLLER (1997) L. E. ROLLER, « The Ideology of the Eunuch Priest », in *Gender & History* 9 (1997), p. 542-559.
- ROLLER (1999) L. E. ROLLER, *In Search of God the Mother, The Cult of Anatolian Cybele*, London, University of California Press, 1999.
- ROSCOE (1996) W. ROSCOE, « Priests of the Goddess, Gender transgression in Ancient Religion », *HR*, 35 (1996), p. 195-230.
- RUBINO (1974) C. A. RUBINO, « Myth and Mediation in the Attis Poem of Catullus », *Ramus*, 3 (1974), p. 152-175.
- SALMON (1997) P. SALMON, « L'image des peuples d'Asie Mineure à Rome », *Latomus*, 56 (1997), p. 67-82.
- SANZI (2003) E. SANZI, *I culti orientali nell'impero romano, Un'antologia di fonti*, Cosenza, Édition Lionello Giordano, 2003.
- SCHEID (1992) J. SCHEID, « Myth, Cult and Reality in Ovid's « Fasti » », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 38 (1992), p. 118-131.
- SCHEID (1994) J. SCHEID, « Claudia, la vestale », in A. FRASCHETTI (éd.), *Roma al femminile*, Bari, 1994, p. 3-19.
- SCHEID (2019) J. SCHEID, *La religion des Romains*, Armand Colin, Malakoff, 2019⁴.
- SCHEID (2020) J. SCHEID, « Des hommes et des dieux. Comprendre les religions des Romains », *CRAI* (24 janvier 2020), [*Dieux_et_hommes.pdf \(aibl.fr\)](#).
- SCHILLING (1979) R. SCHILLING, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Éditions Klincksieck, 1979.
- SHRIJVERS (1970) P. H. SHRIJVERS, *Horror ac divina voluptas. Étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970.
- SMALL (1952) S. G. P. SMALL, « The unity of Catullus LXIII », *Studies in Philology* 49 (1952), p. 1-16.

- STEWART (1970) D. J. STEWART, « The silence of Magna Mater », *HSPH* 74 (1970), p. 75-84.
- STRAUSS CLAY (1995) J. STRAUSS CLAY, « Catullus « Attis » and the Black Hunter », *QUCC* 50 (1995), p. 143-155.
- SUMMERS (1996) K. SUMMERS, « Lucretius' Roman Cybele », in E. N. LANE (éd.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Brill, 1996, p. 337-365.
- TURCAN (1989) R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- VALAVANIS (2002) P. VALAVANIS, « Thoughts on the Public Archive in the Hellenistic Metroon of the Athenian Agora », *MDAI(A)*, 117 (2002), p. 221-255.
- VALLAR (2013) S. VALLAR, « Les Hermaphrodites : l'approche de la Rome antique », *RIDA* 60 (2013), p. 201-207.
- VAN HAEPEREN (1997) F. VAN HAEPEREN, « Nouvelle proposition d'identification des vestiges découverts sous la basilique Sainte-Marie-Majeure de Rome : un sanctuaire de Cybèle », *BIBR* 67 (1997), p. 65-98.
- VAN HAEPEREN (2004) F. VAN HAEPEREN, « Grand-prêtre ou hiérophante. Les traductions grecques du terme pontifex », *AC* 73 (2004), p. 149-163.
- VAN HAEPEREN (2005) F. VAN HAEPEREN, « Cultes et sanctuaires d'Ostie : quelques réflexions à partir d'un ouvrage récent », *AC* 74 (2005), p. 233-242.
- VAN HAEPEREN (2006) F. VAN HAEPEREN, « Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "culte orientaux" », in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (éd.), *Religions orientales - culti misterici. Nouvelles perspectives*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, p. 39-51.
- VAN HAEPEREN (2010) F. VAN HAEPEREN, « Des "médecins de l'âme". Les prêtres des *Religions orientales* selon Cumont », in C. BONNET, C. OSSOLA, J. SCHEID (éd.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité. En relisant Lux perpetua de Franz Cumont*, Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore, 2010, p. 49-62.
- VAN HAEPEREN (2010b) F. VAN HAEPEREN, « Quelques réflexions sur les dendrophores de Pouzzoles, à partir de *CIL* X, 3699 », *ZPE* 172 (2010), p. 259-266.
- VAN HAEPEREN (2011) F. VAN HAEPEREN, « Les acteurs du culte de *Magna Mater* à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », in St. BENOIST *et al.*

- (éd.), *Figures d'empire, fragments de mémoire*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 467-484.
- VAN HAEPEREN (2012) F. VAN HAEPEREN, « Les prêtresses de *Magna Mater* dans le monde romain occidental », in G. URSO (éd.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana, atti del convegno internazionale Cividale del Friuli*, Pise, Edizioni ETS, 2012, p. 229-332.
- VAN HAEPEREN (2012 b) F. VAN HAEPEREN, « Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines », in M. DONDIN-PAYRE et N. TRAN (dir.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2012, p.47-62.
- VAN HAEPEREN (2015) F. VAN HAEPEREN, « Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens », in S. ESTIENNE, V. HUET, F. LISSARRAGUE, F. PROST (dir.), *Figures de dieux : Construire le divin en images*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 99-118.
- VAN HAEPEREN (2019) F. VAN HAEPEREN, *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*, Paris, les Éditions du Cerf, 2019.
- VAYNE (1983) P. VAYNE, *L'élegie érotique romaine*, Paris, Le Seuil, 1983.
- VENDRIES (2001) C. VENDRIES, « Pour les oreilles de Cybèle : images plurielles de la musique sur les autels tauroboliques de la gaule romaine », in P. BRULE et C. VENDRIES (éd.), *Chanter les dieux*, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 197-217, <https://books.openedition.org/pur/23708>.
- VENDRIES (2022) C. VENDRIES, « Du bruit chez les barbares. Le discours des Anciens sur la musique de l'Autre. » in S. EMERIT, S. PERROT et A. VINCENT (éd.), *De la cacophonie à la musique. La perception du son dans les sociétés antiques*, Institut français d'archéologie orientale, 2022, p. 273-300.
- VERMASEREN (1977) M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis, The Myth and the Cult*, Londres, Thames & Hudson, 1977.
- VERMASEREN (1987) M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA), I. Asia Minor*, Leiden, E. J. Brill, 1987.
- VERMASEREN (1982) M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA), II. Graecia atque insulae*, Leiden, E. J. Brill, 1982.
- VERMASEREN (1977) M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA), III. Italia –Latium*, Leiden, E. J. Brill, 1977.

- VERMASEREN (1978) M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA), IV. Italia – aliae provinciae*, Leiden, E. J. Brill, 1978.
- VINCENT (2016) A. VINCENT, *Jouer pour la cité, une histoire sociale et politique des musiciens professionnels de l'occident romain*, Rome, École française de Rome, 2016.
- WARTELLE (1993) A. WARTELLE, « Remarques sur la musique grecque et ses modes », in *BAGB* 3 (1993), p. 219-225.
- WEINREICH (1936) O. WEINREICH, « Catulls Attisgedicht », in *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 463-500.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1879) U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, « Die Galliamben des Kallimachos und Catullus », *Hermes* 65 (1879), p. 194-201.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1924) U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, Hildesheim, Weidmann, 1924.
- WILHELM (1988) R. WILHELM, « Cybele: The Great Mother of Augustan Order », *Vergilius* 34 (1988), p. 77-101.
- WISEMAN (2009) T. P. WISEMAN, « Cybele, Virgil and Augustus » in...
T. WOODMAN et D. WEST (éd.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge - New-York, Cambridge University Press, 1984, p. 117-128.
J. EDMONDSON (éd.), *Augustus*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009, p. 381-398.
- ZIEGLER (1969) K. ZIEGLER, « Mater Magna oder Magna Mater ? » in J. BIBAUW (éd.), *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruxelles, 1969, p. 845-855.

5. Annexes

1. Textes latins et traductions

1.1. Lucrèce, *De rerum natura*, II, 581-660

*Illud in his obsignatum quoque rebus habere
Conuenit, et memori mandatum mente tenere,
Nil esse, in promptu quorum natura uidetur,
Quod genere ex uno consistat principiorum,
Nec quicquam quod non permixto semine constet ; 585
Et quodcumque magis uis multas possidet in se
Atque potestates , ita plurima principiorum
In sese genera ac uarias docet esse figuras.
Principio tellus habet in se corpora prima
Unde mare immensum uoluentes frigora fontes 590
Adsidue renouent, habet ignes unde oriantur.
Nam multis succensa locis ardent sola terrae,
Eximiis uero furit ignibus impetus Aetnae.
Tum porro nitidas fruges arbustaque laeta
Gentibus humanis habet unde extollere possit, 595
Unde etiam fluuios, frondes, et pabula laeta
Montiuago generi possit praebere ferarum.
Quare magna deum mater, materque ferarum,
Et nostri genetrix haec dicta est corporis una.*

*Hanc ueteres Graium docti cecinere poetae 600
(lacuna)*

A ce sujet voici encore une vérité qu'il convient de tenir scellée, et de garder précieusement dans ta mémoire : c'est que, parmi les objets dont la substance est visible à nos yeux, il n'en est point qui soient formés d'une seule espèce d'atomes, il n'est aucun qui ne soit composé d'un mélange d'éléments divers. Et plus un corps possède en lui de vertus et de propriétés, plus il manifeste par là qu'il renferme d'espèces diverses, de formes différentes de principes.

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 de gras pâturages. 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.

C'est elle que les savants poètes de la Grèce ancienne ont chantée

(lacune)

*Sedibus in curru biiugos agitare leones,
 Aeris in spatio magnam pendere docents
 Tellurem, neque posse in terra sistere terram.
 Adiunxere feras, quia quamuis effera proles
 Officiis debet molliri uicta parentum ;* 605
*Muralique caput summum cinxere corona,
 Eximiis munita locis quia sustinet urbes.
 Quo nunc insigni per magnas praedita terras
 Horrifice fertur diuinae matris imago.
 Hanc uariae gentes antiquo more sacrorum* 610
*Idaeam uocitant matrem, Phrygiasque cateruas
 Dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
 Per terrarum orbem fruges coepisse creari.
 Gallos attribuunt, quia, numen qui uiolarint
 Matris et ingrati genitoribus inuenti sint,* 615
*Significare uolunt indignos esse putandos
 Uiuam progeniem qui in oras luminis edant.
 Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
 Concaua, raucisonoque minantur cornua cantu,
 Et Phrygio stimulat numero caua tibia mentis,* 620
*Telaque praeportant uiolenti signa furoris,
 Ingratos animos atque impia pectora uolgi
 Conterrere metu quae possint numine diuae.
 Ergo cum primum magnas inuecta per Urbis
 Munificat tacita mortalis muta salute,* 625
*Aere atque argento sternunt iter omne viarum,
 Largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum
 Floribus umbrantes matrem comitumque cateruas.*

< 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, fortifiées 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 divine Mère est promenée au milieu des frissons de la foule. Divers peuples, fidèles au culte antique, l'appellent la Mère de l'Ida, et lui donnent pour escorte des troupes de Phrygiens, parce que, dit-on, c'est en cette région que sont nées les premières céréales, c'est de là qu'elles se répandirent par toute la terre. Ils lui adjoignent des galles, pour signifier que ceux qui ont outragé la divinité de cette Mère, et se sont révélés ingrats envers leurs parents, doivent être jugés indignes de produire à la lumière de la vie toute postérité. 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 sacrée de la puissance divine. Aussitôt donc que, portée sur son char à travers les grandes villes, l'image silencieuse de la déesse gratifie les mortels de sa muette protection, le bronze et l'argent jonchent toute la route qu'elle parcourt, offrande généreuse dont l'enrichissent les fidèles ; il neige des

Hic armata manus, Curetas nomine Grai
Quos memorant Phrygios, inter se forte quod armis 630
Ludunt, in numerumque exultant sanguine laeti,
Terrificas capitum quatientes numine cristas,
Dictaeos referunt Curetas qui Iovis illum
Vagitum in Creta quondam occultasse feruntur,
Cum pueri circum puerum pernixe chorea 635
Armati in numerum pulsarent aeribus aera, 637
Ne Saturnus eum malis mandaret adeptus,
Aeternumque daret matri sub pectore uolnus.
Propterea magnam armati matrem comitantur, 640
Aut quia significant diuam praedicere ut armis
Ac uirtute uelint patriam defendere terram,
Praesidioque parent decorique parentibus esse.
Quae bene et eximie quamuis disposita ferantur,
Longe sunt tamen a uera ratione repulsa. 645
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, 650
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.
Hic si quis mare Neptunum, Cereremque uocare 655
Constituet fruges, et Bacchi nomine abuti
Mauolt quam laticis proprium proferre uocamen,

roses dont la chute ombrage la déesse Mère et les troupes qui l'escortent. En même temps, des groupes armés, Curètes Phrygiens comme les nomment les Grecs, joutent entre eux capricieusement, bondissent en cadence tout joyeux du sang qui les inonde, et les mouvements de leurs têtes font remuer leurs aigrettes effroyables : ainsi rappellent-ils les Curètes du Dicté qui autrefois, au dire de la légende, couvrirent en Crète les vagissements de Jupiter, tandis qu'autour du Dieu enfant, des enfants en armes formaient des rondes agiles, et choquaient en cadence l'airain contre l'airain, de peur que Saturne ne découvrit son fils, et ne le fit périr sous sa dent, portant au cœur de sa mère une blessure éternelle. Voilà pourquoi la Grande Mère est entourée d'hommes armés. Peut-être aussi leur présence signifie-t-elle que la déesse nous prescrit d'être résolu à défendre par les armes et le courage la terre de nos pères, à être les soutiens et la gloire de nos parents.

