

ESTRATTO

# Micrologus

Natura, Scienze e Società Medievali  
*Nature, Sciences and Medieval Societies*

XVII · 2009

La madre  
*The Mother*



FIRENZE  
SISMEL · EDIZIONI DEL GALLUZZO

Philippe Borgeaud

## LA MÈRE DES DIEUX, L'ICI ET L'AILLEURS

En 1853, soit huit ans avant la parution de son *Mutterrecht*<sup>1</sup>, Johann Jacob Bachofen lisait très attentivement un texte de son ami archéologue Eduard Gerhard publié quelques années auparavant, consacré au *Metróon*, le sanctuaire athénien de la Mère des dieux<sup>2</sup>. La Mère des dieux de l'agora, chez Gerhard, était interprétée comme une divinité venue d'ailleurs, une étrangère issue d'Anatolie, dont l'implantation dans la cité d'Athènes, au siècle de Périclès, avait été rendue possible par un double amalgame: cette étrangère, une déesse montagnarde maîtresse des fauves (on la représente flanquée de lions), aurait été rapprochée de l'antique Gaïa (la Terre, ancêtre et modèle de l'ensemble des divinités féminines grecques liées au pouvoir et à la génération), vénérée depuis toujours en Grèce; d'autre part, étant donné que son culte se trouve localisé dans le *Bouleuterion*, la salle du Conseil sur l'Agora d'Athènes, elle se trouverait aussi assimilée à Athéna, à la fois ancêtre et protectrice de la cité. Selon Gerhard la Mère des dieux devrait donc être considérée comme une divinité étrangère, intégrée dans la cité à la faveur d'une double traduction: en Gaïa, et en Athéna.

Gerhard considérait que la Terre, cette «Grande Mère», avait été autrefois la déesse suprême et même unique des plus anciens habitants de la Grèce. Son culte aurait précédé celui de Déméter et des autres divinités. La Mère des dieux, bien que rapprochée de ces figures locales, n'en demeurerait pas moins à ses yeux une immigrée, une tard venue.

1. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861. Sur Bachofen cf. L. Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago 2000, 109-200.

2. E. Gerhard, «Metron und Göttermutter», *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, (1849), 459-90.

S'inspirant très librement de Gerhard, Bachofen développe pour sa part, dans ses notes de lecture conservées à la bibliothèque de Bâle, un motif différent: celui d'une Mère archétypique. S'éloignant du texte de Gerhard et de sa démarche historique, il se laisse dériver vers le rêve inquiétant et fascinant d'une divinité féminine primordiale, ancêtre unique des manifestations diversifiées que l'on rencontre sous les traits des multiples déesses – et des dieux aussi! – du panthéon classique. Gerhard réfléchissait en termes de diffusion, de contacts et d'influences, de transferts et d'interprétations; il postulait une rencontre, suivie d'une synthèse, entre deux religions étrangères l'une à l'autre (la religion grecque et la religion phrygienne). Bachofen, lui, situe l'évolution des représentations divines au sein d'une seule et même religion, que l'on peut dire universelle. Il fait l'hypothèse d'une évolution conduisant d'un vieux monothéisme sous le signe du féminin, au polythéisme et à la multiplication des dieux, féminins et masculins, le masculin étant issu du féminin. Voici un extrait du texte où il exprime pour la première fois, dans ses notes de lecture de 1853, la manière dont il conçoit l'origine de la religion. Selon lui, le monde des dieux se développe et se diversifie à partir d'une conception unitaire, très ancienne et générale, de la Terre: «C'est elle que l'homme scrute, et non le Ciel (Ouranos, masculin). De manière naturelle, quand l'homme est encore uni à la nature, il ne perçoit que le principe le plus proche, à savoir la terre, et non pas le plus éloigné. On se met donc à honorer la terre, sans lui attribuer de sexe [...]. La distinction des sexes vient seulement plus tard. C'est ainsi que le masculin est issu du féminin. Le phallus d'abord, ensuite sa transformation en personne. C'est ainsi que Zeus finit par devenir l'entité principale [...]. Les dieux sont eux-mêmes engendrés, produits par la Terre; à l'instar des humains ils ne sont donc pas des êtres primordiaux. Dieu n'a donc pas créé le monde, mais le monde (*die Welt*, mot féminin en allemand) a créé Dieu [...]. Les Olympiens sont issus de Gaïa (la Terre)»<sup>3</sup>.

3. La genèse de la théorie de Bachofen est exposée dans Ph. Borgeaud, N. Durisch, A. Kolde et G. Sommer, *La mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jacob Bachofen*, Genève 1999. Ce livre fait l'inventaire et tient compte des notes de lecture de Bachofen qui préparent la rédaction du *Mutterrecht*. Ces documents inédits sont conservés à la bibliothèque de Bâle. Le compte-rendu de P. Bonte dans *L'Homme*, 157 (2001), 248-52 a mis en évidence l'essentiel, dans une perspective anthropologique. Cf. aussi Ph. Borgeaud, «La Mère des dieux et Bachofen en Grèce ancienne», *Metis*, 9-10 (1994-1995), 293-97.

Cette figure d'une grande déesse primordiale, dans la pensée (très patriarcale) de Bachofen est inséparable de la notion de «droit maternel», elle-même issue du concept grec de gynécocratie, pouvoir des femmes. Dans le *Mutterrecht*, livre fondateur de l'idée matriarcale, le point de départ de la réflexion de Bachofen est l'idée antique de la gynécocratie conçue comme pouvoir domestique de la femme, un pouvoir que les textes anciens désignent aux yeux du patricien Bâlois comme une menace susceptible de ramener la civilisation à l'état sauvage. L'évolutionnisme de Bachofen postule un trajet universel qui conduit du féminin au masculin (du «matériel» au «spirituel»). Troublé par la fréquente cohabitation de divers imaginaires qui se heurtent et se répondent, Bachofen refuse de reconnaître la possible complicité d'une pluralité de systèmes de pensée synchroniques; il préfère réduire la multiplicité de l'imaginaire, sa complexité, à deux systèmes hiérarchisés. Désireux qu'il est de localiser la redoutable ambivalence du féminin, sa toute-puissance, comme une origine heureusement lointaine même si elle demeure à jamais dangereuse en ses résurgences, il fait de cette dualité (entre les puissances maternelles et les lumières apolliniennes de l'esprit) un dispositif conflictuel diachronique aboutissant, chaque fois, à la victoire (précaire) du masculin.

