

**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

**10 | 1997  
Varia**

---

## Ph. BORGEAUD, La Mère des Dieux

Louise-Marie L'Homme-Wéry

---

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/kernos/687>

ISSN : 2034-7871

**Éditeur**

Centre international d'étude de la religion grecque antique

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 janvier 1997

Pagination : 351-353

ISSN : 0776-3824

**Référence électronique**Louise-Marie L'Homme-Wéry, « Ph. BORGEAUD, La Mère des Dieux », *Kernos* [En ligne], 10 | 1997, mis en ligne le 12 avril 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/687>

les puissances de la fécondité, les divinités de la végétation ou les Grandes déesses chthoniennes). Et l'A. de conclure sur la nécessité, tant pour l'anthropologue des sociétés contemporaines que pour celui des sociétés anciennes, d'affronter « les contraintes imposées par la mise en discours textuelle » (p. 224).

Le propos est résolument novateur et volontairement provocant. Les questions de méthode soulevées par de telles analyses remettent profondément en cause notre capacité à parler des Anciens autrement que par la reproduction littérale de leurs discours. Néanmoins, gageons que Claude Calame nous invite davantage à opérer une prise de conscience des limites et des impératifs de la production d'un savoir sur les sociétés anciennes – ne fût-ce que par ses propres travaux sur la religion grecque –, qu'à paralyser définitivement une recherche, qu'elle soit « anthropologique » ou historique, qui a produit et continue de produire de très beaux fruits.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE  
(Université de Liège)

**Philippe BORGEAUD, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996. 1 vol. 14 × 20,5 cm, 266 p. (*La Librairie du xx<sup>e</sup> siècle*). ISBN : 2-02-010903-4.**

Philippe Borgeaud mène dans cette étude une vaste enquête centrée sur la figure multiple de la Mère des dieux, de ses origines où elle est, dit-il, Cybèle, jusqu'à sa disparition dans le christianisme où il la montre absorbée par la figure de Marie, Mère de Dieu et non plus Mère des dieux. Cette enquête le conduit des hauts plateaux de la Phrygie où l'on constate à la fin du VII<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. les premiers témoignages à la fois iconographiques et épigraphiques relatifs au culte de la Mère – dite *Matar* ou encore *Matar kubileia* –, jusqu'à Constantinople où, selon Zozime, Constantin fait édifier à côté de Sainte-Sophie un temple de Rhéa, Mère des dieux. La statue de culte, amenée de Cyzique sur la Propontide, est cependant modifiée : les lions qui la flanquaient ont été enlevés et les mains placées dans la position d'une orante. L'A. en conclut : « la Mère des dieux (*Mèter théôn*) a donc perdu ses vieux attributs. Elle emprunte du même coup, et sans oublier ses origines, l'attitude aimante et protectrice de la Mère de Dieu (*Mèter Theou*), sa proche voisine » (p. 183).

Le sous-titre donné à son étude explicite cette perspective : *De Cybèle à la Vierge Marie*. On peut se demander cependant, en fonction même de l'abondante documentation rassemblée par l'A., s'il n'est pas restrictif. Car la caractéristique du culte de la Mère des dieux, tel du moins qu'on le voit naître à la fin du VII<sup>e</sup> siècle et au début du VI<sup>e</sup>, dans la Phrygie, dominée par la Lydie, puis, par l'intermédiaire de celle-ci, dans le domaine grec, est d'abord de s'adresser à une divinité anonyme, à une Mère des dieux que cernent – mais éventuellement – les épithètes accolées à son nom : ainsi *Mèter Dindumene*, *Mèter Sipulene*, et autres noms de montagnes qui fonctionnent, comme le souligne l'A., comme des modes de reconnaissance épiphanique et d'appropriation locale (p. 27). Si Cybèle est Mère des dieux, toutes les Mères des dieux ne sont donc pas nécessairement des Cybèles, du moins en Grèce, où, comme le souligne d'ailleurs justement l'A., la Mère anonyme est d'abord une *Mèter oreia*, une Mère de la montagne dont l'espace pré-civilisé s'oppose à celui de la Déméter céréalière. Ainsi la Mère des dieux n'est-elle pas nécessairement à l'origine une Cybèle.

De même Cybèle ou la Mère des dieux n'est-elle pas le modèle qui inspire la figure de Marie. L'A. le montre d'ailleurs qui souligne que la réflexion chrétienne sur le Christ et Marie s'élabore en opposition plus qu'en similitude avec le culte de la Mère des dieux et d'Attis; ainsi dans son chapitre sur *La Mère, Attis, le Christ et Marie*. Néanmoins, dans la mesure où, pour définir Marie et sa virginité, il part de la tradition apocryphe qui s'élabore à partir du II<sup>e</sup> siècle et non des Évangiles, dont celui de Luc au moins aurait demandé une référence, il tend à assimiler la tradition chrétienne à un culte païen, perçu d'ailleurs comme modèle unique, et il suscite l'idée de deux mythologies – celle de la Mère et de Marie – qui évoluent dans un même champ culturel. Ce champ culturel est par ailleurs fort bien cerné par l'A. qui met en évidence qu'il se caractérise par une volonté d'ascèse et une grande méfiance vis-à-vis du corps. Ainsi sans doute le sous-titre donné à cette étude traduit-il bien les intentions de l'A. Mais peut-être aboutit-il à des positions trop tranchées, à l'origine et au point de dissolution du culte de la Mère des dieux.