Mais si belles et si merveilleusement arrangées que soient toutes ces légendes, elles sont pourtant bien éloignées de la vérité. Car il est incontestable que les dieux, par la 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 toute 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. Si quelqu'un décide d'appeler la mer Neptune et Cérès les moissons ; s'il aime mieux employer abusivement le

*Concedamus ut hic terrarium dictitet orbem
Esse deum matrem, du muera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat.*

660

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.

1.2. Catulle (*Carmina*), 63.

*Super alta uectus Attis celerei rate maria
Phrygium ut nemus citato cupide pede tetigit
Adiitque opaca, siluis redimita, loca deae,
Stimulatus ibi furenti rabie, uagus animis,
Deuolsit ilei acuto sibi pondera silice. 5
Itaque ut relictas sensit sibi membra sine uiro,
Etiam recente terrae sola sanguine maculans
Niueis citata cepit manibus leue typanum,
Typanum tuum, Cybelle, tua, mater, initia,
Quatiensque terga taurei teneris caua digitis 10
Canere haec suis adorta est tremebunda comitibus.
« Agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul,
Simul ite, Dindymenae dominae uaga pecora,
Aliena quae petentes uelut exules loca
Sectam meam executae duce me mihi comites 15
Rapidum salum tulistis truculentaque pelagi
Et corpus euirastis Veneris nimio odio,
Hilarate erae citatis erroribus animum.
Mora tarda mente cedat ; simul ite, sequimini
Phrygiam ad domum Cybelles, Phrygia ad nemora deae, 20
Vbi cymbelum sonat uox, ubi tympana reboant,
Tibicen ubi canit Phryx curuo graue calamo,
Vbi capita Maenades ui iaciunt ederigerae,
Vbi sacra sancta acutis ululatibus agitant,
Vbi sueuit illa diuae uolitare uaga cohors ; 25
Quo nos decet citatis celerare tripudiis. »*

Lorsque Attis, porté par un navire rapide sur les mers profondes, eut touché à la hâte, d'un pied impatient, la forêt phrygienne et pénétré dans le domaine de la déesse, que couronnent d'épais ombrages, là, aiguillonné par une rage insensée, l'esprit égaré, il se trancha avec un silex coupant le fardeau de l'aine. Puis, voyant son corps privé des organes de sa virilité, souillant la terre de son sang tout frais encore, elle saisit en hâte dans ses mains de neige le tambourin léger, ton tambourin, ô Cybèle, mère des dieux, l'instrument cher à tes initiés et, frappant de ses doigts délicats la peau de taureau sur la cavité sonore, elle commença, en frissonnant, à chanter ainsi pour ses compagnes : « Hâtons-nous, venez toutes ensemble, ô Galles, vers les sommets boisés de Cybèle, venez toutes ensemble, troupeau vagabond de la souveraine du Dindyme, vous qui, cherchant, comme des exilés, une terre étrangère et, suivant mon exemple, avez, sous ma conduite, bravé les déchaînements et les dangers redoutables de l'onde salée, vous qui avez dépouillé votre corps de sa virilité par une haine sans mesure contre Vénus, égayez vos esprits par des courses précipitées à la suite de notre maîtresse. Point de retard ; point d'hésitation dans vos cœurs ; venez toutes, suivez-moi vers la demeure phrygienne de Cybèle, vers les bois phrygiens de la déesse, là où résonne la voix des cymbales, où retentissent les tambourins, où le Phrygien fait entendre les graves accents de sa flûte au tuyau recourbé, où les Ménades parées de lierre secouent violemment leurs têtes, où elles célèbrent leurs cérémonies sacrées avec des hurlements aigus, où le cortège errant de la déesse a coutume de voltiger, où doivent

*Simul haec comitibus Attis cecinit notha mulier,
 Thiasus repente linguis trepidantibus ululat,
 Leue tympanum remugit, caua cymbala recrepant,
 Viridem citus adit Idam properante pede chorus.* 30
*Furibunda simul anhelans uaga audit, animam agens,
 Comitata tympano Attis per opaca nemora dux,
 Veluti iuuenca uitans onus indomita iugi ;
 Rapidae ducem secuntur Gallae properipedem.*
Itaque ut domum Cybelles tetigere lassulae, 35
*Nimio e labore somnum capiunt sine Cerere.
 Piger his labante langore oculos sopor operit ;
 Abit in quiete molli rabidus furor animi.
 Sed ubi oris aurei Sol radiantibus oculis
 Lustrauit aethera album, sola dura, mare ferum,* 40
*Pepulitque noctis umbras uegetis sonipedibus,
 Ibi Somnus excitam Attin fugiens citus abiis ;
 Trepidante eum recepit dea Pasithea sinu.
 Ita de quiete molli rapida sine rabie
 Simul ipsa pectore Attis sua facta recoluit,* 45
*Liquidaque mente uidit sine queis ubique foret,
 Animo aestuante rusum reditum ad uada tetulit.
 Ibi maria uasta uisens lacrimantibus oculis,
 Patriam allocuta maesta est ita uoce miseriter:
 « Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix,* 50
*Ego quam miser reliquens, dominos ut erifugae
 Famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,
 Vt apud niuem et ferarum gelida stabula forem
 Et earum omnia adirem furibunda latibula,*

nous emporter promptement nos danses impétueuses. » A peine Attis, femme au sexe indécis, a-t-elle en ces termes exhorté ses compagnes que soudain toutes les bouches du thiasse poussent des hurlements désordonnés, auxquels répondent les mugissements du léger tambourin, le fracas des cymbales creuses, et le chœur, à pas pressés, s'élance sur l'Ida verdoyant. En même temps, délirante, haletante, égarée, expirante, Attis, au son du tambourin, guise ses compagnes à travers les bois touffus, semblable à une génisse indomptée qui se dérobe au poids du joug ; rapides les Galles suivent les pas précipités de leur guide. Aussi, quand elles ont atteint, exténuées, le sanctuaire de Cybèle, dans l'excès de leur fatigue, elles s'endorment sans souci de Cérès. Dans la torpeur qui les accable, un lourd sommeil ferme leurs yeux ; un doux repos apaise la rage insensée de leurs âme. Mais, dès que le Soleil à la face dorée parcourut de ses yeux rayonnants l'éther qui blanchissait, la terre ferme, la mer sauvage, et chassa les ombres de la nuit devant les pas retentissants de ses vigoureux coursiers, alors Attis reprit ses sens et le Sommeil s'enfuit loin d'elle d'un vol rapide ; la déesse Pasithée le reçut sur son sein palpitant. Donc, au sortir du doux repos qui avait mis fin aux entraînements de sa fureur, lorsque Attis se rappela au fond de son cœur ce qu'elle avait fait et lorsqu'elle vit clairement ce qu'elle avait perdu et où elle était, l'âme bouillonnante, elle revint en arrière vers le rivage. Là, contemplant la vaste mer de ses yeux pleins de larmes, elle adressa à sa patrie, d'une voix plaintive, ces douloureuses paroles : « O ma patrie, toi qui m'as mis au monde, ô ma patrie, ma mère, toi que j'ai abandonnée, malheureux, comme les esclaves fugitifs abandonnent leurs maîtres, pour porter mes pas vers les bois de

<p><i>Vbinam aut quibus locis te positam, patria, reor ?</i> <i>Cupit ipsa pupula ad te sibi dirigere aciem,</i> <i>Rabie fera carens dum breue tempus animus est.</i> <i>Egone a mea remota haec ferar in nemora domo ?</i> <i>Patria, bonis, amicis, genitoribus abero ?</i> <i>Abero foro, palaestra, stadio et guminasiis ?</i> <i>Miser a ! miser, querendum est etiam atque etiam, anime.</i> <i>Quod enim genus figuraest, ego non quod obierim ?</i> <i>Ego mulier, ego adolescens, ego ephebus, ego puer,</i> <i>Ego gymnasei fui flos, ego eram decus olei ;</i> <i>Mihi ianuae frequentes, mihi limina tepida ;</i> <i>Mihi floridis corollis redimita domus erat,</i> <i>Linquendum ubi esset orto mihi sole cubiculum.</i> <i>Ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar ?</i> <i>Ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero ?</i> <i>Ego uiridis algida Idea niue amicta loca colam ?</i> <i>Ego uitam agam sub altis Phrygiae columinibus,</i> <i>Vbi cerua siluicultrix, ubi aper nemoriuagus ?</i> <i>Ia miam dolet quod egi, iam iamque paenitet. »</i> <i>Roseis ut huic labellis sonitus citus abiit,</i> <i>Geminas deorum ad auris noua nuntia referens,</i> <i>Ibi iuncta iuga resoluens Cybele leonibus</i> <i>Laeuumque pecoris hostem stimulans ita loquitur.</i> <i>« Agedum » inquit « age ferox i, fac ut hunc furor agitet,</i> <i>Fac uti furoris ictu reductum in nemora ferat,</i> <i>Mea libere nimis qui fugere imperia cupit,</i> <i>Age caede terga cauda, tua uerbera patere,</i> <i>Fac cuncta mugienti fremitu loca retonent,</i></p>	<p>55</p> <p>60</p> <p>65</p> <p>70</p> <p>75</p> <p>80</p>	<p>l'Ida, pour vivre dans la neige, dans les régions glacées que hantent les bêtes sauvages et pour parcourir tous les repaires où elles déploient leurs fureurs, où es-tu, ô ma patrie, de quel côté dois-je te chercher ? D'elles-mêmes mes prunelles s'efforcent de tourner vers toi leurs regards dans ces courts instants où mon âme est délivrée de ses transports farouches. Faudra-t-il donc que je sois entraîné vers ces bois, si loin de ma demeure ? séparé de ma patrie, de mes biens, de mes amis, de mes parents ? séparé du forum, de la palestres, du stade et des gymnases ? Malheureux, ah ! malheureux ! gémis ! gémis encore, ô mon cœur. Quelle est la figure que je n'aie point revêtue ? Me voilà femme ; j'ai été jeune homme, j'ai été éphèbe, j'ai été enfant, j'ai été la fleur du gymnase, j'ai été la gloire des athlètes frottés d'huile ; à moi jadis les portes assiégées, à moi les seuils échauffés par la foule, à moi les couronnes de fleurs qui ornaient ma maison dès l'heure où il me fallait, le soleil levé, abandonner ma couche. Et c'est moi maintenant qu'on verra, prêtresse des dieux, servante de Cybèle, courir de tous côtés ? Moi, devenir une Ménade ; moi, un morceau de moi-même ; moi, un homme stérile ? Moi, habiter, sur l'Ida verdoyant, des retraites glacées, revêtues de neige ? Moi, passer ma vie au pied des sommets élevés de Phrygie avec la biche, hôtesse des forêts, et le sanglier, nomade des taillis ? A présent je déplore ce que j'ai fait, à présent je le regrette. » A peine de ses lèvres rose Attis avait-elle laissé échapper ces paroles rapides, portant aux deux oreilles des dieux une nouvelle inattendue, que Cybèle, détachant les lions attelés à son joug, touche de l'aiguillon celui de gauche et tient ce langage à l'ennemi des troupeaux : « Va, dit-elle, élance-toi, terrible ; fais en sorte que le délire l'agite, que sous les coups du</p>
--	---	---