La mythologie du matriarcat, de nos jours, revêt le plus souvent une apparence moins compliquée. Elle se présente même comme un système simpliste largement partagé, dont témoignent dans nos librairies les très nombreux ouvrages de vulgarisation consacrés au culte de la Déesse (avec une grande majuscule). Le succès du *Da Vinci Code* relève, pour une bonne part, de ce fantasme. La scène, comme chez Bachofen, demeure une scène originelle. Mais le scénario est devenu celui d'une trahison, ou d'un oubli. Au début (dans le sens de: «il était une fois»), partout, la première religion aurait été celle de la Grande Mère, connue sous d'innombrables avatars parvenus jusqu'à nous. La dévotion première et universelle, proche d'une philosophie de la nature, se serait adressée à une figure monothéiste féminine, conçue comme unissant en elle ce que les polythéismes ultérieurs finiront par distinguer comme principes féminins et masculins, inventant les panthéons que nous connaissons en Inde, en Grèce et ailleurs, des panthéons finalement dominés par les figures masculines.

Il faut bien sûr reconnaître que ce scénario, chez les penseurs féministes en premier lieu, est depuis longtemps décrypté comme le

produit d'une idéologie pseudo-érudite reposant sur un récit de nature mythique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre par exemple le titre que Cynthia Eller a donné à un ouvrage important: *Le mythe de la préhistoire matriarcale, ou: pourquoi un passé fictif ne constitue pas un futur pour les femmes*<sup>4</sup>. Ce qui devrait peut-être retenir notre attention, c'est de constater que cette mythologie du matriarcat (corrélative du culte moderne de la Déesse) s'est pour ainsi dire constituée sous nos yeux. Il s'agit d'une mythologie (et peut-être même d'une religion) récente, en situation d'émergence, chez nous, depuis le 19<sup>ème</sup> siècle.

Par rapport à ce type de phénomène qui produit non seulement des cultes mais aussi des théories générales, universalistes, sur l'évolution de la religion, il n'est pas inutile de revenir au terrain le plus ancien pour observer les manifestations et les métamorphoses de cette divinité qui fut appelée la «Mère» ou la «Mère des dieux», une divinité que l'on doit analyser là où on la rencontre et non là où on l'imagine, dans la richesse de ses ancrages historiques, dans différents contextes qui sont des contextes anatoliens, grecs et aussi romains. Cette plongée dans la diversité vécue, sur le terrain, dans l'histoire, permet seule d'échapper à la répétition lancinante d'un credo préfabriqué adressé à une image de synthèse. J'ai analysé ce dossier, entre l'Anatolie, la Grèce et Rome, dans *La Mère des dieux*<sup>5</sup>. Par la suite, Maria Grazia Lancellotti a publié une étude très riche reprenant l'ensemble des documents concernant le compagnon mortel de cette Mère des dieux, le malheureux Attis<sup>6</sup>. Son hypothèse de départ est celle d'un «noyau» profond et archaïque, qui correspondrait à l'aspect royal et funéraire d'une vieille figure anatolienne. Contre l'idée que l'Attis divin, à qui l'on finit par rendre un culte dans l'Empire romain, tire son origine de l'Attis prêtre de la Déesse et

magistrat, à la fois castrat et notable en Phrygie, et que ce dieu Attis serait donc une invention, ou au mieux une ré-élaboration de l'époque classique, idée que personnellement je soutiens aujourd'hui encore, Maria Grazia Lancellotti se réfère à ce qu'elle appelle la «culture phrygienne». La Phrygie, sur les Hauts Plateaux d'Anatolie, dans la région d'Afyon, entre Sardes et Ankara, est effectivement la région où se développent l'image et le culte de la Mère (nommée *Matar kubileia* en langue locale, dans une inscription de la fin du 7<sup>ème</sup> siècle avant notre ère). L'archéologue américaine Lynn E. Roller, qui a fouillé dans cette région, a elle aussi prétendu récemment, dans un livre curieusement intitulé «A la recherche de Dieu la Mère. Le culte de Cybèle anatolienne»<sup>7</sup>, pouvoir reconstituer le contexte culturel proprement phrygien dans lequel Cybèle aurait trouvé sa première expression. L'archéologie reste néanmoins par trop muette: elle donne quelques noms attestés épigraphiquement (ceux d'Ates, de Midas, de Cybèle), des images (notamment celle de la déesse aux fauves). Cela ne permet pas de reconstituer une idéologie. Personnellement, tout en reconnaissant l'intérêt des travaux de Lynn Roller et de Maria Grazia Lancellotti, je continue de promouvoir une analyse non pas de la culture phrygienne (à laquelle je ne pense pas que l'on soit en mesure de remonter, sinon par projections plus ou moins fantaisistes) mais une analyse de l'image que les Grecs anciens (et non pas les archéologues modernes) ont voulu construire de cette Phrygie, à travers leurs propres conceptions, et avec l'aide des éléments mémoriels tirés de leurs contacts avec la Lydie (Sardes en particulier, le royaume des Mermnades, qui a absorbé la vieille Phrygie à la fin du 7<sup>ème</sup> siècle). Entre l'imaginaire grec et la réalité phrygienne, je crois à l'importance du filtre lydien: ce qui nous parvient est passé par la mémoire que les Grecs ont de Crésus, roi de Lydie, vainqueur du phrygien Midas. Crésus sera lui-même vaincu par Cyrus. C'est le point de départ des *Histoires* d'Hérodote. On est au fondement de la conscience historique grecque. Sur le socle. En somme, en partant de ce socle et en affirmant la nécessité de tenir compte, prioritairement, des données accessibles, observables, je suis moins préhistorien qu'historien de l'imaginaire.

