

Lucrèce, Cybèle et le sens des mythes

Contextes

Le *De rerum natura* est un poème didactique écrit par un disciple romain d'Épicure contemporain de Cicéron, Lucrèce, qui y expose la physique atomiste de son maître. Pour les épicuriens, la physique fait système avec une éthique, dont elle doit assurer les fondements, l'ancrage dans la nature vraie des choses. La séquence consacrée par Lucrèce à la déesse Cybèle, Grande Mère des hommes et des dieux, se situe précisément à ce point d'articulation.

Cybèle était au centre d'un antique culte phrygien, violent et orgiaque, progressivement confondu avec celui d'une ancienne déesse Crétoise que les Grecs identifiaient à Rhéa à une époque plus tardive. En 202 avant l'ère chrétienne, la pierre noire symbole de la Grande Mère est amenée à Rome par Pessinus, et son culte intégré à la religion d'État. Mais les Romains semblent considérer avec circonspection les débordements « orientaux » auxquels donne lieu la procession annuelle en son honneur.

Les noms de la déesse

Au vers 581 du chant II, Lucrèce énonce qu'aucun corps n'est formé d'atomes d'une seule espèce, c'est-à-dire de figure identique, la constitution d'un composé quelconque exigeant une multitude d'atomes de formes diverses. Il appuie ce principe par le raisonnement suivant : un composé fait d'une seule variété ou classe d'atomes présenterait la plus faible possibilité de combinaisons et de mouvements, et serait de ce fait quasi incapable d'action ; au contraire, un corps issu de la composition d'une grande variété de figures atomiques offrira de multiples possibilités d'agencements et de mouvements (rebondissements consécutifs aux chocs), pouvant ainsi produire de nombreuses sortes d'actions et d'effets ; la terre, le

corps le plus fécond, capable de donner naissance à l'ensemble des êtres et de les nourrir, doit par conséquent renfermer en elle les germes de tous les corps. C'est sur la toile de fond de cet argument que le poète dresse la figure de Cybèle, par le biais d'une métaphore. L'universelle fécondité de la terre, sa profusion nourricière imposent le nom de *Mater*, le qualificatif *genetrix* : « Et c'est pourquoi (*quare*) c'est elle / qui est dite à la fois Grande Mère des dieux (*Magna deum Mater*), / Mère des animaux, Mère de notre corps »¹. Cette transition, comme le montre *quare*, est d'ordre explicatif. La représentation traditionnelle de la déesse s'enracine dans la figure de la maternité universelle, qui elle-même possède un fondement objectif dans les propriétés de la terre. Ce que dit Lucrèce, en somme, c'est qu'une figure mythique se constitue à partir d'une métaphore, que sanctionne un acte de dénomination.

Les qualificatifs attribués à la déesse, *Magna deum Mater*, *Mater ferarum*, *nostrigenetrix corporis una*, sont donc essentiels, car ils développent la métaphore originale, celle qui institue la représentation, et lui donnent corps. C'est également à partir d'eux que va se constituer une représentation matérialisée par l'image concrète, publique (*imago* : v. 609) de la déesse : concaténation d'éléments adjuvants qui qualifient la puissance et la majesté divines, tout un réseau de signes élaboré par adjonctions et déplacements successifs.

Description et interprétation

La description déployée par Lucrèce procède en deux temps nettement distingués. D'abord les éléments de la représentation, qui composent l'image de la déesse (v. 601-609). Le poète en donne comme source, très allusivement, « savants, de vieux poètes grecs » (v. 600). Ensuite, les éléments du rituel, saisis à travers la procession faite en son honneur (v. 610-643). La source, cette fois, vient de peuples procédant « selon le rite ancien » (v. 610).

¹ II, 598-599, traduction Bernard Pautrat (Lucrèce, *De la nature des choses*, Paris, Le Livre de Poche, 2002).