Rutilam ferox torosa ceruice quate iubam. »
Ait haec minax Cybelle religatque iuga manu.
Ferus ipse sese adhortans rapidum incitat animo. 85
Vadit, fremit, refringit uirgulta pede uago.
At ubi humida albicantis loca litoris adiit,
Teneramque uidit Attin prope marmora pelagei,
Facit impetum ; illa demens fugit in nemora fera ;
Ibi semper omne uitae spatium famula fuit. 90
Dea magna, dea Cybelle, dea domina Dindymeï
Procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo ;
Alios age incitatos, alios age rabidos.

délire il rentre dans les bois, ce téméraire qui prétend se soustraire à mon empire. Va, bats ton dos de ta queue, frappe-toi toi-même sans faiblir, que tout le pays retentisse du bruit de tes rugissements ; secoue farouchement ta rousse crinière sur ton cou musculeux. » Ainsi parle Cybèle menaçante et de sa main elle dénoue les liens du joug. L'animal sauvage, s'encourageant lui-même, excite son impétuosité ; il court, il frémit, il brise de tous côtés les arbrisseaux sous ses pas. Arrivé sur le rivage, blanc de l'écume des eaux, dès qu'il a vu la jeune Attis près de la mer marmoréenne, il bondit : celle-ci, éperdue, s'enfuit vers les forêts sauvages ; là, pour toujours, tant que dura sa vie, elle fut esclave. Grande déesse, déesse Cybèle, déesse qui règne sur le Dindyme, écarte, ô souveraine, toutes tes fureurs de ma maison ; que d'autres soient par toi agitées de ces transports, d'autres agités de cette rage !

1.3. Virgile, *Aeneis*⁴⁷²

I, 788 - 789	<p>...<i>Sed me magna deum genetrix his detinet oris : Iamque uale, et nati serua communis amorem. »</i></p>	
III, 84-120	<p><i>Templa dei saxo uenerabar structa uetusto : « Da propriam, Thymbraee, domum ; da moenia fessis Et genus et mansuram urbem ; serua altera Troiae Pergama, reliquias Danaum atque immitis Achilli. Quem sequimur ? quoue ire iubes ? ubi ponere sedes ? Da, pater, augurium atque animis inlabere nostris. » Uix ea fatus eram : tremere omnia uisa repente, Liminaque laurusque dei, totusque moueri Mons circum et mugire adytis cortina reclusis. Summissi petimus terram et uox fertur ad auris : « Dardanidae duri, quae uos a stirpe parentum Prima tulit tellus, eadem uos ubere laeto Accipiet reduces. Antiquam exquirite matrem. Hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris Et nati natorum et qui nascentur ab illis. » Haec Phoebus ; mixtoque ingens exorta tumultu Laetitia, et cuncti quae sint ea mooeni quaerunt, Quo Phoebus uocet errantis iubeatque reuerti. Tum genitor ueterum uoluens monimenta uirorum « Audite, o preceres, » ait « et spes dicite uestras.</i></p>	85 90 95 100

...Mais la grande déesse, la Mère des dieux, me retient sur ces rives. Maintenant adieu ! conserve notre amour à notre commun fils. »

Du dieu je saluais le temple bâti de blocs très anciens : « Donne-nous, dieu de Thymbra, une demeure à nous ; donne des maisons à ceux qui n'en peuvent plus, des descendants, une ville qui dure ; garde pour Troie, comme une seconde Pergame, ce reste échappé des Grecs et de l'impitoyable Achille. Quel est notre guide ? Toi-même, où nous ordonnes-tu d'aller, de fixer notre établissement ? Donne-nous un signe, dieu vénérable, et descends dans nos cœurs. » À peine avais-je dit ces mots : soudain il me parut que tout tremblait, et les parvis et le laurier du dieu ; la montagne alentour s'ébranle tout entière, le sanctuaire s'ouvre, le trépied mugit. Nous nous prosternons jusqu'à terre et une voix parvient à nos oreilles : « Durs descendants de Dardanus, la terre qui première vous porta, aux origines de vos pères, la même, en son sein fécond, accueillera votre retour. Cherchez la mère antique. Là-bas, la maison d'Énée dominera sur tous les rivages, et les fils de vos fils et ceux qui naîtront d'eux. » Ainsi Phébus ; dans le tumulte une immense allégresse jaillit, tous se demandent quelles sont ces villes où Phébus appelle les errants et leur commande de revenir. Alors mon père, déroulant dans sa mémoire les traditions des hommes d'autrefois : « Écoutez, ô chefs, nous dit-il, et apprenez vos

⁴⁷² Les premiers extraits concernent la Magna Mater, les trois derniers concernent les galles.

Creta Iouis magni medio iacet insula ponto, 105
Mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae.
Centum urbis habitant magnas, uberrima regna,
Maximus unde pater, si rite audita recordor,
Teucus Rhoeteas primum est aduectus in oras,
Optauitque locum regno. Nondum Ilium et arces 110
Pergameae steterant ; habitabant uallibus imis.
Hinc mater cultrix Cybeli Corybantiaque aera
Idaeumque nemus ; hinc fida silentia sacris,
Et iuncti currum dominae subiere leones.
Ergo agite et diuom ducunt qua iussa sequamur : 115
Placemus uentos et Gnosia regna petamus.
Nec longo distant cursu ; modo Iuppiter adsit,
Tertia lux classem Cretaeis sistet in oris. »
Sic fatus meritos aris mactauit honores,
Taurum Neptuno, taurum tibi, pulcher Apollo, 120
Nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam.

VI, 781-787 *En, huius, nate, auspiciis illa incluta Roma*
Imperium terris, animos aequabit Olympo,
Septemque una sibi muro circumdabit arces,
Felix prole uirum : qualis Berecyntia mater
Inuehitur curru Phrygias turrata per urbes, 785
Laeta deum partu, centum complexa nepotes,
Omnes caelicolas, omnes supera alta tenentes.

espérances. La Crète, l'île du grand Jupiter, s'étend au milieu de la mer ; là est le mont Ida, là le berceau de notre race. On y habite cent villes puissantes, c'est le plus riche des royaumes. C'est parti de là — si ma mémoire est bien fidèle — que Teucus, père très vénérable, aborda, lui premier, aux rives de Rhétée et choisit d'y fonder son royaume. Ilion, les citadelles de Pergame, point encore ne montaient vers le ciel ; on habitait dans le fond des vallées. De Crète nous vint la Mère qui hante le Cybèle, l'airain des Corybantes et le bois de l'Ida, le silence qu'on garde aux mystères, l'attelage des lions soumis au char de leur maîtresse. Donc, en avant ; allons, dociles, où nous conduit l'ordre des dieux ; obtenons la faveur des vents, gagnons les royaumes de Cnosse. Ce n'est pas une longue course ; que seulement Jupiter nous assiste et la troisième aurore rangera notre flotte aux rivages de Crète. » Ayant ainsi parlé, il immola sur les autels les offrandes que l'on doit aux dieux, un taureau à Neptune, un taureau à toi, bel Apollon, une brebis noire à la Tempête, une blanche aux Zéphyrs propices.

Voilà, mon fils, que sous les auspices de ce héros la grande, l'illustre Rome égalera son empire à l'univers, son courage à l'Olympe, et pour elle seule entourera d'un mur sept collines, bénie dans la race de ses hommes. Telle la mère du Bérécynte se porte dans son char, parée de tours, parmi les villes phrygiennes, joyeuse d'avoir enfanté des dieux, serrant contre elle cent petits-fils, tous habitants du ciel, tous trônant dans les hauteurs.

Immo ; ubi defunctae finem portusque tenebunt
Ausonios olim, quaecumque euaserit undis
Dardaniumque ducem Laurentia uexerit arua, 100
Mortalem eripiam formam magnique iubebo
Aequoris esse deas, qualis Nereia Doto
Et Galatea secant spumantem pectore pontum. »
Dixerat idque ratum Stygii per flumina fratris,
Per pice torrentis atraque uoragine ripas 105
Adnuit et totum nutu tremefecit Olympum.
Ergo aderat promissa dies et tempora Parcae
Debita complebant, cum Turni iniuria Matrem
Admonuit ratibus sacris depellere taedas.
Hic primum noua lux oculis offulsit et ingens 110
Uisus ab Aurora caelum transcurrere nimbus
Idaeique chori ; tum uox horrenda per auras
excidit et Troum Rutulorumque agmina complet :
« Ne trepidate meas, Teucrici, defendere nauis
Neue armate manus ; maria ante exurere Turno 115
Quam sacras dabitur pinus. Vos ite solutae,
Ite deae pelagi ; genetrix iubet. » Et sua quaeque
Continuo puppes abrumpunt uincula ripis
Delphinumque modo demersis aequora rostris
Ima petunt. Hinc virgineae (mirabile monstrum) 120
[quot prius aeratae steterant ad litora prorae]
Reddunt se totidem facies pontoque feruntur.

pour lot d'être immortelles ? Qu'Énée en toute assurance traverse les passes les moins sûres ? A quel dieu fut jamais concédé un tel pouvoir ? Mais plutôt : dès qu'ayant accompli leur mission, elles seront un jour parvenues au terme dans les ports d'Ausonie, toutes celles qui auront échappé aux flots, conduit aux champs des Laurentes le chef dardanien, je leur ôterai leur forme mortelle, j'ordonnerai qu'elles soient déesses de la grande mer, comme Doto, fille de Nérée, comme Galatée ouvrent de leur poitrine l'étendue pleine d'écume. » Il avait dit ; d'un signe il indiqua que c'était juré par les fleuves du Stygien son frère, par ces bords brûlés de poix et de noirs tourbillons, il fit signe et par ce signe il fit trembler l'Olympe tout entier.

Le jour promis était donc arrivé, les Parques avaient empli les temps prescrits, quand l'attentat de Turnus avertit la Mère d'écarter la torche de ses vaisseaux sacrés. Et tout d'abord une lumière inconnue éblouit les yeux ; parti des rives de l'Aurore, un nuage immense parut traverser le ciel, et aussi bien les chœurs de l'Ida ; alors une voix redoutable éclate dans les airs, elle emplit les oreilles de tous, Troyens, Rutules, en leurs bataillons : « N'ayez souci, Troyens, pour mes vaisseaux défendre, et n'armez pas vos mains ; Turnus pourra plutôt mettre le feu à la mer qu'à ces pins sacrés. Vous, quittez le rivage, allez déesses marines ; votre mère vous l'ordonne. » Aussitôt chacune des poupes brise les chaînes qui la retenaient sur la rive ; semblables à des dauphins, plongeant leur rostre, elles gagnent les profondeurs. Puis elle reparaissent, merveilleux prodige, comme autant de formes virginales, et se portent vers la mer.