4. C. Eller, *The Myth of Matriarcal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston 2000.

5. Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996. Ce livre n'était pas adressé aux seuls chercheurs en sciences de l'Antiquité, ni écrit exclusivement à leur usage. Cf. aussi «Itinéraires proche orientaux de la Mère», dans *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca*, Actes du colloque international organisé du 20 au 22 mai 1999 au siège romain du Consiglio nazionale delle ricerche, éd. M. Rocchi, S. Ribichini et P. Xella, Rome 2001, 117-27.

6. M. G. Lancellotti, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden 2002.

7. L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, Los Angeles, London 1999.

Ma question est la suivante: comment imagine-t-on la Mère, quelle image (de culte ou de propagande) lui donne-t-on<sup>8</sup>?

Il faut revenir pour cela au dossier du vieux Gerhard, le réexaminer avec ce que l'on connaît aujourd'hui, et dans une tout autre perspective que celle de Bachofen. Ce dossier s'est considérablement enrichi depuis les fouilles américaines de l'Agora d'Athènes. On a désormais une vision beaucoup plus précise de la topographie, et l'on dispose de données épigraphiques nouvelles sur le culte de la Mère des dieux dans le complexe du *Bouleuterion* (le bâtiment du Conseil d'Etat athénien). Le rôle politique de la Mère des dieux, à Athènes à partir du dernier quart du 5ème siècle avant notre ère, fait désormais partie des réalités connues et reconnues, comme le sont aussi, dans un tout autre contexte, les modalités idéologiques de son introduction officielle dans la cité de Rome, à l'intérieur d'un espace ancestral, à la fin du 3ème siècle.

Il convient de relever que les cultes adressés à cette divinité politique, à Athènes aussi bien qu'à Rome, lui sont adressés explicitement sous le nom de «Mère», *Meter* en Grec, *Mater* en latin. Il s'agit donc, dans un cas comme dans l'autre, d'une figure divine privée d'un nom propre. La fonction de «mère» (d'ailleurs difficile à définir) lui sert d'appellatif. Elle n'est nommée autrement (Cybèle notamment) que dans la poésie, à partir de Pindare. Au niveau des cultes, en Grèce comme à Rome, elle est seulement la Mère, ou plus précisément la Mère des dieux. Cela fait d'elle une figure primordiale, proche de la Terre hésiodique, une Gaïa conçue comme assise inébranlable de toute chose, toujours féconde et toujours susceptible de surprendre, toujours capable aussi de produire de nouvelles menaces.

8. Dans un compte-rendu de la traduction américaine de mon livre sur la Mère des dieux (*Mother of the Gods*, Baltimore 2004), paru dans la revue «en ligne» *Bryn Mawr Classical Review*, 5 (2005), 48, L. Roller n'a absolument rien retenu de cela. Au contraire elle suppose que j'ignore les recherches contemporaines sur la gestion grecque des altérités. Je pensais avoir modestement contribué à ces recherches, et je ne peux m'empêcher de soupçonner ma rivale métrôaque d'avoir construit son opinion défavorable (susceptible de devenir une rumeur nuisible) non pas sur la version anglaise dont elle prétend faire la recension, mais sur une mauvaise compréhension de la version française de mon livre (1996), qu'elle a du lire puisqu'elle la cite, heureusement sans trop en faire mésusage, dans son *God the Mother* (1999). Pour un compte-rendu plus éclairant, cf. Jane Lighfoot, dans le *Times Literary Supplement*, 22 juillet 2005, 27.

Le caractère anonyme de la Mère est essentiel. La Mère peut être interprétée de multiples manières et recevoir, par conséquent, de multiples noms (épicleses) apparaissant comme autant d'interprétations. On glisse naturellement de l'anonymat à la polyonymie. Cela apparaît explicitement dans le fameux commentaire à un poème orphique transmis par le papyrus de Derveni (XXII, 7)<sup>9</sup>. Ce commentaire renvoie à un hymne où l'on s'adressait à une seule divinité appelée à la fois «Déméter, Rhéa, Gè, Meter, Hestia, Deio». La Mère est à elle seule plusieurs déesses, de générations différentes. Ce phénomène fait l'objet d'une remarque dans un fragment du poète comique athénien Alexis (4ème siècle avant notre ère). La Mère y est représentée sous forme vraisemblablement métaphorique. Privés que nous sommes du contexte de ce fragment, nous ignorons toutefois à quelle sorte d'événement ou de situation imaginaire il fait allusion, mais il révèle l'importance de cette déesse, son lien à l'émergence de la civilisation: «J'ai estimé qu'il ne fallait pas abandonner la Mère, mais la sauver en premier. Pour ceux qui connaissent bien les choses divines, rien n'est plus grand que la Mère. C'est pourquoi le premier qui accéda à l'éducation construisit un sanctuaire de la Mère, sans désigner clairement de quelle Mère, laissant place aux suppositions en ce qui concerne le nom»<sup>10</sup>. Il reste à comprendre comment on a pu faire, de cette Mère originelle et Grande, une étrangère. Ce qu'on fait, chacun à leur manière, aussi bien les Athéniens que les Romains.

Pour comprendre cette donnée fondamentale, il convient de rappeler que les Anciens, contrairement à Bachofen, n'ont pas reconnu sans difficulté l'évidence de la maternité. Des études devenues classiques ont montré comment le rôle de la mère, dans la conception, a pu être conçu, chez Aristote par exemple, comme celui d'un réceptacle étranger au principe même de fécondité. L'affirmation du père, de ce point de vue, passe par la mise au second plan de la maternité, par son déplacement du côté du sauvage. Je ne peux pas

9. Une première édition critique de ce texte découvert en 1962 est enfin parue: *The Derveni Papyrus*, ed. with introd. and commentary by Th. Kouremenos [et. al.], Florence 2006.