Mais le plus remarquable, dans ce mode d'exposition, c'est qu'à chacun de ces éléments, de ces « mythèmes », est joint un commentaire allégorique : le sous-entendu, le sens caché semblent ainsi commander la compréhension des données de la représentation et du rite². Ce qui importe ici, c'est que cette interprétation n'est pas de Lucrèce, pas même épicurienne, et qu'elle est donc tout aussi explicitement rapportée, citée, que le sont les mythèmes. En témoignent les précautions oratoires avec lesquelles ces explications sont introduites : *docentes* (v. 602) ; *significare volunt* (v. 616) ; *referunt* (v. 633) ; *feruntur* (v. 634) ; *significant* (v. 641). Diverses considérations dont P. Boyancé a fait la synthèse, passant en particulier par des comparaisons avec le *Compendium* de Cornutus et les commentaires de Servius sur l'*Enéide*³, montrent que Lucrèce retranscrit une exégèse d'inspiration stoïcienne⁴.

Recensons schématiquement les étapes de ce parcours mythologique, au sens littéral du terme. Dans la première séquence, qui décrit l'image de la déesse, interviennent trois éléments.

La Terre dans l'espace : le premier attribut interprété n'est pas explicité par le texte. La plupart des commentateurs estiment qu'il s'agit de la posture même de la déesse, installée sur son char. L'exégèse rapportée est physique, cosmologique : « voulant ainsi montrer que notre grande terre / se trouve suspendue dans l'espace de l'air / et qu'il ne se peut pas que ce soit sur la terre / que la terre se pose » (v. 602-603). L'origine doctrinale de la thèse ainsi signifiée allégoriquement, au demeurant, n'est pas nettement identifiable.

Bêtes féroces et devoirs à l'égard des parents : cette interprétation est caractérisée par un double déplacement. Au point de vue du signifiant, ce n'est plus l'identité terrienne de Cybèle, mais sa maternité qui fait sens. Au point de vue du signifié, on passe d'une allégorie physique à une allégorie morale : « Et s'ils ont attelé / des

². Le caractère étiologique de l'exégèse a été bien relevé par J. Perret, « Le mythe de Cybèle (Lucrèce, II, 600-660) », *Revue des études latines* 13, Paris, 1935, p. 332-357.

³. Cornutus, *Theologiae graecae compendium*, 6 1.3. et 1.4. ; Servius, *In Aeneidem commentarium* 113.

⁴. P. Boyancé, « Une exégèse stoïcienne chez Lucrèce », *Revue des études latines* 19, Paris, 1941, p. 147-166 ; *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, p. 123.

fauves, c'est qu'il faut, si féroce soit-elle, / qu'une lignée toujours s'amollisse, vaincue / sous l'effet des bons soins donnés par les parents ».

Couronne crénelée et villes fortifiées : deux éléments signifiants de cet attribut caractéristique sont pris en compte au v. 606, la couronne est faite de murs et elle est placée sur le sommet de la tête de la déesse. Leur transcription symbolique, *eximiis munita locis quia sustinet urbes* (v. 607) n'est pas des plus claires, et la traduction en est délicate : « c'est que, dans ses lieux éminents, / elle est fortifiée et supporte des villes ». Ce qui fait problème, c'est qu'il y a des villes ailleurs que sur les hauteurs. Une double exégèse d'inspiration stoïcienne⁵, mentionnée par P. Boyancé, fournit semble-t-il la solution : a) aux origines, les villes, par sécurité, étaient bâties sur les hauteurs ; b) Cybèle est la fondatrice de la première ville, archétype de toutes les autres, le monde. Est fournie au passage la précision élidée dans le texte de Lucrèce, et qui éclaire le reste : ce sont les *premières* villes qui sont en cause, celles des origines, emblème, donc, de la civilisation⁶. La figure de la maternité est donc déplacée ici vers la culture et l'histoire humaines, le lien maternel n'est pas seulement privé mais social, comme le confirmeront les exégèses suivantes.

À une première lecture, cette séquence peut donner l'impression d'une énumération décousue, sans ordre ni intention particuliers. A bien considérer cependant le passage de l'allégorie physique caractéristique de la première exégèse à l'allégorie morale propre aux deux suivantes, on s'aperçoit qu'il établit un pont entre la nature tellurique et cosmique de la déesse, et sa fonction éthique et civilisatrice. En somme, il s'agit de montrer que la figure de Cybèle se situe à l'articulation du naturel et du culturel. Ainsi, l'enjeu semble bien être le rapport intrinsèque du religieux à ce qui n'est pas lui, et ce que l'on peut déchiffrer, dans le discours mythico-religieux, de ce rapport. En outre, pris dans son ensemble, le déplacement du sens symbolique mime le déplacement métaphorique originel, de la terre à la mère, qui, on l'a vu, fonde ici la représentation mythique. Par ce redoublement, l'interprétation signe sa solidarité

⁵. Cornutus, *op. cit.*, 6, 1.3.