X, 156-158	<p>... <i>Aeneia puppis</i> <i>Prima tenet, rostro Phrygios subiuncta leones,</i> <i>Imminet Ida super, profugis gratissima Teucris.</i></p>		<p>Le navire d'Énée tient la tête, attelé par sa proue aux lions de la Phrygie ; l'Ida les domine, si cher aux Troyens exilés.</p>
X, 215-259	<p><i>Iamque dies caelo concesserat almaque curru</i> <i>noctiuago Phoebe medium pulsabat Olympum :</i> <i>Aeneas neque enim membris dat cura quietem</i> <i>ipse sedens clauumque regit uelisque ministrat.</i> <i>Atque illi medio in spatio chorus ecce suarum</i> <i>occurrit comitum : nymphae, quas alma Cybebe</i> <i>numen habere maris nymphasque e nauibus esse</i> <i>iusserat, innabant pariter fluctusque secabant,</i> <i>quot prius aeratae steterant ad litora prorae.</i> <i>Agnoscut longe regem lustrantque choreis,</i> <i>quarum quae fandi doctissima Cymodocea</i> <i>pone sequens dextra puppim tenet ipsaque dorso</i> <i>eminet ac laeua tacitis subremigat undis,</i> <i>tum sic ignarum adloquitur : «Vigilasne, deum gens,</i> <i>Aenea ? Vigila et uelis immitte rudentis.</i> <i>Nos sumus, Idaeae sacro de uertice pinus,</i> <i>nunc pelagi nymphae, classis tua Perfidus ut nos</i> <i>praecipitis ferro Rutulus flammaque premebat,</i> <i>rupimus inuitae tua uincula teque per aequor</i> <i>quaerimus. Hanc Genetrix faciem miserata refecit</i> <i>et dedit esse deas aeuumque agitare sub undis.</i> <i>At puer Ascanius muro fossisque tenetur</i> <i>tela inter media atque horrentis Marte Latinos.</i> <i>Iam loca iussa tenent forti permixtus Etrusco</i></p>	<p>215</p> <p>220</p> <p>225</p> <p>230</p> <p>235</p>	<p>Déjà le jour avait quitté le ciel, la douce Phébé, de son char qui vague dans les nuits, faisait sonner le milieu de l'Olympe ; Énée - car les soucis déniaient le repos à ses membres – s'est assis, il tient lui-même le gouvernail et fait le service des voiles. Et voici qu'au milieu de sa course un chœur vient à sa rencontre, ses compagnes : les nymphes dont la bienfaitante Cybèle avait voulu qu'elles eussent pouvoir sur la mer, nymphes devenues, de navire qu'elles étaient ; elles nageaient de front, tendant vers lui, et fendaient les flots, aussi nombreuses que naguère près des rivages elles s'étaient dressées, proue de bronze. De loin elles reconnaissent leur roi et l'entourent de leurs rondes. La plus savante en l'art de la parole, Cymodocée, le suit dans le sillage, prend la poupe de sa main droite, soulève son buste à demi et rame de son bras gauche sous les eaux silencieuses. Alors, comme il ne sait rien, elle le surprend d'une parole : « Veilles-tu, fils des dieux, Énée ? Veille et largue l'écoute de tes voiles. C'est nous, pins de l'Ida, grandis aux cimes sacrées, maintenant nymphes de la mer, tes vaisseaux. Comme le perfide Rutule nous pressait à mort, du fer et de la flamme, nous avons, bien à regret, rompu les liens dont tu nous attachais et nous te cherchons par l'étendue des flots. Notre mère, compatissante, nous a fait ce nouveau visage, elle nous a donné d'être déesses et de vivre nos années sous les vagues. Mais l'enfant Ascagne est serré dans ses murs et derrière ses fossés, au milieu des traits et des Latins que</p>

Arcas eques : medias illis opponere turmas,
ne castris iungant, certast sententia Turno. 240
Surge age et Aurora socios ueniente uocari
primus in arma iube et clipeum cape, quem dedit ipse
inuictum Ignipotens atque oras ambiit auro.
Crastina lux, mea si non inrita dicta putaris,
ingentis Rutulae spectabit caedis aceruos. » 245
Dixerat, et dextra discedens impulit altam
haud ignara modi puppim : fugit illa per undas
ocior et iaculo et uentos aequante sagitta.
Inde aliae celerant cursus. Stupet inscius ipse
Tros Anchisiades, animos tamen omine tollit. 250
Tum breuiter supera aspectans conuexa precatur :
« Alma parens Idaea deum, cui Dindyma cordi
Turrigeraeque urbes biiugique ad frena leones,
Tu mihi nunc pugnae princeps, tu rite propinques
Augurium Phrygibusque adsis pede, diua, secundo. » 255
Tantum effatus, et interea reuoluta ruebat
Matura iam luce dies noctemque fugarat ;
Principio sociis edicit signa sequantur
Atque animos aptent armis pugnaeque parent se.

Mars a enragés. Déjà les positions convenues ont été occupées par les cavaliers arcadiens mêlés aux vaillants Etrusques ; Turnus a résolu d’y opposer ses escadrons pour empêcher qu’ils ne joignent le camp. Allons, lève-toi et quand l’Aurore va venir, commande aussitôt qu’on lance à tes alliés l’appel des armes ; prends le bouclier que le maître du feu en personne t’a donné, invincible, et qu’il a cerclé d’or. Demain, si tu te gardes de négliger mes avis, le jour verra des morceaux de cadavres, le massacre des Rutules. »

Elle avait dit et, s’écartant, poussa vivement de la main, en experte personne, la haute poupe ; celle-ci fuit par les ondes, plus rapide qu’un trait ou qu’une flèche, l’égale des vents. A la suite, les autres vaisseaux accélèrent leur course. Le Troyen, fils d’Anchise, reste interdit, sans savoir ce qui se passe ; pourtant le prodige exalte son courage. Alors, les yeux tournés vers la voûte d’en haut, il fait une brève prière : « Bienfaitante Idéenne, mère des dieux, toi qui aimes le Dindyme, les villes couronnées de tours et les lions accouplés sous le joug, toi désormais le guide de mes combats, hâte, je t’en prie, l’accomplissement de ton augure et d’un pied favorable, déesse, viens assister les Phrygiens. » Il ne dit que ces mots ; pendant ce temps, le jour ramené dans le ciel accourait avec sa pleine lumière et avait mis la nuit en fuite. Pour commencer, Énée ordonne aux siens de suivre leurs enseignes, de tourner leurs pensées vers les armes et de se préparer au combat.

IV, 215-218 *Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu,
Maeonia mentum mitra crinemque madentem
Subnixus, raptu potitur : nos munera templis
Quippe tuis ferimus famamque fovemus inanem.*

Et maintenant ce beau Pâris avec son escorte d'eunuques, soutenant d'un bandeau méonien son menton, ses cheveux humides, se fait maître de ce qu'on m'a volé : c'est pour cela, sans doute, que nous portons nos offrandes à tes temples et soutenons ta grandeur, du vent.

IX, 614-620 *Vobis picta croco et fulgenti murice vestis,
desidiaei cordi, iuuat indulgere choreis, 615
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.
O vere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biformem dat tibia cantum.
Tympana vos buxusque vocat Berecynthia Matris
Idaeae : sinite arma viris et cedite ferro. 620*

Vous, vous aimez les étoffes réhaussées de safran et de pourpre brillante, vous aimez la fainéantise, vous vous plaisez aux danses où l'on s'abandonne, vos tuniques ont des manches, vos mitres, des rubans. O phrygiennes vraiment, car Phrygiens vous ne l'êtes, allez sur les sommets du Dindyme, vous y trouverez vos habitudes, le chant de la flûte double. Les tambourins vous appellent et le buis bérécyntien de la Mère de l'Ida ; laissez les armes aux hommes, inclinez-vous devant le fer. »

XII, 97-100 *... da sternere corpus
loricamque manu valida lacerare revolsam
semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis
vibratos calido ferro murraque madentis. »*

...Donne-moi de coucher à terre le corps de l'eunuque phrygien, d'arracher de ma robuste main, de mettre en pièces sa cuirasse, de souiller dans la poussière ses cheveux frisés au fer chaud et imbibés de myrrhe. »

1.4. Ovide, *Fasti*, IV, 179 – 372

Ter sine perpetuo caelum uersetur in axe,
Ter iungat Titan terque resoluat equos. 180
Protinus inflexo Berecynthia tibia cornu
Flabit et Idaeae festa parentis erunt.
Ibunt semimares et inania tympana tudent
Aeraque tinnitus aere repulsa dabunt.
Ipsa sedens molli comitum ceruice feretur 185
Vrbis per medias exululata uias.
Scaena sonat ludique uocant : spectate, Quirites,
Et fora Marte suo litigiosa uacent !
Quaerere multa libet, sed me sonus aeris acuti
Terret et horrendo lotos adunca sono. 190
« Da, dea, quam sciter. » Doctas Cybeleia neptes
Vidit et has curae iussit adesse meae.
« Pandite, mandati memores, Heliconis alumnae,
Gaudeat adsiduo cur Dea Magna sono. »
Sic ego. Sic Erato (mensis Cythereius illi 195
Cessit, quod teneri nomen amoris habet) :
« Reddita Saturno sors haec erat : « Optime regum,
A nato sceptris excutiere tuis. »
Ille suam metuens, ut quaeque erat edita, prolem
Deuorat immersam uisceribusque tenet. 200
Saepe Rhea quæsta est, totiens fecunda nec unquam
Mater, et indoluit fertilitate sua.
Iuppiter ortus erat. (Pro magno teste uetustas
Creditur, acceptam parce mouere fidem.)

Laissons le ciel tourner trois fois autour de son axe
 immuable, Titan atteler trois fois et dételé trois fois ses coursiers.
 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 à travers les rues de
 la Ville au milieu des clameurs. La scène retentit, les jeux
 appellent : venez au spectacle, citoyens ; puisse le Forum
 procédurier oublier ses litiges !

J'aimerais poser beaucoup de questions mais le son aigu de
 l'airain me terrorise de même que le son strident du lotus courbe.
 « Déesse, donne-moi quelqu'un que je puisse interroger ». La
 déesse du mont Cybèle vit ses savantes petites-filles et leur
 prescrivit de se tenir à ma disposition. « Révélez-moi, selon vos
 instructions, filles de l'Hélicon, pourquoi la Grande Déesse aime
 cette sonnerie interminable ». Ainsi parlai-je. Erato répondit ainsi
 (le mois de la déesse de Cythère lui revenait, en tant que détentrice
 du nom du tendre amour) : « Saturne avait reçu cet oracle : « ô le
 meilleur des rois, tu seras privé de ton sceptre par ton fils ». Redoutant sa progéniture, au fur et à mesure des naissances, il la dévore et la garde à l'intérieur de ses entrailles. Rhéa se plaint souvent d'être tant de fois enceinte sans jamais être mère et elle souffrait de sa fécondité. Voici que Jupiter était né. (Un récit ancien vaut un témoignage de poids ; garde-toi d'écarter une tradition reçue comme digne de foi). On fit ingurgiter à Saturne

<p><i>Veste latens saxum caelesti gutture sedit ; Sic genitor fatis decipiendus erat. Ardua iamdudum resonat tinnitibus Ide, Tutus ut infanti uagiat ore puer. Pars clipeos sudibus, galeas pars tundit inanes : Hoc Curetes habent, hoc Corybantes opus. Res latuit priscique manent imitamina facti : Aera deae comites raucaque terga mouent, Cymbala pro galeis, pro scutis tympana pulsant ; Tibia dat Phrygios, ut dedit ante, modos. » Desierat ; coepi : « Cur huic genus acre leonum Praebent insolitas ad iuga curua iubas ? » Desieram ; coepit : « Feritas mollita per illam Creditur ; id curru testificata suo est. » « At cur turrifera caput est onerata corona ? An primis turres urbibus illa dedit ? » Adnuït. « Unde venit », dixi, « sua membra secandi Impetus ? » Vt tacui, Pieris orsa loqui : « Phryx puer in siluis, facie spectabilis, Attis, Turrigeram casto uinxit amore deam. Hunc sibi seruari uoluit, sua templa tueri, Et dixit : « Semper fac puer esse uelis. » Ille fidem iussis dedit et : « Si mentiar », inquit, « Vltima, qua fallam, sit Venus illa mihi. » Fallit et in nympha Sagaritide desinit esse Quod fuit ; hinc poenas exigit ira deae. Naida uolneribus succidit in arbore factis, Illa perit ; fatum naidos arbor erat.</i></p>	<p>205</p> <p>210</p> <p>215</p> <p>220</p> <p>225</p> <p>230</p>	<p>une pierre cachée dans un linge ; c'est ainsi que ce père devait être leurré en vertu de l'oracle. Déjà le sommet de l'Ida résonne de tintements pour permettre à l'enfant nouveau-né de pousser ses vagissements en sécurité. Avec des gourdins, les uns tapent sur des boucliers, les autres sur des casques creux : ici c'est le rôle des Curètes, là celui des Corybantes. L'affaire demeura secrète ; aujourd'hui subsiste la commémoration de cet événement ancien : les servants de la déesse font résonner l'airain et les rauques tambours ; ils frappent sur des cymbales à la place de casques, sur des tambourins à la place de boucliers ; la flûte émet, comme jadis, des airs phrygiens ». Elle avait fini ; je repris : « Pourquoi des lions, pourtant féroces, présentent-ils — fait insolite — leur crinière sous son joug courbe ? ». J'avais fini ; elle reprit : « Leur sauvagerie, croit-on, a été adoucie par elle : son char en constitue le témoignage ». « Pourquoi sa tête porte-t-elle une couronne garnie de tours ? Est-ce elle qui a pris l'initiative de donner des tours aux cités ? ». Elle acquiesça. « D'où vient », dis-je, « la frénésie de se mutiler le membre ? ». Dès que je me tus, la Piéride se mit à parler : « Un jeune Phrygien à la figure avenante, Attis, vivait dans les bois ; il subjuga par un chaste amour la déesse couronnée de tours. Elle voulut se le réserver, en faire le gardien de son temple et elle lui dit : « Fais en sorte de vouloir toujours rester enfant ». A cette injonction, il engagea sa parole et dit : « Si jamais je me reniais, l'amour qui me ferait faillir serait le dernier ». Il tombe en faute et, avec la nymphe du Sagaris, il cesse d'être ce qu'il fut ; aussi la colère de la déesse exige-t-elle un châtement. Elle abat la naïade à force de porter des coups à son arbre ; celle-ci périt ; le destin de la naïade s'identifiait à l'arbre. Attis est atteint</p>
--	---	---