10. Fragment 269 cité par Stobée 4, 25, 13. Mon attention a été attirée sur ce passage (qui jusqu'à maintenant n'a pas été pris en compte comme il le mérite), par la thèse d'Alessandra Lukinovich, *Observations sur les trimètres d'Alexis. Accent, mètre, rythme*, soutenue à l'Université de Genève en mai 2006.

reprendre ici l'analyse de ce phénomène que l'on peut considérer comme essentiel<sup>11</sup>. La piste ouverte notamment par Giulia Sissa, en ce qui concerne le dossier que je désire aborder, peut être envisagée comme un «sous-texte» qu'il convient de garder à l'esprit. Ce «sous-texte» est en effet présupposé, pour la compréhension de données qui apparaissent, par rapport à lui, comme étonnamment homologues. Je reviens donc à ces données. Et je commence par le nom de cette déesse pourtant anonyme<sup>12</sup>.

Ce nom, «Mère» ou «Mère des dieux», peut être précisé par des épicleses qui sont le plus souvent de nature topographique: Mère du Sipyle, du Dindyme, du Cybelon, ou de l'Agdus, de l'Ida, cette divinité est liée depuis toujours à des montagnes. Elle est conçue comme une Mère montagnarde, une *Meter Oreia* (de l'*oros*), ce qui revient à dire comme une déesse des marges, des roches et des taillis neigeux, une primitive. Son territoire d'émergence (au sens précis de lieu d'où elle est originaire quand elle débarque en Grèce ou à Rome), ce sont les hauts plateaux de Phrygie, les terres montagneuses de l'antique royaume de Midas. C'est de là (ou de la Lydie) que les Grecs et les Romains l'imaginent venir chez eux. Et c'est effectivement là, dans la région qui s'étend entre Afyon et Ankara, que l'on rencontre les plus anciens monuments de son culte, entre la fin du 7<sup>ème</sup> siècle et le début du 6<sup>ème</sup> siècle avant notre ère: ce sont essentiellement des chapelles taillées dans des rochers.

Dans le dernier quart du 5<sup>ème</sup> siècle, on voit l'image de culte de la Mère (sculptée en ronde-bosse par un disciple de Phidias, Agoracritos) officiellement localisée dans un sanctuaire situé au cœur de l'Agora d'Athènes, à savoir l'ancien bâtiment du conseil (le *Bouleuterion*). Ce sanctuaire, celui précisément dont parlait le vieux Gerhard, est appelé le «Sanctuaire de la Mère», *Métrôon*. La déesse qui s'installe ainsi au cœur du politique a beau être conçue comme montagnarde en son origine: elle n'a (quasiment) rien de sauvage. Bien au contraire, la riche documentation épigraphique nous apprend que

11. S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turin 1983; G. Sissa, «Philosophie du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes», dans *Histoire des femmes en Occident, I, L'Antiquité* (sous la direction de P. Schmitt Pantel), éd. G. Duby, M. Perrot, Paris 1991, 65-99.

12. Les sources, pour ce qui suit, sont présentées dans mon livre, *La Mère des dieux*, 1996 (cf. note 5). On lira aussi, dans une perspective plus archéologique, l'ouvrage de L. Roller, *In Search of God the Mother* (cf. note 7).

cette figure anonyme reçoit un culte important pour la démocratie, un culte célébré par des magistrats; qu'elle est responsable de la justice et gardienne de sa mémoire, les archives.

À Rome, deux siècles plus tard, la Mère est censée venir depuis l'espace des origines troyennes: c'est la Mère de l'Ida (une autre manière de penser la Phrygie) que le Sénat, après consultation des oracles sibyllins, accueille entre 204 et 203. Et la *Mater Magna Idaea Deum* (la Grande Mère idéenne des dieux) se fait construire un temple sur le Palatin, à côté de la cabane de Romulus. L'intégration de cette ancêtre dans le calendrier religieux de la Ville ne se fera toutefois pas sans hésitation: la déesse arrive en effet dans Rome accompagnée d'un clergé de prêtres castrats anatoliens, qu'on installe à l'abri des hauts murs de son temple, mais qui traversent la ville une fois par année, le 27 mars, en cortège tambourinant, pour aller baigner la statue de culte au confluent de l'Almo et du Tibre.

Par bien des aspects, la déesse athénienne était proche d'une Déméter (on la nomme parfois Deo), autant que d'une Rhéa (divinité montagnarde et primitive), et surtout d'une Gaïa. Gaïa, c'est la Terre, la Terre Noire appelée Grande Mère des dieux et des hommes chez Solon. Gaïa est Mère de Rhéa qui à son tour est Mère de Déméter. Interprétée tour à tour en Gaïa, en Rhéa ou en Déméter, la Mère des dieux brouille l'ordre généalogique des souveraines divines. Elle est d'autre part considérée comme présente depuis toujours dans la cité, même si on l'a parfois négligée. C'est cette négligence qui est importante. La Mère s'en plaint, dans un chœur de l'*Hélène* d'Euripide (aux vers 1319-1368). Elle est emplie de ressentiment, de colère. Il faut l'apaiser. Se souvenir d'elle. On dirait que c'est sa colère (déclenchée par l'oubli) qui fait d'elle une étrangère.

Les Romains, contrairement aux Athéniens, ne se considèrent pas comme des autochtones. La déesse romaine, à la différence de la déesse athénienne, n'a aucune peine à faire reconnaître son rôle d'ancêtre alors même qu'elle vient d'ailleurs. Originaire de l'Ida troyen elle est naturellement conçue comme divinité tutélaire de la Ville. Issue de la lointaine Anatolie, elle débarque sur l'ordre d'un oracle à la suite d'une délibération sénatoriale, au terme d'un long voyage qui l'introduit dans le monde italien au moment où Rome songe à étendre son hégémonie sur le monde hellénique, à la fin des Guerres puniques.

Ceci dit, même à Athènes, bien des traits faisaient aussi et malgré tout, de cette ancêtre une étrangère.