⁶. Cf. *De rerum natura*, V, 1108-1109, où les débuts de la civilisation urbaine sont reliés à ceux du pouvoir politique : « On se mit à fonder des villes, à placer / des citadelles : ça, ce fut l'œuvre des rois, / pour pouvoir s'y défendre et s'y réfugier ».

avec le mythe interprété, à qui elle fournit comme une confirmation oblique. Au total, Lucrèce paraît bien se livrer à une remise en ordre calculée du matériau exégétique qu'il cite, afin de restituer au mythe sa dimension culturelle entière.

L'examen des significations symboliques énumérées dans la seconde séquence à propos de la procession en l'honneur de Cybèle confirme la continuité de point de vue entre les deux parties du texte. Comme plus haut, c'est l'idée de maternité dans sa dimension morale qui fournit le fil conducteur des variations allégoriques dont Lucrèce se fait l'écho. Il est vrai cependant qu'une tonalité, une coloration nouvelle, se font jour ici, principalement dans la description du rituel dont le caractère effrayant, l'angoisse et la terreur qu'il tend à imprimer dans le cœur des participants, sont systématiquement soulignés. *Horrificè*, dès le vers 109, donne le ton et annonce l'*horror* qui, au chant V, v.1165, fera élever partout des temples aux dieux ; puis viennent *tonant* (618), *minantur* (619), *violenti signa furoris* (621), *conterrere metu* (623), ainsi que la description de la parade sanglante des Curètes (629 sq.). Tout cela destiné à marquer une prise de distance, et même une critique ouverte à l'encontre d'une manifestation emblématique de la religion, qu'accentue la position de retrait du narrateur, dont l'impassibilité fait ressortir, par contraste, la violence des scènes décrites, et la condamne tacitement.

Les éléments composant cette séquence sont à nouveau au nombre de trois. Le premier, qui met en rapport les participants Phrygiens au cortège avec l'invention des céréales, fournit à l'interprétation deux éléments signifiants conjugués. D'abord, le qualificatif d'*Idaea* appliqué à la Grande Mère : l'analyse prolonge par là cette logique de la dénomination qui préside à la représentation mythique, en l'appliquant à un lieu⁷. C'est par tacite association que l'on passe au deuxième élément, le cortège des Phrygiens, puisque le mont Ida dont il s'agit est situé dans leur patrie⁸. Le sens

⁷. *Mater Idea* était devenu le titre officiel de Cybèle à Rome : voir H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, « Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome » 107, Paris, 1912, p. 37, 40, 45 ; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, München, 1884-1937, p. 1652-1653.

⁸. On sait cependant qu'il a été confondu assez tôt avec le célèbre mont Ida de Crète, ce qui a contribué à l'identification du culte de Cybèle et de celui d'une antique déesse crétoise, elle-même assimilée par

caché, « c'est là que tout d'abord, sur tout l'orbe des terres, / on a vu des moissons commencer à pousser », réfère bien au rôle nourricier de la terre (avec une nette dérive de la figure de Cybèle vers celle de Déméter), pensé ici encore dans la perspective du développement des sociétés et des techniques humaines. Il est clair que Lucrèce ne peut souscrire à cette version mythologique de l'histoire des hommes, puisque dans l'éloge d'Epicure qui ouvre le chant VI, il se rallie explicitement à la tradition qui faisait d'Athènes la source nourricière de l'humanité⁹. Ce qui est remarquable et révélateur ici, c'est le ressort de l'exégèse, qui dans *Phrygias* prétend identifier *fruges*, les moissons. Ce procédé d'étymologie fantaisiste, certes aussi vieux que l'interprétation allégorique des philosophes et mythologues grecs, était en effet devenu une pratique systématique de l'école stoïcienne rivale¹⁰.