Hic furit et credens thalami procumbere tectum
Effugit et cursu Dindyma summa petit ;
Et modo « Tolle faces ! », « Remoue » modo « verbera ! » clamat, 235
Saepe Palaestinas iurat adesse deas.
Ille etiam saxo corpus laniauuit acuto
Longaque in immundo puluere tracta coma est
Voxque fuit : « Merui, meritas do sanguine poenas.
Ah permeant partes quae nocuere mihi ! » 240
« Ah pereant », dicebat adhuc ; onus inguinis aufert
Nullaque sunt subito signa relicta uiri.
Venit in exemplum furor hic mollesque ministri
Caedunt iactatis uilia membra comis. »
Talibus Aoniae facunda uoce Camenae 245
Reddita quaesiti causa furoris erat.
« Hoc quoque, dux operis, moneas, precor, unde petita
Venerit ; an nostra semper in Vrbe fuit ? »
« Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden
Semper et Iliacas Mater amauit opes. 250
Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros,
Est dea sacriferas paene secuta rates,
Sed nondum fatis Latio sua numina posci
Senserat, adsuetis substiteratque locis.
Post, ut Roma potens opibus iam saecula quinque 255
Vidit et edomito sustulit orbe caput,
Carminis Euboici fatalia uerba sacerdos
Inspicit ; inspectum tale fuisse ferunt :
« Mater abest ; Matrem iubeo, Romane, requiras.
Cum ueniet, casta est accipienda manu. » 260

de folie et, croyant que le toit de sa chambre s'écroule, il s'enfuit et gagne à la course le sommet du Dindyme. Tantôt il s'exclame : « Enlève les torches ! », tantôt : « Éloigne les fouets ! ». Souvent il jure être aux prises avec les déesses palestiniennes, il va jusqu'à taillader son corps avec une pierre aiguë et traîne sa longue chevelure dans la poussière immonde ; sa voix s'élève : « Je l'ai mérité ; je paye de mon sang un châtement mérité. Périssent les parties qui ont causé ma perte ! ». « Oui, qu'elles périssent ! », disait-il encore. Il s'enlève le fardeau de l'aine et aussitôt ne subsiste plus aucun signe de sa virilité. Cette folie a pris valeur d'exemple et les servants efféminés se coupent les parties honteuses en secouant leur chevelure. » Par ces mots la voix diserte de la Camène aonienne avait répondu à ma requête sur la raison de cette folie. « Enseigne-moi encore ceci, je te prie, ô guide de mon œuvre : d'où a-t-on fait venir la déesse ? Ou a-t-elle toujours été dans notre cité ? ». « La Mère a toujours aimé le Dindyme, le Cybèle, l'Ida aux sources agréables ainsi que la puissance d'Ilion. Alors qu'Énée se disposait à porter Troie en terre italique, la déesse a failli suivre les nefes chargées des trésors sacrés ; mais elle avait compris que le destin ne réclamait pas encore la présence de sa divinité au Latium et elle était restée dans sa région familière. Puis, quand Rome, forte de sa puissance, vit déjà cinq siècles derrière elle et leva la tête au-dessus d'un monde assujetti, le prêtre consulta les textes prophétiques des livres eubéens ; sa consultation obtint, dit-on, cette réponse : « Il manque la Mère ; je t'ordonne, Romain, d'aller quérir la Mère. Quand elle viendra, elle devra être accueillie par une main pure ». Les sénateurs se perdent dans les énigmes du mystérieux oracle :

*Obscurae sortis patres ambagibus errant,
 Quaeue parens absit, quoue petenda loco ;
 Consulitur Paeon : « Diuum » que « arcessite Matrem »,
 Inquit, « in Idaeo est inuenienda iugo. »
 Mittuntur proceres. Phrygiae tunc sceptrum tenebat
 Attalus ; Ausoniis rem negat ille uiris. 265
 Mira canam : longo tremuit cum murmure tellus
 Et sic est adytis diua locuta suis :
 « Ipsa peti uolui ; ne sit mora ; mitte uolentem ;
 Dignus Roma locus quo deus omnis eat. » 270
 Ille soni terrore pauens : « Proficiscere », dixit,
 « Nostra eris : in Phrygios Roma refertur auos. »
 Protinus innumerae caedunt pineta secures
 Illa quibus fugiens Phryx pius usus erat. 275
 Mille manus coeunt et picta coloribus ustis
 Caelestum Matrem concaua puppis habet.
 Illa sui per aquas fertur tutissima nati
 Longaque Phrixiae stagna sororis adit
 Rhoeteumque capax Sigeaque litora transit
 Et Tenedum et ueteres Eetionis opes. 280
 Cyclades excipiunt, Lesbo post terga relicta,
 Quaeque Carysteis frangitur unda uadis.
 Transit et Icarium, lapsas ubi perdidit alas
 Icarus et uastae nomina fecit aquae.
 Tum laeua Creten, dextra Pelopeidas undas 285
 Deserit et Veneris sacra Cythera petit.
 Hinc mare Trinacrium, candens ubi tingere ferrum
 Brontes et Steropes Acmonidesque solent,*

quelle mère manque ? en quel endroit faut-il la chercher ? On consulte Péan. Il répond : « Faites venir la Mère des dieux ; vous devez la trouver au sommet de l'Ida ». On envoie des notables. Le royaume de Phrygie était alors occupé par Attale ; il s'oppose à la requête des envoyés d'Ausonie. Mais oyez le miracle : la terre se mit à trembler dans un long grondement et la déesse s'exprima ainsi du fond de son sanctuaire : « Moi-même j'ai voulu qu'on me cherche ; point de retard ; remets-moi, je le veux ; Rome est l'endroit digne de recevoir toute divinité ». Le roi, effrayé par cette voix terrifiante, dit : « Pars ; tu resteras nôtre, car Rome se rattache à des ancêtres phrygiens ». Aussitôt d'innombrables haches abattent les arbres de la pinède qui avait déjà servi au pieux Phrygien pour sa fuite. Mille bras apportent leur concours et une nef peinte à l'encaustique enferme dans ses flancs la Mère des dieux. La déesse vogue en toute sécurité sur les eaux de son fils ; elle parcourt le long détroit de la sœur de Phrixus », longe l'ample promontoire du Rhétée et le littoral de Sigée, Ténédos et l'antique royaume d'Eétion. Elle est accueillie par les Cyclades, une fois qu'elle a dépassé Lesbos ; puis par les flots qui se brisent sur la côte de Carystus. Elle traverse la mer Icarienne, ou Icare perdit ses ailes qui s'étaient détachées et donna son nom à la vaste surface des eaux. Ensuite elle laisse sur sa gauche la Crète, sur sa droite les flots de Pélops, et atteint Cythère, l'île consacrée à Vénus. A partir de là, elle sillonne la mer de Trinacrie, où Brontés, Stépès et Acmonidès ont l'habitude de tremper le fer incandescent, ainsi que la mer d'Afrique ; elle aperçoit le royaume de Sardaigne par-delà le rang gauche des rames et arrive en Ausonie. Elle était parvenue à Ostie où le Tibre se ramifie pour se

<p><i>Aequoraque Afra legit Sardoaque regna sinistris</i> <i>Respicit a remis Ausoniamque tenet.</i> <i>Ostia contigerat, qua se Tiberinus in altum</i> <i>Diuidit et campo liberiore natat.</i> <i>Omnis eques mixtaque grauis cum plebe senatus</i> <i>Obuius ad Tusci fluminis ora uenit.</i> <i>Procedunt pariter matres nataeque nurusque</i> <i>Quaeque colunt sanctos uirginitate focos.</i> <i>Sedula fune uiri contento brachia lassant ;</i> <i>Vix submit aduersas hospital nauis aquas.</i> <i>Sicca diu fuerat tellus, sitis usserat herbas ;</i> <i>Sedit limoso pressa carina uado.</i> <i>Quisquis adest operi plus quam pro parte laborat,</i> <i>Adiuuat et fortis uoce sonante manus.</i> <i>Illa uelut medio stabilis sedet insula ponto.</i> <i>Attoniti monstro stantque pauentque uiri.</i> <i>Claudia Quinta genus Clauso referebat ab alto,</i> <i>Nec facies impar nobilitate fuit,</i> <i>Casta quidem, sed non et credita ; rumor iniquus</i> <i>Laeserat et falsi criminis acta rea est.</i> <i>Cultus et ornatis uarie prodisse capillis</i> <i>Obfuit ad rigidos promptaque lingua senes.</i> <i>Conscia mens recti famae mendacia risit,</i> <i>Sed nos in uitium credula turba sumus.</i> <i>Haec ubi castarum processit ab agmine matrum</i> <i>Et manibus puram fluminis hausit aquam,</i> <i>Ter caput inrorat, ter tollit in aethera palmas</i> <i>(Quicumque aspiciunt, mente career putant)</i></p>	<p>290</p> <p>295</p> <p>300</p> <p>305</p> <p>310</p> <p>315</p>	<p>jeter dans la mer en coulant sur un espace plus dégagé. Tout l'ordre équestre et le majestueux sénat, entourés du peuple, viennent à sa rencontre, à l'embouchure du fleuve étrusque. En même temps se déroule la procession des mères, des filles et des belles-filles, ainsi que des vierges qui veillent sur le foyer sacré. Les hommes s'efforcent de tendre la corde de leurs bras inlassables ; la nef étrangère a du mal à remonter le courant du fleuve. La terre s'était desséchée depuis longtemps ; les herbes assoiffées étaient brûlées. La carène s'embourba et s'immobilisa dans la vase. Tous les assistants se mettent à la tâche plus qu'ils n'en peuvent et encouragent d'une voix sonore l'effort de leurs mains. La nef repose immobile, telle une île au milieu des flots. Abasourdis par ce prodige, les hommes restent pétrifiés d'effroi. Claudia Quinta descendait du grand Clausus ; sa beauté n'était pas inférieure à sa noblesse. Elle était chaste, mais on ne le croyait pas. Une méchante rumeur l'avait atteinte ; elle était sous le coup d'une fausse accusation. Sa toilette et sa propension à varier l'arrangement de sa coiffure, la vivacité de sa langue lui avaient fait du tort auprès des austères vieillards. Consciente en son for intérieur de sa droiture, elle se moquait des bruits mensongers, mais tous, tant que nous sommes, nous sommes portés à croire le pire. Elle quitte la procession des chastes mères, puise avec ses mains de l'eau pure au fleuve, s'asperge trois fois la tête, élève trois fois ses paumes vers le ciel (tous les spectateurs pensent qu'elle a perdu la raison) et, se mettant à genoux, fixe les yeux sur l'image de la déesse ; puis, cheveux épars, elle prononce ces mots : « Bienveillante déesse, mère féconde d'une lignée de dieux, accueille ma prière de suppliante, si je remplis une condition</p>
---	---	---