L'examen des monuments votifs déposés dans les sanctuaires athéniens de la Mère conduit à reconnaître qu'une double identité (d'ancêtre et d'étrangère) est attestée dès qu'on peut percevoir quelque chose de la pratique et de la pensée religieuse concernant cette déesse. Qu'elle soit ou non, positivement, d'origine asiatique, peu importe. L'élaboration athénienne de son culte, et en particulier son iconographie, montrent qu'il faut se faire à l'idée d'une conception particulière de cette divinité, comme étant une seule et même Mère, envisagée tour à tour sous deux angles. Le culte en fait la réceptrice d'un double apostrophe. Il l'appréhende en recourant non pas à une seule interprétation, mais à deux interprétations de la même image, renvoyant l'une à l'autre.

Cette dualité, cette apparente contradiction, est manifeste au niveau iconographique. Telle qu'elle est sculptée par un disciple de Phidias, la déesse siège en effet, nous l'avons vu, dans le bâtiment du Conseil, le *Bouleuterion*, au cœur du politique. Elle est assise sur un trône, habillée en vénérable matrone. Mais voici qu'elle est entourée de deux fauves, signe de son lien à un espace extérieur au politique. Et l'on parle d'elle, au théâtre, comme d'une étrangère qui serait issue d'Anatolie. Dans le *Philoctète*, qui date de 405, Sophocle évoque la statue cultuelle d'Agoracritos, en décrivant une déesse dont le trône s'appuie sur des lions, qu'il désigne comme Terre montagnarde et nourricière, mais aussi comme Mère de Zeus et souveraine du grand Pactole, le fleuve qui coule à Sardes. L'image de la Mère des dieux de l'agora renvoie, dans ces vers, à la fois à Gè et à Rhéa, ce qui n'a rien de surprenant pour une ancêtre politique, mais aussi à la Matar anatolienne, ce qui rend manifeste son altérité.

Cette ambivalence règne aussi au niveau institutionnel. La Mère du *bouleuterion* répond aux Mères des communautés étrangères. On perçoit ce phénomène si l'on prend un peu de recul, en considérant non seulement l'agora, mais l'ensemble de l'espace athénien. C'est ainsi qu'au Pirée, le port où sont établies des communautés d'immigrés, on voit se côtoyer deux types d'associations religieuses s'occupant du culte de la Mère: des associations d'*orgeones* (littéralement «de pratiquants») et des associations de *thiasotai* (de membres d'un thiasé). Les inscriptions plus tardives ne parlent plus de *thiasotai*, mais seulement d'*orgeones*. Cette apparente évolution dans l'organisation

du culte semble faire succéder, comme le remarquait Ferguson<sup>13</sup>, aux *thiasotai* que l'on peut considérer comme des étrangers, des *orgeones* qui sont des citoyens.

Etrangers. Citoyens. Double culte, adressé à la même déesse, tantôt (ou d'abord) par une communauté immigrée, tantôt (ou ensuite) par des citoyens. La distinction a pu paraître, aux yeux de Ferguson, s'estomper au profit d'une succession temporelle, d'une progressive intégration. Mais cette impression est fondée sur un dossier beaucoup trop maigre et, surtout, un tel processus d'intégration n'est de loin pas ce que l'on peut observer sur la longue durée.

Les cultes proprement étrangers n'ont en effet jamais vraiment tendance à se fondre ni à s'assimiler au point de perdre toute spécificité dans un nouveau contexte, celui de la cité. Au sein de communautés immigrées issues des plateaux anatoliens, Agdistis, la Mère de l'Agdus (la montagne de Pessinonte, cité des Hauts-Terres phrygiennes) apparaît, en terre athénienne, comme une dénomination réservée au culte phrygien de la déesse, un culte pratiqué par une congrégation d'étrangers. Agdistis (ainsi nommée) est représentée aux côtés d'Attis, le prêtre castrat son compagnon, un personnage inacceptable en contexte athénien citoyen, sur un relief du Pirée que l'on date de la fin du 4<sup>ème</sup> siècle<sup>14</sup>.

Le dossier d'Agdistis et des associations religieuses pratiquant au Pirée le culte phrygien de la Mère reste maigre. Si l'on compare ce dossier avec ce que l'on sait de l'organisation d'un culte étranger mieux connu, celui de Bendis, divinité établie au Pirée dans la seconde moitié du 5<sup>ème</sup> siècle, on perçoit que l'on a affaire à un processus complexe, à la fois d'intégration et de distinction. L'exemple de Bendis révèle comment un culte issu d'ailleurs (de Thrace en l'occurrence), peut se couler dans le moule des institutions et des représentations athéniennes. La pratique «communautariste» d'une Artémis nordique aux bottines de fourrure peut accompagner sans problème celle de jeunes citoyens, des vrais, attirés par un phénomène de mode dans une mouvance que l'on serait tenté de qualifier d'exotique.

13. W. S. Ferguson, «The Attic Orgeones», *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 61-140.

14. Sur la résistance athénienne à reconnaître l'Attis anatolien, cf. Borgeaud, *La Mère des dieux*, 56 ss.

Cela peut éclairer ce que l'on observe du côté de la Mère. On se plaisait à offrir à cette déesse, aussi bien du côté du Pirée que du côté de l'Agora d'Athènes, de petites reproductions en pierre de son sanctuaire, et de son image de culte. On consacrait ces ex-votos tantôt à la «Mère», tantôt à la «Mère des dieux». Certaines inscriptions parlent «des déesses», d'autres encore mentionnent deux trônes: doit-on penser à deux Mères? Ou à la Mère considérée sous deux aspects? Le dédoublement de la «Mère» et de la «Mère des dieux», dans la documentation épigraphique, peut accompagner la dédicace d'une seule figure, une seule déesse étant représentée. Elle est assise dans son petit temple, ou chapelle, appelé *naiskos* par les archéologues.