Les Galles et l'outrage fait à la divinité : les Galles sont, à l'origine, les prêtres d'Attis, le dieu aimé de Cybèle, qui commémoraient l'émasculatation de ce dernier par des cérémonies violentes accompagnées d'auto-mutilation ; ils furent adjoints à la déesse lorsque le culte d'Attis fut assimilé au sien. C'est cette mutilation qui constitue la face signifiante du symbole, du moins est-elle sous-entendue, supposée connue du lecteur. La « leçon » morale, toujours en rapport avec la maternité, introduit une dimension nouvelle importante, celle du *châtiment* : ceux qui ont outragé la divinité de la Mère et se sont montrés ingrats envers leurs parents sont eux-mêmes indignes d'avoir une postérité. La nature exacte de l'outrage, qui n'est pas précisée, semble bien, par la légende d'Attis, renvoyer à l'inceste. Une telle interprétation approfondit bien entendu la réflexion sur le rapport nature-culture qui donne à l'ensemble sa cohérence.

Les Curètes Phrygiens et l'enfance de Jupiter : pour ce qui est du sens de ce dernier élément, le texte hésite entre deux versions. La première fait référence au récit de l'enfance de Jupiter sur les monts Dicté ou Ida, où sa mère Rhéa le dérobait à la

les Grecs avec Rhéa, mère de Zeus : de là l'interprétation des Curètes proposée par Lucrèce aux vers 633-639.

⁹. « La première à donner aux malheureux mortels / les fécondes moissons, à restaurer leur vie, / à proposer des lois, fut la fameuse Athènes »

¹⁰. A. Long a même prétendu réduire l'allégorèse stoïcienne à cette seule pratique étymologique. Voir *Stoic Studies*, Cambridge - New York - Melbourne, Cambridge University Press, 1996, p. 58-84.

fureur dévoratrice de son père Cronos. Les Curètes dansèrent autour de lui leurs danses guerrières bruyantes afin de couvrir ses vagissements. Le rituel est donc ici pensé comme répétition, il mime une scène originelle du triomphe de l'amour maternel et le symbolisme s'appuie sur cette commémoration.

La seconde version, très différente, privilégie l'aspect militaire des Curètes et leur armement¹¹, les mettant en rapport avec un devoir moral et civique de défense des parents et de la patrie — ce qui fait ainsi écho à la première interprétation éthique du texte, celle des lions attachés au char de la déesse. L'exégèse, toutefois, va plus loin dans ce cas, puisqu'elle associe le lien familial et le lien politique, précisant encore l'analyse du champ de signification du mythe.

Les deux versions sont-elles simplement juxtaposables ? Faut-il choisir entre elles ? Une telle dualité fait ressortir, semble-t-il, une caractéristique remarquable de l'exégèse allégorique des mythes : sa polysémie et, pour ainsi dire, l'instabilité des significations qu'elle se donne pour tâche de mettre au jour. La prolifération du sens renvoie ainsi à l'absence de normes précises, donc l'impossibilité d'un contrôle du discours interprétatif sur lui-même. Prélude à la réfutation générale qui conclura le passage.

Le sens. Le sens du sens.

Le statut de ce texte est manifestement complexe, sa signification surdéterminée. Le fil conducteur de l'approche lucrétienne a déjà été mis en évidence : celle-ci fait fond sur le fonctionnement même du langage, qui permet d'articuler trois plans de signification du matériau mythique-théologique.

a) La métaphore originelle Terre-Mère.

b) Le discours de la tradition, qui sous-tend la diffusion du culte chez « les peuples fidèles au rite ancien » et parmi « les grandes cités », plus particulièrement celui de la

¹¹. Une tradition attribuait à leur mère Combé, aussi appelée Chalcis, l'invention des armes de bronze (du grec *khalkos*, bronze).

tradition des « vieux poètes grecs » savants. Le langage poétique, en effet, est prompt à exploiter le caractère merveilleux des récits mythiques. Mais surtout, il fait un usage constant de la *métaphore* : filant la métaphore, il renchérit sur le glissement de sens qui est à l'origine de la figure divine mythique. Hésiode, Homère, sont en cause comme sources autorisées des récits mythiques. Mais surtout, c'est à eux que l'exégèse stoïcienne s'est appliquée de façon privilégiée¹² : ce qui impose le passage au troisième niveau d'analyse à l'œuvre dans le texte.