Summissoque genu uoltus in imagine diuae
Figit et hos edit crine iacente sonos :
« Supplicis, alma, tuae, genetrix fecunda deorum.
Accipe sub certa condiciones preces. 320
Casta negor : si tu damnas, meruisse fatebor ;
Morte luam poenas iudice uicta dea.
Sed si crimen abest, tu nostrae pignora uitae
Re dabis et castas casta sequere manus. »
Dixit et exiguo funem conanime traxit. 325
Mira sed et scaena testificata loquar.
Mota dea est sequiturque ducem laudatque sequendo.
Index laetitiae fertur ad astra sonus.
Fluminis ad flexum ueniunt (Tiberina priores
Atria dixerunt), unde sinister abit. 330
Nox aderat ; querno religant in stipite funem
Dantque lieu somno corpora functa cibo.
Lux aderat : querno soluunt a stipites funem
Ante tamen posito tura dedere foco.
Ante coronarunt puppem, sine labe iuuencam 335
Mactarunt operum coniugique rudem.
Est locus, in Tiberim qua lubricus influit Almo
Et nomen magno perdit in amne minor.
Illic purpurea canus cum ueste Sacerdos
Almonis dominam sacraque lauit aquis. 340
Exululant comites furiosaque tibia flatur
Et feriunt molles taurea terga manus.
Claudia praecedat, laeto celeberrima uoltu,
Credita uix tandem teste pudica dea.

précise. Ma chasteté est contestée : si toi, tu me condamnes, je reconnaitrai l'avoir mérité ; la mort sera mon châtement, si je dois ma défaite au jugement d'une déesse. Mais si je ne suis pas coupable, tu me donneras un témoignage authentique de moralité et toi, la chaste, tu voudras bien suivre mes chastes mains ». Après ces paroles, elle tira sans grand effort la corde. Je vais dire un prodige, mais il est avéré par le théâtre : la déesse s'est mise en branle ; elle suit son guide et en la suivant elle la justifie. En signe de joie, une clameur s'élève jusqu'aux astres. Voici qu'on arrive à un coude du fleuve (les anciens le nommèrent la demeure du Tibre) à partir duquel il s'en va vers la gauche. La nuit était venue ; on attache la corde à un tronc de chêne et, après avoir mangé, on s'abandonne à un léger sommeil. Le jour était venu : on détache la corde du tronc de chêne, mais auparavant on a offert de l'encens sur un foyer préparé à cet effet. Auparavant on a également couronné la poupe et sacrifié une génisse sans tache, qui n'a connu ni labeur ni accouplement. Il est un endroit où le placide Almo se jette dans le Tibre, le petit fleuve perdant son nom dans le grand. C'est là qu'un prêtre à la tête chenue, en robe de pourpre, baigne la souveraine déesse et les objets sacrés dans les eaux de l'Almo. Les servants poussent des clameurs, la flûte retentit frénétiquement et les mains efféminées battent les peaux des tambourins. Claudia précède, au milieu des ovations et le visage en fête ; on croit enfin à sa chasteté sur le témoignage de la déesse. Celle-ci, siégeant sur le char, entre dans la cité par la porte Capène ; l'attelage des génisses est couvert de fleurs fraîches. La déesse est accueillie par Nasica ; mais il ne garda pas le titre de fondateur du temple ; aujourd'hui c'est Auguste, auparavant c'était Metellus

<p><i>Ipsa sedens plaustro porta est inuecta Capena ;</i> <i>Sparguntur iunctae flore recente boues.</i> <i>Nasica accepit, temple non perstitit auctor ;</i> <i>Augustus nunc est, ante Metellus erat. »</i> <i>Substitit hic Erato. Mora fit, si cetera quaeram.</i> <i>« Dic », inquam, « parua cur stipe quaerat opes. »</i> <i>« Contulit aes populus, de quo delubra Metellus</i> <i>Fecit », ait ; « dandae mos stipis inde manet. »</i> <i>Cur vicibus factis ineant conuiuia quaero,</i> <i>Tunc magis indictas concelebrentque dapes.</i> <i>« Quod bene mutarit sedem Bercyntia », dixit,</i> <i>« Captant mutatis sedibus omen idem. »</i> <i>Institeram quare primi Megalensia ludi</i> <i>Vrbe forent nostra, cum dea (sensit enim) :</i> <i>« Illa deos », inquit, « peperit ; cessere parenti</i> <i>Principiumque dati Mater honoris habet. »</i> <i>« Cur igitur gallos, qui se excidere, uocamus,</i> <i>Cum tanto a Phrygia Gallica distet humus ? »</i> <i>« Inter », ait, « uiridem Cybelen altasque Celaenas</i> <i>Amnis it insana, nomine Gallus, aqua.</i> <i>Qui bibit inde, furit ; procul hinc discedite, quis est</i> <i>Cura bonae mentis : qui bibit inde, furit. »</i> <i>« Non pudet herbosum », dixi, « posuisse moretum</i> <i>In dominae mensis : an sua causa subest ? »</i> <i>« Lacte mero ueteres usi narrantur et herbis,</i> <i>Sponte sua siquas terra ferebat », ait ;</i> <i>« Candidus elisae miscetur caseus herbae,</i> <i>Cognoscat priscos ut dea prisca cibos. »</i></p>	<p>345</p> <p>350</p> <p>355</p> <p>360</p> <p>365</p> <p>370</p>	<p>». Erato s'interrompit ici. Il y eut une pause pour me permettre de poser le reste des questions. « Dis-moi, repris-je, pourquoi les fonds recueillis par la déesse consistent en petites pièces ». Elle répondit : « Le peuple avait fait une collecte en monnaie de bronze ; elle permit à Metellus de construire le temple. De là nous reste la coutume d'offrir de petites pièces ». Je demande pourquoi on donne spécialement à cette époque, à tour de rôle, des banquets, et pourquoi une notification officielle règle la célébration de ces repas. Elle répondit : « Comme le changement de résidence a été bénéfique à la déesse du Bérécynte, on cherche à bénéficier des mêmes auspices en changeant de résidence ». J'allais poursuivre : « Pourquoi les Mégalésies sont-elles les premiers jeux dans notre cité ? », quand la déesse, pressentant la question, répondit : « Elle a mis au monde les dieux ; ceux-ci se sont effacés devant leur mère et la Mère occupe le premier rang dans la célébration des jeux ». « Pourquoi appelle-t-on Galles ceux qui se sont émasculés alors que la terre gauloise est si éloignée de la Phrygie ? ». « Entre le verdoyant mont Cybèle et l'altière Célènes, dit-elle, coule un fleuve nommé Gallus dont l'eau a la propriété de faire perdre la raison. Qui en boit devient fou ; éloignez-vous de là, si vous vous souciez de votre santé mentale ; qui en boit devient fou ». « On ne se gêne pas, dis-je, de présenter sur la table de la souveraine un moretum à base d'herbes : y a-t-il là une raison particulière ? » Elle répondit : « Les anciens se nourrissaient, raconte-t-on, de lait pur et d'herbes, de celles qui sortaient spontanément de terre. Le mélange de fromage blanc et d'herbes pilées vise à rappeler à l'antique déesse les mets antiques ».</p>
---	---	---

2. Tableaux

2.1. *Semimas* (8 occurrences)

Auteurs ⁴⁷³	Œuvre	Passage latin	Objet du passage
VARR.	R., III, 9, 3, 3	<i>Ex quis tribus generibus proprio nomine vocantur feminae quae sunt villaticae gallinae, mares galli, capi semimares, qui sunt castrati.</i>	Il existe trois genres de poules : la femelle, le mâle, appelé <i>gallus</i> , et les mâles châtrés, <i>semimas</i> .
TIT.-LIV.	XXXI, 12, 8, 3	<i>Iam animalium obsceni fetus pluribus locis nuntiabantur : in Sabinis incertus infans natus, masculus an femina esset, alter sedecim iam annorum item ambiguo sexu iuventus (...). Foeda omnia et deformia errantisque in alienos fetus naturae visa : ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari (...).</i>	Un bébé et un adolescent dont on ne savait déterminer le sexe ont été découverts par les autorités romaines. Il y eut d'autres types de naissances étranges, mais les <i>semimares</i> sont jugés comme les prodiges les plus funestes (ceux qui dérogeait le plus aux lois naturelles). Ils ont été abandonnés à la mer afin d'apaiser la colère des dieux.
	XXXIX, 22, 5, 2	<i>Sub idem tempus et ex Umbria nuntiatum est semimarem duodecim ferme annos natum iuventum ; id prodigium abominantes arceri Romano agro necarique quam primum iusserunt.</i>	Chronique de l'année 186 av. J.-C. : un enfant hermaphrodite a été trouvé en Ombrie. L'ordre a été ordonnée de le laisser à la mer.

⁴⁷³ Les auteurs sont toujours classés suivant un ordre chronologique.

Ov.	M., IV, 381	<i>Nec duo sunt Sed forma duplex, nec femina dici, Nec puer ut possit ; neutrumque et utrumque videtur. Ergo ubi se liquidas, quo vir descenderat, undas, Semimarem fecisse videt mollitaque in illis, Membra, manus tendens, sed iam non voce virili, Hermaphroditus ait : ...</i>	Mythe d'Hermaphrodite : le fils de Mercure et Cythère et la naïade Salmacis se retrouvent unis en un seul corps, devenant l'être Hermaphrodite.
	M., XII, 506	<i>(Spem caperet) ; nos semimari superamur ab hoste.</i>	Mythe de Cénée : au départ d'une femme, Cénée devient un homme grâce aux dieux. Lors de batailles entre celui-ci et les Centaures, il est traité de <i>semimas</i> , une insulte rappelant au jeune homme son origine féminine dans le but d'amoindrir sa virilité.
	F., I, 588	<i>Idibus in magni castus Iovis aede sacerdos semimaris flammis viscera libat ovis.</i>	Un bélier castré est offert au Jupiter du temple Capitolin.
	F., IV, 183	<i>Ibunt semimares et inania tympana tudent, aeraque tinnitus aere repulsa dabunt.</i>	Présentation peu élogieuse des pratiques rituelles des galles.
COL.	VIII, 2, 3, 2	<i>Sed ex tribus generibus cohortales feminae proprie appellantur gallinae, mares autem galli, semimares capi, qui hoc nomine vocantur cum sint castrati libidinis abolendae causa.</i>	Il existe trois genres de poules : la femelle, le mâle, appelé <i>gallus</i> , et les mâles châtrés, <i>semimas</i> .

2.2. *Semiuir* (26 occurrences)

Auteurs	Œuvre	Passage latin	Objet du passage
VARR.	MEN., 132, 2	<i>Tibi tympanon inanis sonitus matris deum tonimus --- tibi nos, tibi nunc semiviri teretem comam volantem iactant tibi galli.</i>	Varron décrit les galles et leurs rites lorsque son protagoniste entre dans le temple de Cybèle.
VIRG.	<i>En.</i> , IV, 215	<i>Et nun ille Paris cum semiviro comitatu, Moenia mentum mitra crinemque madentem ...</i>	Virgile utilise les galles comme comparant des compagnons de Pâris (lui-même comparant d'Énée).
	<i>En.</i> , XII, 99	<i>... da sternere corpus loricamque manu valida lacerare revolsam semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis vibratos calido ferro murraque madentis.</i>	Virgile utilise les galles comme comparant des Phrygiens.
TIT.-LIV.	XXXIII, 28, 8, 1	<i>...errare ait homines qui tam atrocem caedem pertinere ad illos semiviros crederent, ...</i>	De jeunes hommes efféminés (appelés plus tôt <i>mollibus viris</i>) sont convoqués en justice pour le meurtre d'un homme qu'ils raccompagnaient après un banquet (acte qu'ils n'ont pas commis).
SEN.	<i>Contr.</i> , II, 2, 12, 12	<i>In utrisque codicillis idem versus erant, ex quibus primum fuisse narrabat Albinovanus Pedo, qui inter arbitros fuit ; semibovemque virum semivirumque bovem ; ...</i>	Dans un plaidoyer imaginaire entre un mari et sa femme, Sénèque cite un passage d'Ovide sur la description du minotaure, à moitié homme, à moitié taureau.