Parmi les très nombreux reliefs votifs découverts en Attique, un certain nombre se présente au contraire sous la forme de doubles *naiskoi*. Ce sont alors deux niches qui se côtoient, abritant deux petites figures: dans l'une et l'autre on croit voir la même déesse, ou presque. L'une peut avoir un lion sur les genoux, l'autre à ses pieds, mais les attributs, phiale et tympanon, sont identiques; ou bien la divinité de gauche tient un sceptre et une phiale, tandis que celle de droite arbore le tympanon et la phiale. Friedericke Naumann dénombre, sur 18 exemples de doubles *naiskoi*, 11 exemples attiques. Un relief double non athénien, provenant de l'Isthme de Corinthe, porte l'inscription suivante, qui s'adresse à une seule déesse: *Meter theon Ourania*, «Mère des dieux ouranienne»<sup>15</sup>.

On a proposé diverses interprétations de ce phénomène de dédoublement: on a supposé qu'il s'agit du résultat d'une sorte d'*interpretatio* de la Mère (phrygienne, étrangère) en Déméter. D'où les deux déesses, pour désigner la relation mère-fille, en référence au mythe éleusinien (l'interprétation de la Mère des dieux phrygienne en Déméter aurait attiré la présence auprès d'elle d'une fille, une sorte de Perséphone); cette hypothèse est fragile, mais je relève toutefois qu'elle peut s'appuyer sur le chœur de l'*Helène* d'Euripide mentionné plus haut, et qu'elle fait appel à une polarité essentielle, sans laquelle le succès de la déesse étrangère ne pourrait se comprendre. On ne peut en effet expliquer le rôle politique de la Mère des dieux, cette déesse qu'on représente comme phrygienne et sau-

vage, mais dont le culte, très officiel, est établi dans le complexe du bouleuterion, sans qu'on la mette en relation avec une figure autochtone. Cela, Gerhard l'avait déjà bien établi.

Autre hypothèse, fragile elle aussi: le double *naiskos* renverrait à une double fonction cultuelle, sur le modèle d'Athéna Polias et d'Athéna Parthenos; à moins que l'intention n'ait été de renforcer l'impression de puissance, l'idée d'exaltation de la divinité.

L'explication qui personnellement me semble de loin la meilleure et la plus économique, est celle que suggère Svoronos, dans son catalogue du Musée national d'Athènes. Selon Svoronos les deux figures associées dans le cadre des reliefs attiques consacrés à la Mère des dieux renverraient l'une à la statue de culte du Métroon de l'Agora, l'autre à celle du Métroon du Pirée<sup>16</sup>. A savoir la grecque, et l'asiatique. L'athénienne, et l'étrangère.

Cette hypothèse revient à reconnaître, à l'origine des doubles *naiskoi*, une oscillation du regard: l'attention se porte alternativement sur deux aspects contrastés mais solidaires d'une seule et même divinité. La mise en évidence de ce regard oscillant, ou alternant, nous permet de mieux comprendre certains dossiers parallèles au dossier athénien. Par exemple le rôle très officiel que pourra jouer, en Macédoine, une Mère des dieux appelée «autochtone», à qui sont consacrés, contre services périodiques à rendre, les esclaves affranchis. Une «autochtone» ne peut se comprendre qu'en relation à une «étrangère». On perçoit mieux, du même coup, quelle a pu être la fonction de l'étrange dualité des cultes romains adressés à la Grande Mère des dieux Idéenne.

La dualité des cultes résulte d'un processus de distinction, de discrimination, qui conduit à porter deux regards différents sur la même entité divine, selon qu'on la considère comme étrangère, ou comme autochtone. On comprend qu'on a affaire à quelque chose de l'ordre de l'*interpretatio*, mais d'une *interpretatio* qui ne débouche pas sur une assimilation. Une *interpretatio* qui entraînerait au contraire à établir une distinction, une hiérarchisation. Comment comprendre ce décentrement constitutif, cette contradiction inhérente à la Mère des dieux, divinité à qui les Athéniens, puis les Romains, adressent un culte tantôt très officiel, tantôt très étrange?

15. No 348 du catalogue de F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst* (= *Istanbuler Mitteilungen*, Beiheft 28), Tübingen 1983.

16. *Catalogue du Musée National d'Athènes*, 624 ss.

Officiellement introduit dans la cité athénienne entre 431 et 429 av. J.-C., le culte de Bendis auquel j'ai déjà fait allusion offre, sur ce point, un terme de comparaison à la fois proche et explicite. Avec Bendis on peut observer comment se constitue, autour d'un culte évidemment nouveau, évidemment d'origine étrangère, une organisation bi-polarisée unissant dans le cadre d'une double procession, citoyens et étrangers au service d'une seule divinité. Il s'agit on l'a vu de l'intégration d'une divinité originaire de Thrace, en laquelle les Athéniens reconnaissent une forme d'Artémis<sup>17</sup>.

Avec la Mère, c'est un processus inverse auquel on a affaire, consistant à réunir, dans un rapport ambivalent, à la fois de solidarité et d'exclusion, de confusion relative, une ancienne figure grecque (ou romaine) et une figure étrangère reconnue comme étant au fond, idéalement, la même. Par cette réunion ou confusion de l'étrangère et de l'autochtone, l'on désire revaloriser et réinventer l'ancêtre, renouer avec une instance primordiale, après un oubli considéré comme une faute ayant entraîné souillure.

Partant d'une figure locale, représentante anonyme, mais ancienne et redoutable, des pouvoirs justiciers de la Terre, on voit ainsi se constituer, autour de l'image cultuelle de la Mère des dieux de l'Agora d'Athènes un discours qui tend, sans vraiment y parvenir, à l'identifier à une déesse étrangère, lydienne ou phrygienne. Esquissé dès le dernier tiers du 5<sup>ème</sup> siècle, autour de l'iconographie de la statue de culte, et dans les métaphores des auteurs tragiques, il s'agit en définitive d'un procès visant à situer l'autochtone à l'intérieur d'une scène exotique, tout en maintenant son statut, privilégié, hiérarchiquement supérieur, d'autochtone. L'affirmation est celle, simultanément, d'une équivalence (et donc d'un certain relativisme) et d'une nécessaire distinction. C'est ce jeu-là, qui préside à la formation de l'image de la Mère, qu'il s'agit de comprendre.