c) L'interprétation allégorique rapportée par Lucrèce redouble, on l'a vu, le jeu de la signification par le biais du symbole. Elle creuse ainsi sous la lettre du récit, derrière la mise en scène du rituel, un espace de sens où est censée se loger la raison du mythe. Ainsi Lucrèce agrège-t-il l'allégorie au compte-rendu et à la description, en tant que la première prétend dire la vérité voilée de la fable et l'intention cachée du rite ; il s'en sert, en somme, comme d'un révélateur ou d'un analyseur.

Mobilisant les ressources de la description poétique, de l'analyse et de l'interprétation, Lucrèce se propose donc de désintriquer les différents niveaux de sens du phénomène religieux. Or il ne le fait pas sans mettre en même temps en évidence une certaine cohérence du réseau symbolique ainsi reconstitué. D'abord l'exégèse, comme on l'a vu, reproduit, et par là révèle, le déplacement métaphorique primitif, du tellurique au maternel. Puis elle parcourt cet espace du sens restitué, montrant la connexion qui s'établit, « derrière » la représentation et la mise en scène, entre l'ensemble des dimensions du social et de la culture, depuis le lien parental naturel-culturel jusqu'à l'éthique et au politique, en passant par le juridique (châtiment). A suivre ce fil conducteur, on acquiert le sentiment que Lucrèce cite l'exégèse allégorique des phénomènes qu'il décrit parce qu'elle confère une lisibilité, et même une sorte de systématisme à ce qui apparaît d'abord comme un ensemble dispersé, chaotique, de discours et de pratiques. Ces récits et leurs exégèses sont « bien agencés,

et même excellemment » (*bene et eximie disposta*, v. 644). Ainsi, le discours mythique offre un texte cohérent, lisible, qui entretient un rapport oblique mais réglé au réel par le biais d'une symbolique. Mais c'est aussi un texte efficace : Lucrèce est

¹². Voir plus haut, et cf. Cicéron, *De natura deorum* I, 39-41.

amené à rendre compte de l'adhésion qu'il suscite chez les sectateurs de la déesse, et donc à suggérer comment le sens produit des effets de croyance et comment, par la connexion de la représentation et du rituel, cette croyance se trouve entretenue et renforcée.

Ces considérations, cependant, conduisent le lecteur tout droit vers la sanction épicurienne que Lucrèce prononce en conclusion de l'analyse : « Tous ces récits ont beau être bien agencés, / et même excellemment, il n'en reste pas moins / qu'ils sont fort éloignés d'être la vérité ». Il faut entendre cette réfutation comme à double tranchant : le mythe fait de la terre un dieu, donc un vivant, ce qui est exclu par la physique¹³ ; mais l'interprétation allégorique que philosophes et mythographes en proposent redouble l'erreur sur le plan théologique, en présupposant un souci divin pour les affaires humaines, une providence qui s'exercerait dans l'ordre de la culture : famille, économie, mœurs, droit et politique¹⁴. C'est le rasoir matérialiste d'Épicure qui tranche ici, en délégitimant aussi bien les vieux récits de la religion populaire que les interprétations savantes qui prétendent en sauver le sens. Avec une grande lucidité doctrinale, Lucrèce dénonce cette complicité du *logos* et du *muthos*. Ainsi est posée la question de l'usage spéculatif des mythes : investir les productions symboliques par lesquelles les hommes s'approprient le monde, s'en servir comme d'un révélateur des pensées et des pratiques sans pour autant être dupe de leur prétention à la vérité, toujours solidaire de la mystification des croyances.

Alain Gigandet, Université de Paris XII Val de Marne

¹³. v. 652-654. On peut voir là en même temps un argument plus technique dirigé contre la thèse stoïcienne des degrés de constitution des choses — corps bruts, végétaux, animaux — par le *pneuma* dérivant du feu et de l'air.

¹⁴. v. 646-652.