OV.	A., II, 24	<i>Daedalus ut clausit conceptum crimine matris Semibovem que virum semivirumque bovem</i>	Description du Minotaure, à moitié homme, à moitié taureau.
	F., V, 380	<i>Nocte minus quarta promet sua sidera Chiron semivir et flavi corpore mixtus equi.</i>	Description de Chiron, à moitié homme, à moitié cheval.
	H., IX, 141	<i>Semivir occubuit in lotifero Eveno Nessus, et infecit sanguis equinus aquas.</i>	Évocation du centaure Nessus, à moitié homme, à moitié cheval.
	M., IV, 386	<i>Quisquis in hos fontes vir venerit, exeat inde semivir et tactis subito mollescat in undis.</i>	Mythe d'Hermaphrodite : la fontaine où Hermaphrodite a été formé est devenu un lieu maudit. Quiconque pénètre dans ses eaux devient une « moitié d'homme ».
	Tr., IV, 7, 18	<i>Centimanumque Gygen semivirumque bovem</i>	Ovide évoque différents monstres de la mythologie : la Gorgone Méduse, la Chimère, le sphinx... et un monstre à moitié homme et à moitié taureau.
SEN.	Ag., 890	<i>Haurit trementi semivir dextra latus, nec penitus egit : vulnere in medio stupet.</i>	Cassandre décrit la mort d'Agamemnon : enrobé dans un vêtement dont il ne peut se défaire, il est achevé par Égiste, l'amant de Clytemnestre. Ce dernier est traité d'être efféminé, probablement par analogie avec Pâris, qui a lui-même volé la femme d'un autre.
	Ep., XVIII, 108, 7, 4	<i>Quidam ad magnificas voces excitantur tubicinis sono semiviri et ex imperio furentes.</i>	Comparaison entre les hommes qui viennent écouter les orateurs pour le plaisir et non pour apprendre, et les galles qui prennent du plaisir à leurs danses extatiques.

PLIN.	I, 11, 222	<i>CX. De testibus. Trium generum semiviri.</i>	Titre du chapitre définissant le terme <i>semiuir</i> .
	XI, 263, 8	<i>Homini tantum iniuria aut sponte naturae franguntur, id que tertium ab Hermaphroditis et spadonibus semiviri genus habent.</i>	Définition du terme <i>semivir</i> : il désigne les hermaphrodites, les eunuques et les hommes qui ont perdu leurs testicules par accident.
SIL.	XI, 105	<i>Nonne exturbatos iam dudum limine templi praecipites agis ad portas et discere cogis semiviros, quod sit nostro de more creati consulis imperium ?</i>	Discours que Marcellus adresse à Varron, alors consul de Rome, lors des guerres puniques : il lui demande d’agir contre les citoyens de Capoue (de nombreuses cités d’Italie du sud s’étaient alors tournées vers Hannibal), qu’il traite d’efféminés.
	XVII, 20	<i>Circum arguta cavis tinnitibus aera, simulque certabant rauco resonantia tympana pulsu semivirique chori, gemino qui Dindyma monte casta colunt, qui Dictaeo bacchantur in antro, quique Idaea iuga et lucos noverre silentes.</i>	Au début du livre XVII, Silius Italicus raconte l’arrivée de la <i>Magna Mater</i> à Rome. Avec elle sont arrivés les galles (<i>semiuir</i> employé dans un contexte neutre).
MART.	III, 91, 2	<i>Cum peteret patriae missicius arva Ravennae semiviro Cybeles cum grege iunxit iter.</i>	Martial évoque les prêtres émasculés de Cybèle, appelés plus loin <i>steriles viri</i> .
	IX, 20, 8	<i>Curetes texere Iovem crepitantibus armis, semiviri poterant qualia ferre Phryges</i>	Insulte du caractère efféminé des Phrygiens, qui portent les armes telles que celles que les Curètes faisaient sonner pour couvrir les pleurs de Jupiter.

LUC.	VIII, 552	<i>... Tanti, Ptolemae, ruinam Nominis haud metuis, saevoque tonante profanas inseruisse manus, impure ac semivir, audes ?</i>	L'auteur exprime le regret que le meurtre de Pompée a été perpétré par Ptolémée, un étranger (selon lui, les guerres civiles avaient au moins le mérite de s'organiser entre Romains). À cette occasion il traite Ptolémée d'être impure et d'homme diminué. Ce regret apparaît une nouvelle fois au livre IX, 130-133.
	IX, 152	<i>Ite, duces, me cum (nusquam civilibus armis tanta fuit merces) inhumatos condere manes, sanguine semiviri Magnum satiare tyranni.</i>	Magnus veut venger la mort de Pompée, tué par Ptolémée. Ce dernier est traité de tyran demi-homme.
STAT.	Ach., II, 78	<i>... raptam Scythico de litore prolem non tulit Aeetes ferroque et classe secutus semideos reges et ituram in sidera puppim : nos Phryga semivirum portus et litora circum Argolica incesta volitantem puppe feremus ?</i>	Narration du ravissement d'Hélène par Pâris, traité de moitié d'homme.
	Th., VI, 821	<i>Vociferans : « Liceat ! Non has ego pulvere crasso atque cruore genas, meruit quibus ista iuventa semiviri, infodiam mittam que informe sepulcro corpus et Oebalio donem lugere magistro ? »</i>	A l'occasion de jeux funéraires en l'honneur d'Achémore, le laconien Alcimadas est insulté par l'argien Capanée de <i>semivir</i> (Capanée étant un colosse et Alcimadas étant plus prompt à employer la ruse pour vaincre ses adversaires).
VAL.- FLAC.	VI, 695	<i>Tum iuvenem terris Parcae tenuere Cytaeis ac subiti Mavortis amor : simul armiger ibat semivir impubemque gerens sterilemque iuventam.</i>	Un ambassadeur venant des côtes orientales se rend chez Étéès pour unir les Parthes et les Colchidiens. Il avait avec lui un écuyer qui a été émasculé quand il était enfant.

	VIII, 347	<i>...Iam digna videbis Proelia iamque illud carum capite ire cruenta sub freta, semiviri nec murra corpus Achivi sed pice, sed flammis et olentes sulphure crines.</i>	Styrus combat Jason par amour pour Médée. Il l'insulte de grec efféminé (Médée, comme Styrus, proviennent du royaume de Colchide).
JUV.	VI, 513	<i>...Ecce furentis Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens semivir, obsceno facies reverenda minori, Mollia qui rapta secuit genitalia testa iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt plebeia et Phrygia vestitur bucca tiara.</i>	Propos véhéments tenus contre les galles de Cybèle, leur pratique de castration (<i>obsceno facies, mollia genitalia testa...</i>) et leurs rites (<i>rauca cohors, bucca tiara</i>).
APUL.	M., VIII, 28, 7	<i>Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est, contortis taenis lanosi velleris prolixè fimbriatur ...</i>	Apulée raconte l'émasculatation d'un galle, conséquence d'un transport excessif.
	Mund., XVII, 26	<i>Antistites denique ispsos semiviros esse, qui audeant propius accedere ad superna semper sua ora tollentes ...</i>	Dans le chapitre sur la sismologie, Apulée raconte que les émanations des volcans inspireraient des prophéties et des rites : c'est le cas des prêtres eunuques près de Hiérapolis, en proie aux vapeurs toxiques de l'ouverture d'une montagne.

2.3. Représentations de la déesse dans le CCCA

Les dates marquées « inconnues » par M. J. VERMASEREN ne sont simplement pas mentionnées dans ce tableau. Nous avons également, pour les traces du CCCA I, spécifié le lieu d'Asie Mineure où elles ont été trouvées, ce territoire étant très vaste.

	Asie Mineure CCCA, I	Grèce et îles grecques CCCA, II	Italie, Latium CCCA, III	Italie, autres provinces CCCA, IV
Déesse représentée sur un char tiré par des lions.	⁴⁷⁴	<ul style="list-style-type: none"> • N°441, p. 136, pl. CXXXI, 530-525 av. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°205, p. 39, pl. CIII, II^e s. apr. J.- C. • n°357, p. 101-102, pl. CCVIII, 26 février 295. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°268, p. 107-109, pl. CVII, II^e s. apr. J.- C.
Déesse représentée sur un trône avec, à ses pieds, des lions.	<ul style="list-style-type: none"> • n°37, p. 16, pl. VI, Galatie (Ancyra), I^{er} s. apr. J.- C. • n°52, p. 22, pl. VIII, Galatie (Gordium), période hellénistique. • n°94, p. 34, pl. XIII, Phrygie, (Afyon). • n°95, p. 34, pl. XIII, Phrygie, (Afyon), période romaine. • n°96, p. 34, pl. XIII, Phrygie, (Afyon), période romaine. • n°97, p. 35, pl. XIII, Phrygie (Afyon). • n°98, p. 35, pl. XIV, Phrygie (Afyon). • n°107, p. 37-38, pl. XV, Phrygie (Eski-Saray). 	<ul style="list-style-type: none"> • n°38, p. 19, pl. V, période romaine. • n°40, p. 20, pl. V. • n°53, p. 23, pl. VIII. • n°55, p. 24, pl. VIII, période romaine. • n°59, p. 25, pl. IX. • n°60, p. 25, pl. IX, période romaine. • n°71, p. 27, pl. XII, période romaine. • n°81, p. 29, pl. XIII. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°259, p. 69, pl. CLI, IV^e s. av. J.- C. • n°304, p. 82, pl. CLXIX. • n°311, p. 84-85, pl. CLXXVII, 50-60 apr. J.- C. • n°314, p. 85-86, pl. CLXXX, II^e s. apr. J.- C. • n°316, p. 87-88, pl. CLXXXIII. • n°317, p. 88, pl. CLXXXIV. • n°320, p. 89, pl. CLXXXVII. • n°322, p. 89, pl. CLXXXVIII. • n°326, p. 90, pl. CXCI. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°149, p. 60, pl. L, IV^e s. av. J.- C. • n°171, p. 68, pl. LXVII, III^e s. av. J.- C.

⁴⁷⁴ En 1969 a été retrouvé lors des fouilles d'Ai Khanoum, en Afghanistan, un disque d'argent représentant la déesse sur un char que tirent deux lions, conduit par une Victoire ailée jusqu'au sommet d'une montagne. Il date de l'époque hellénistique. BORGEAUD (1996), p. 11-13.

	<ul style="list-style-type: none"> • n°135, p. 46, pl. XVII, Phrygie (Aezani). • n°138, p. 47, pl. XVIII, Phrygie (Émet), période romaine. • n°142, p. 49, pl. XIX, Phrygie (Cotgaeum), période romaine. • n°175, p. 60-61, pl. XXX, Phrygie (Çifteler). • n°179, p. 61, pl. XXXI, Phrygie (Nacolea), période romaine. • n°194, p. 65, pl. XXXII, Phrygie (Dorylaeum), période romaine. • n°201, p. 67, pl. XXXVIII, Phrygie (Bozüyük), période romaine. • n°204, p. 68, pl. XL, Pontus (Amisus). • n°212, p. 71, pl. XLI, Bithynie (Claudiopolis). • n°224, p. 74, pl. XLIII, Bithynie (Nicomedia). • n°227, p. 74, pl. XLIII, Bithynie (Nicomedia), période romaine. • n°233, p. 76, pl. XLV, Bithynie (Çarmıklar). • n°235, p. 76, pl. XLVI, Bithynie (Turqutlarköy). • n°236, p. 76, pl. XLVI, Bithynie (Kandira). 	<ul style="list-style-type: none"> • n°98, p. 94-95, pl. XVI. • n°131, p. 39, pl. XXI. • n°166, p. 45, pl. XXIX. • n°182, p. 49, pl. XXXVI. • n°208, p. 55-56, pl. XLIII. • n°210, p. 56, pl. XLIV. • n°211, p. 56, pl. XLIV. • n°213, p. 57, pl. XLV. • n°214, p. 57, pl. XLV. • n°215, p. 57, pl. XLVI. • n°239, p. 62, pl. LIII. • n°295, p. 89, pl. LXXII. • n°307, p. 91, pl. LXXXVI, fin V^e s. ou début IV^e av. J.-C. • n°313, p. 95, pl. LXXX, fin IV^e s. av. J.-C. • n°316, p. 96, pl. LXXXII. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°392, p. 122, pl. CCXLII, moitié du III^e s. apr. J.-C. • n°459, p. 150, pl. CCXCIII. 	
--	--	--	---	--