Sans quitter les territoires de cette déesse, déplaçons notre attention, à nouveau, du côté de Rome où elle arrive en 204 avant notre ère. La même? Pas tout à fait, mais néanmoins, à Rome, on peut dire que la Mère des dieux, qui vient de Phrygie, semble parler grec...

«A vous les vêtements brodés de safran et de pourpre éclatante, et la fainéantise et le goût des danses, et les tuniques à longues manches

et les mitres à nœuds de ruban! O véritables Phrygiennes, car vous n'êtes pas des Phrygiens, allez sur les hauteurs du Dindyme où vous êtes habitués à entendre la flûte au double son. Les tambourins de la Mère Idéenne et les flûtes du Bérécynthe vous appellent: laissez les armes aux hommes et renoncez au fer».

C'est ainsi que Turnus, au chant 9 de l'*Enéide*, insulte les troupes d'Enée. Il se plaît à désigner les ancêtres des Romains sous les traits de prêtres castrats de la Mère des dieux, de Galles efféminés. Virgile construit du même coup une image polysémique, conjoignant une ancienne donnée homérique relevant d'une rhétorique de l'invective<sup>18</sup> avec un *topos* hellénistique consistant à mettre au féminin le mot galle, un mot qui désigne les prêtres eunuques de la déesse phrygienne. Un peu plus haut, au début du même chant 9 de l'*Enéide*, Virgile avait évoqué la prière adressée à Jupiter par la Mère Idéenne, concernant le don qu'elle fit à Enée de son bois sacré pour la construction de la flotte qui emmène les Troyens vers l'Italie. Cette prière était exaucée par le prodige des vaisseaux qui, échappant aux torches de Turnus, plongeaient dans la mer comme des dauphins et réapparaissaient métamorphosés en déesses marines semblables à des Néréides.

La comparaison de ces deux épisodes met en évidence l'ambivalence de la référence phrygienne, anatolienne. Cette référence entraîne un brusque retournement de l'interprétation. De la haute sacralité du territoire ancestral, on est brutalement conduit au rappel mordant de connotations peu avouables. Cette ambivalence, à Rome, prend évidemment une nouvelle coloration. Elle se trouve liée, par Virgile, au mythe de l'origine troyenne. Mais elle a pour corollaire, à nouveau, un dédoublement de la pratique rituelle.

En référant la Mère aux plus lointaines origines de la cité, le scénario d'élaboration du culte obéit, dans l'histoire de la Ville, et cela n'est pas athénien, à un motif qui semble propre à l'imaginaire romain: celui du doute qui surgit au moment même où on l'affirme la noblesse des origines; il suffit de songer aux versions contradictoires concernant la conception des jumeaux, à la virginité douteuse de Rhéa Silvia, leur mère, qui d'ailleurs porte le nom grec d'une Mère des dieux, Rhéa.

17. Platon, *République* 327a. Cf. R. Garland, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Itacha, New York 1992, 111-14.

18. *Iliade* 2, 235; 7, 96: «Achéennes et non plus Achéens».

Avec la *Mère des dieux*, c'est dans l'histoire que tout se joue. La déesse qui entre dans Rome en 204, la *Mater Magna Idaea Deum*, est à la fois nationale et étrangère; objet du plus profond respect alors même qu'elle affiche d'étranges relations. Elle est d'emblée fêtée aussi bien par les citoyens de bonne souche que par les galles, qui l'accompagnent depuis la lointaine Phrygie où on est allé la chercher; son culte, à Rome, est organisé selon deux procédures rituelles soigneusement distinguées: Denys d'Halicarnasse (*Histoire romaine* 2, 19, 5) oppose les *autigeneis* (*ingenui*), citoyens de bonne souche pratiquant les rites officiels des *megalensia*, aux métragyrtes, les galles effectuant la procession exotique et sanglante de la *lavatio*<sup>19</sup>.

Comment faut-il interpréter cette distinction? Quel sens donner à la mise en place de ce système quasi dualiste tenant à bonne distance, tout en les situant l'une et l'autre à l'intérieur du culte le plus officiel, une séquence exotique et une pratique de citoyens? Quel rapport faut-il voir entre ce système rituel bipolaire et ce qu'on attendrait d'une simple importation, ou d'une simple *interpretatio romana* traduisant une figure étrangère en figure nationale? Relevons que cette Déesse privée de nom propre (dans le culte) se trouve, quand on l'introduit dans Rome, privée aussi de visage: c'est une pierre en effet que l'on fait venir avec ses prêtres anatoliens, une pierre tombée du ciel.

Nous commençons à entrevoir que la chose importante, aussi bien en Grèce qu'à Rome, est le souci de maintenir un écart, alors même que le sentiment religieux tend à reconnaître l'unicité de la figure divine, de son image. Cet écart se dessine dans une relation entre l'épichorique (le local, ou l'autochtone) et l'extérieur, entre l'ici et l'ailleurs.

Ce mécanisme nous intéresse dans la mesure où il correspond à une attitude antique révélatrice des limites de ce qu'on appelle relativisme. Jusqu'où peut-on reconnaître, ailleurs, du sens? Et que faire de cet ailleurs, par rapport à ici? Que la question se pose à propos de la Mère n'est certes pas un hasard.

Qu'est-ce qui se passe en effet au niveau du sens, dans de tels transferts? Cette manière d'imposer une forme de discrimination au

19. Sur l'ambivalence de l'attitude romaine vis-à-vis de la Mère, cf. M. Beard, «The Roman and the Foreign: The Cult of the Great Mother in Imperial Rome», dans N. Thomas, C. Humphrey, *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor 1994, 164-90.

moment où s'opère un déplacement de l'autochtone vers une scène étrangère (ou au contraire d'une étrangère vers une scène autochtone), a été analysé un peu par hasard, par Aristote. Il s'agit d'un exemple qu'Aristote donne à l'occasion d'un développement, dans la *Rhétorique* (au début du livre III), sur la notion de métaphore conçue dans le sens étymologique de «déplacement» du sens (transfert, transposition), par substitution analogique. Cet exemple est précisément tiré du dossier de la Mère des dieux.