	<ul style="list-style-type: none"> • n°238, p. 77, pl. XLVI, Bithynie (Kandira). • n°244, p. 79, pl. XLVIII, Bithynie (Prainetos). • n°247, p. 80, pl. XLIX, Bithynie (Nicea), II^e s. apr. J.-C. • n°248, p. 80, pl. XLIX, Bithynie (Nicea). • n°254, p. 83, pl. LII, Bithynie (Prusa ad Olympum). • n°258, p. 83, pl. LII, Bithynie (Dişkaya Köyü). • n°259, p. 83-84, pl. LIII, Bithynie (Derekoÿ) • n°263, p. 85, pl. LIII, Mysia (Miletopolis), période hellénistique. • n°275, p. 89-90, pl. LVII, Mysia (Hadreianeia). • n°276, p. 90, pl. LVII, Mysia (Karacabey), II^e s. apr. J.-C. • n°283, p. 92-93, pl. LXI, Mysia (Cyzicus), I^{er} s. av. J.-C. • n°289, p. 95, pl. LXIII, Mysia (Cyzicus), I^{er} s. av. J.-C. • n°294, p. 97, pl. LXIII, Mysia (Edincik). • n°295, p. 98, pl. LXIV, Mysia (Gönen). 	<ul style="list-style-type: none"> • n°323, p. 97-98, pl. LXXXV. • n°329, p. 99, pl. LXXXVII. • n°331, p. 99, pl. LXXXVIII. • n°337, p. 101, pl. XCII. • n°341, p. 102, pl. XCII. • n°354, p. 105, pl. CIII. • n°366, p. 109, pl. CIX. • n°371, p. 111, pl. CXIII. • n°386, p. 114-115, pl. CXVI. • n°389, p. 116-117, pl. CXIX, un peu avant 387. • n°390, p. 117-118, pl. CXXII, 386/387. • n°405, p. 123, pl. CXXIII. • n°409, p. 124, pl. CXXIV, seconde moitié du V^e s. av. J.-C. • n°432, p. 131-132, pl. CXXVII, période hellénistique. 		
--	---	---	--	--

	<ul style="list-style-type: none"> • n°302, p. 99, pl. LXXV, Troas (Çanakkale). • n°330, p. 105, pl. LXX, Troas (Ilium), période hellénistique. • n°350, p. 110, pl. LXXVII, Troas (Pergame), II^e s. av. J.-C. • n°356, p. 112, pl. LXXVII, Troas (Pergame). • n°358, p. 112, pl. LXXVII, Troas (Pergame), période hellénistique. • n°441, p. 130, pl. XCVI, Lydie (Magnesia ad Sipylum). • n°442, p. 130, pl. XCVII, Lydie (Magnesia ad Sipylum), période romaine. • n°457, p. 134, pl. XCIX, Lydie (Magnesia ad Sipylum), IV^e s. av. J.-C. • n°458, p. 134, pl. C, Lydie (Magnesia ad Sipylum), II^e / III^e s. apr. J.-C. • n°471, p. 139-140, pl. CIII, Lydie (Silandus). • n°482, p. 144-145, pl. CVII, Lydie (Malonia). • n°485, p. 145-146, pl. CXVIII, Lydie (Kula). • n°531, p. 159-160, pl. CXIX, Aedis (Larisa ad Hermum), fin IV^e s. av. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°453, p. 140-141, pl. CXXXIV, II^e s. apr. J.-C. • n°454, p. 141-142, pl. CXXXV, période hellénistique. • n°457, p. 143, pl. CXXXVI. • n°471, p. 147, pl. CXLII. • n°483, p. 151-152, pl. CXLV. • n°493, p. 156, pl. CXLVI, après I^{er} s. av. J.-C. • n°496, p. 157, pl. CXLVI, travail typique de l'époque impériale. • n°529, p. 169-171, pl. CLX, période antonine. • n°531, p. 171, pl. CLXI, fin V^e s. av. J.-C. • n°533, p. 172, pl. CLXI, fin III^e ou début II^e s. av. J.-C. • n°543, p. 174-175, pl. CLXV, période hellénistique ou romaine. • n°544, p. 175, pl. CLXVI, période hellénistique ou romaine. • n°545, p. 175, pl. CLXVI, période hellénistique ou romaine. 		
--	--	--	--	--

	<ul style="list-style-type: none"> • n°561, p. 169, pl. CXXIV, Ionie (Smyrne). • n°570, p. 171, pl. CXXVII, Ionie (Smyrne), II^e s. av. J.-C. • n°613, p. 184-186, pl. CXXXIII, Ionie (Ephesus), période hellénistique. • n°633, p. 190, pl. CXXXV, Ionie (Ephesus), II^e s. apr. J.-C. • n°649, p. 194, pl. CXLII, Ionie (Ephesus). • n°668, p. 199, pl. CXLVIII, Ionie (Ephesus), période hellénistique. • n°675, p. 200-201, pl. CLI, Ionie (Ephesus), IV^e s. av. J.-C. • n°687, p. 203, pl. CLIV, Ionie (Magnesia ad Maeandrum), II^e s. av. J.-C. • n°689, p. 204, pl. CLIV, Ionie (Priene), période hellénistique. • n°691, p. 205, pl. CLV, Ionie (Priene), I^{er} av. J.-C. • n°692, p. 205, pl. CLV, Ionie (Priene), IV^e av. J.-C. • n°725, p. 216, pl. CLXIII, Lycie (Telmessus-Xanthus). • n°736, p. 220, pl. CLXIV, Pamphylia (Attalia), II^e ou III^e s. apr. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°555, p. 178-179, pl. CLXVIII. • n°571, p. 184, pl. CLXXII, I^{er} quart du II^e s. av. J.-C. • n°576, p. 185, pl. CLXXIV, fin II^e ou début I^{er} s. av. J.-C. • n°610, p. 195-196, pl. CLXXVII. • n°611, p. 196, pl. CLXXVII. • n°646, p. 204, pl. CXCI. • n°668, p. 214, pl. CXCVII. • n°669, p. 214, pl. CXCVIII, 200 av. J.-C. • n°685, p. 219, pl. CCIII, âge hellénistique. • n°686, p. 220, pl. CCIV. • n°688, p. 220, pl. CCVV. • n°690, p. 221, pl. CCV, début III^e s. av. J.-C. • n°691, p. 221, pl. CCV. • n°721, p. 227, pl. CCXV. 		
--	---	---	--	--

	<ul style="list-style-type: none"> • n°762, p. 230, pl. CLXVII, Pisidie (Burdum). • n°773, p. 233, pl. CLXVIII, Lycaonie (Çatal Hüyük), V^e mill. av. J.-C. • n°787, p. 237-238, pl. CLXXI, Lycaonie (Zizima ou Iconium), III^e s. apr. J.-C. • n°866, p. 256, pl. CLXXXVII (lieu inconnu), IV^e s. av. J.-C. • n°867, p. 256, pl. CLXXXVIII (lieu inconnu). • n°871, p. 257, pl. CLXXXVIII (lieu inconnu), époque romaine. • n°872, p. 257, pl. CXC (lieu inconnu). • n°873, p. 258, pl. CXCI (lieu inconnu), époque romaine. • n°874, p. 258, pl. CXCII (lieu inconnu). • n°879, p. 259, pl. CXCIII (lieu inconnu). • n°895, p. 264, pl. CXCVII, Phoenicia (Sidon). 	<ul style="list-style-type: none"> • n°723, p. 228, pl. CCXV. 		
<p style="text-align: center;">Déesse représentée assise sur le dos d'un lion.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • n°348, p. 109, pl. LXXXV, Mysie (Pergame), 180 av. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°43, p. 20-21, pl. VI, Attique, II^e s. av. J.-C. 	<ul style="list-style-type: none"> • n°330, p. 91, pl. CXCIV, II^e s. apr. J.- C. • n°470, p. 154 - 155, pl. CCXCVIII, II^e s. apr. J.- C. 	/

3. Figures

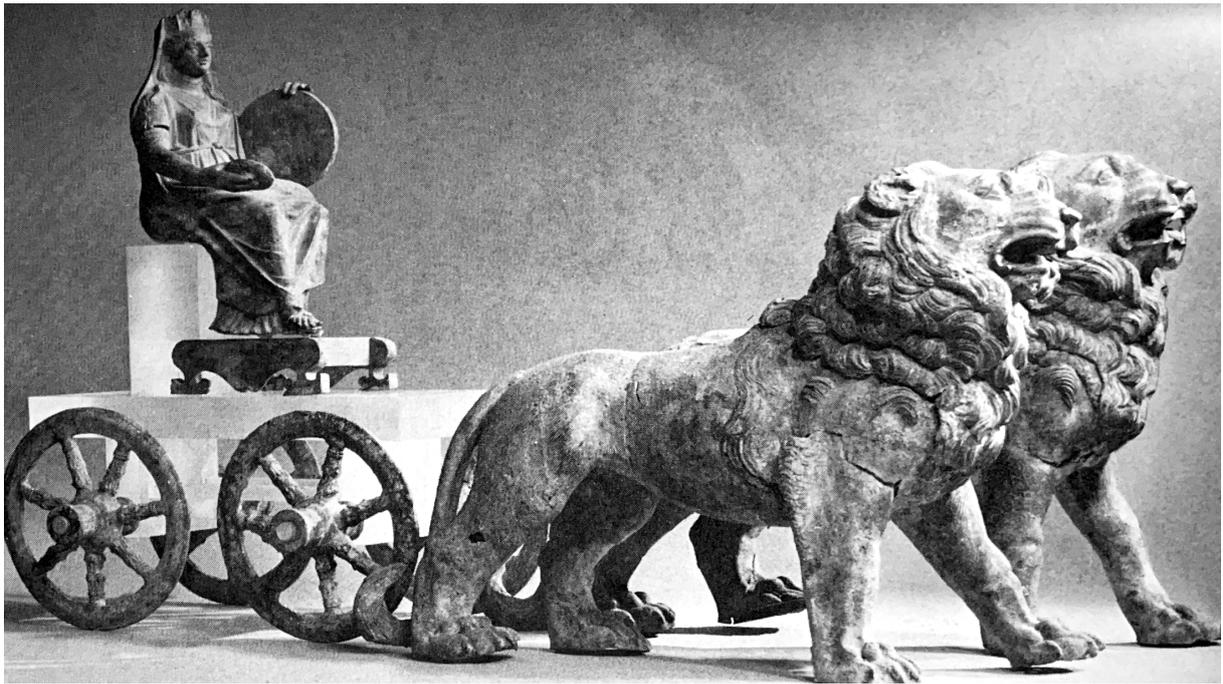
3.1. Disque d'argent (époque hellénistique) retrouvé à Aï Khanoum en 1969.
BORGEAUD (1996), p. 11-13.



3.2. *CCCA*, II, n°441, p. 136, pl. CXXXI.



3.3. CCCA, III, n°205, p. 39, pl. CIII.



3.4. CCCA, III, n°357, p. 101-102, pl. CCVIII.



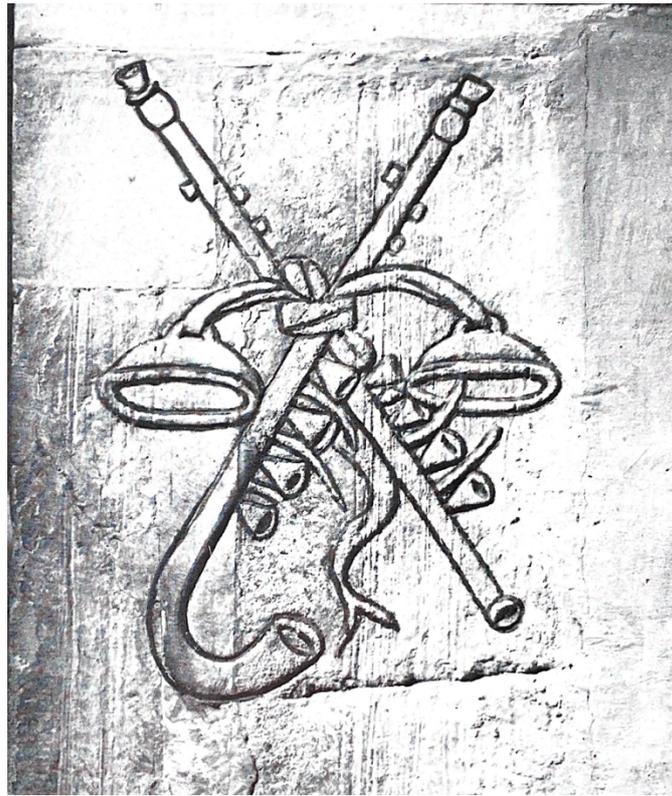
3.5. CCCA, IV, n°268, p. 107-109, pl. CVII.



3.6. CCCA, IV, n° 42, p. 17-19 et pl. XI.



3.7. CCCA, III, n°358, pl. CCXII.



3.8. CCCA, III, n°466, pl. CCXCVI.