Aristote rappelle que dans son *Art poétique* on pourra trouver une définition et une classification des métaphores. Il rappelle aussi l'importance de la métaphore aussi bien pour la poésie que pour la prose. Mais la métaphore est encore plus importante, dit-il, pour la prose qui dispose de moins de moyens que la poésie. La métaphore est inégalable dans sa capacité d'éclairer, tout en rendant agréable et surprenant (en donnant une connotation inhabituelle, étrange, à ce qui est familier). On ne peut pas emprunter une métaphore (la prendre telle quelle, ailleurs): les métaphores aussi bien que les épithètes doivent être parfaitement adaptées; cela sera rendu possible par le phénomène de l'analogie, dans le sens d'une correspondance entre la métaphore et la chose signifiée. Si cette correspondance fait défaut, l'échec rhétorique devient patent. Cela précisément parce que les deux termes sont juxtaposés. Aristote nous dit que ce qui se passe alors est comparable à ce qui se passerait si l'on couvrait le dos d'un vieillard avec un splendide manteau à la mode chez les jeunes gens. Si l'on désire faire un compliment, il faut choisir comme métaphore quelque chose qui soit de l'ordre du meilleur, mais dans le même genre. Pour dénigrer, quelque chose qui soit moins bon, mais dans le même genre. Aristote propose un exemple pour se faire comprendre: dire d'un mendiant qu'il prie est un compliment, dire d'un orant qu'il mendie, une insulte. La prière et la mendicité sont pourtant deux formes d'un même genre: la demande. C'est ainsi qu'Iphicrate, pour se moquer du prêtre éleusinien Callias, l'appelle «métragyrte», à savoir mendiant itinérant de la Mère, et non pas dadouque; à quoi Callias rétorque qu'Iphicrate n'est certainement pas initié aux mystères, et qu'il parle en profane; s'il était initié il saurait en effet l'appeler «dadouque», porteur de torche, terme désignant une fonction sacerdotale réservée à l'aristocratie éleusiniennne. Les deux termes, précise Aristote, concernent la déesse, «mais l'un (*metragyrtes*) est déshonorant, tandis que l'autre (*daidouchos*) est

honorable». Aristote ajoute que cette «métaphore» est analogue à celle qui consiste à traiter les acteurs de «flagorneurs dionysiaques» (*dionusokólakes*), tandis qu'eux-mêmes se considèrent comme des gens de métier, des «artistes» (*technítai*)<sup>20</sup>.

De par les personnages qui sont ici nommés, l'anecdote qu'Aristote choisit comme exemple remonte à la 1ère moitié du 4ème siècle avant J.-C. Elle joue sur l'ambivalence d'une déesse que l'on peut appréhender tantôt comme une déesse locale, une Déméter, tantôt comme une déesse étrangère. Ce regard alternatif était donc devenu, depuis longtemps, un lieu commun.

Ce qu'Aristote décrit comme une oscillation entre le blâme et l'éloge, au cœur de la métaphore, ce déplacement d'un terme à un autre, ce glissement du même à l'autre, doit être mis en rapport, du point de vue de l'histoire des religions, avec ce que, dès Théophraste son élève le plus connu, les Grecs puis les Latins ont pu dire du rapport entre la superstition et la bonne piété. Le rapport de l'une à l'autre est en effet un rapport métaphorique, au sens d'Aristote.

La *religio* est le culte authentique et scrupuleux, la *superstitio* une forme dégradée de piété. *Superstitio*, en latin, finit par rejoindre le sens d'un mot grec d'une tout autre origine, *deisidaimonia*, la «crainte des dieux», conçue comme un excès que l'on traduit lui aussi par «superstition», et qui s'oppose à «piété», *eusebeia*, correspondant grec de la «piété» (*pietas*) romaine. C'est ainsi que Varron pouvait affirmer que «L'homme superstitieux a peur des dieux, alors que l'homme religieux, les révérait comme des pères, n'en a pas peur comme d'ennemis».

Le texte classique sur la *deisidaimonia* est celui de Théophraste. Le chapitre 16 de ses *Caractères* est consacré au superstitieux. La personne décrite dans ce texte effectue des actes de purification et respecte des interdits qui sont exigés pour quiconque se prépare à accomplir un sacrifice ou tout autre rituel. On peut toutefois le qualifier de superstitieux, dans la mesure où il étend ces soucis de pureté à tous les moments de sa vie.

La superstition est donc une catégorie comparatiste qui relève de la métaphore et non pas, normalement, un domaine en soi. Dans l'univers polythéiste, religion et superstition forment un couple inséparable. De la piété qui tient son objet à bonne distance, à la

superstition qui perd la mesure, la différence est en soi minime. L'essentiel, c'est qu'on ne se revendique pas superstitieux soi-même. Mais on reconnaît volontiers la superstition chez les autres. La superstition, d'ailleurs, se trouve le plus souvent attribuée à des communautés déplacées, émigrées loin de chez elles. Semblable à l'Enfer de Sartre, cette chose n'existe, somme toute, que dans le regard des autres, dans et par la comparaison, à l'occasion d'un exercice rhétorique qui relève de la métaphore.

Pour conclure je dirai que la Mère des dieux, à la fois ancêtre et étrangère, est emblématique d'un tel système religieux. Son image illustre une sorte d'évidence problématique. L'adoration qu'on lui adresse avec piété projette une ombre. Elle se voit teintée de réprobation aussitôt qu'on l'observe dans son espace d'origine. Cette déesse privée de nom propre constitue un objet de culte particulièrement compliqué, à la fois proche et lointain.

Les rêveries de Bachofen ont su transformer cette complexité antique en un mythe moderne.

20. Aristote, *Rhétorique*, 1405 a.