Sur l'arrivée de la Mère à Rome (205 av. J.- C.), sur le double rituel de son culte aux aspects à la fois romains et phrygiens, sur les motifs à la fois mythiques et politiques qui déterminent son installation dans la Ville, en tant que *Mater Magna Idaea Deum*, l'A. dispose d'une documentation remarquable et convergente (Denys d'Halicarnasse, Tite-Live, Ovide...) qu'il met tout aussi remarquablement en œuvre. Comme il le constate d'emblée, « la Grande Mère Idéenne entre dans Rome, halée sur le Tibre à la suite d'une navigation qui la ramène de Pergame, capitale du royaume d'Attale sur la côte ionienne d'Anatolie. Appelée par le Sénat et installée sur le Palatin, la déesse pénètre dans la Ville accompagnée d'un clergé exotique dont elle ne sera pas séparée; mais elle voit d'emblée la pratique scandaleuse – bien que tolérée, et même rituellement indispensable – de ses acolytes d'origine orientale, les galles, maintenue à bonne distance des procédures officielles d'un culte renouvelé, construit sur mesure pour l'usage du peuple romain, selon des normes dictées par une coutume qui s'inspire de modèles helléniques » (p. 89). Et l'A. de cerner le contexte historique qui détermine l'arrivée à Rome d'une Mère à la fois troyenne et pessinontienne, en fonction de l'oracle que cite Tite-Live (XXIX, 10, 5), selon lequel « du moment qu'un ennemi étranger a introduit la guerre sur la terre d'Italie, il pourra être vaincu et chassé d'Italie si la Mère Idéenne est amenée de Pessinonte à Rome ». Rome est alors aux prises avec les Carthaginois et les Gaulois, leurs alliés. Dans la réception de la Mère Idéenne et dans sa ritualisation intervient, comme le montre l'A., à la fois du politique et du mythique : « le souvenir de l'origine troyenne de Rome et celui de sa fondation se mêlaient au souci des alliances orientales – en ces temps où Rome s'ouvrait au monde grec – dans le geste même d'accueillir, au terme de l'épreuve représentée par la guerre contre les Carthaginois et les Gaulois, une Mère qui réunissait en elle les prestiges de l'ancestralité et les risques de l'altérité » (p. 94).

La Mère, qui, par l'entremise d'Attale, vient de Pessinonte, est troyenne, c'est-à-dire romaine, mais elle est aussi paradoxalement une Mère gauloise, c'est-à-dire une Mère de l'ennemi, puisque Pessinonte, cité de Haute Phrygie, est alors dominée par les Galates. D'où sans doute, estime l'A., le nom de *galles*, donné aux prêtres eunuques de la déesse : comme il n'y a pas d'emploi du mot en grec, avant les II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., « on peut avancer à titre d'hypothèse très vraisemblable que *gallos*, en grec, est en réalité un emprunt au latin consécutif à l'arrivée des Galates dans le bassin méditerranéen oriental, et postérieur à l'introduction du culte de la Mère à Rome... » (p. 120).

Cette figure du *galle* à Rome à la fois fascine et rebute, avec une fascination qui croît sous l'Empire et qui s'exerce aussi sur les Chrétiens qui voient parfois dans la castration une forme du renoncement. Dans ce contexte, l'A. montre que le taurobole, rite aristocratique visant entre autres au salut de la maison impériale, « peut être considéré comme offrant aux citoyens une alternative, autant politique que mystique, à la castration réservée aux galles » (p. 134). La castration des galles, estime l'A., s'inscrit cependant dans une autre relation avec le divin que ses formes chrétiennes parfois sublimées, mais qui ne le sont pas systématiquement avant le Concile de Nicée en 325. Comme le montre l'A. qui suit sur ce point les analyses de P. BROWN, le christianisme ne peut que refuser la finalité de la castration qui, dans le culte de la Mère, établit « la permanence d'un rapport érotico-cultuel entre la déesse et son amant » (p. 143).

On le voit, la réflexion sur le rite de la castration est inséparable de l'analyse du culte de la Mère des dieux, à Rome, tel qu'il se forme à partir du modèle phrygien. Ce rite, par contre, n'apparaît pas, à l'époque classique tout au moins, sur l'Agora d'Athènes où l'A. étudie le premier exemple du culte de la Mère des dieux, qui nous soit accessible « sans détour » (p. 31). À la fin du <sup>v</sup>e siècle, la Mère y dispose d'un sanctuaire, le *métrôon*, dont les fouilles ont montré qu'il était l'ancien *bouleuterion* des Cinq-Cents. L'A. estime que l'appellation de *métrôon* pour cet édifice est « nouvelle » (p. 33), et qu'avant la fin du <sup>v</sup>e siècle, « nous ne savons à vrai dire rien concernant la déesse athénienne. Aucun témoignage épigraphique ni littéraire ne permet d'affirmer quelque chose » (p. 34). Cependant, sur le site du *bouleuterion*, les premiers vestiges remontent à Solon, tandis que, dans le fr. 30 Gentili-Prato, celui-ci célèbre la *Mèter mégistè daimonôn olumpiôn* qu'il définit comme la *terre noire* qu'il a libérée de la servitude. Chez Solon, la Mère des dieux, vue sous ses aspects olympiens, comme une Rhéa, non explicitement nommée, est donc la terre, terre dont l'analyse du fr. 30 G.-P. permet de montrer qu'elle est celle de la patrie, libérée de l'ennemi mégarien qui, avant Solon, s'était rendu maître d'Éleusis et de la terre thriasienne (cf. H. VAN EFFENTERRE, in *RIDA*, 24 [1977], p. 91-129; L.-M. L'HOMME-WÉRY, in *REG*, 107 [1994], p. 362-380; in *Kernos*, 8 [1995], p. 139-150 et 9 [1996], p. 145-54; ainsi que *La perspective éleusiniennne dans la politique de Solon*, Liège, 1996). En conséquence, comme à Rome, et avant elle, Athènes a honoré dans la Mère une salvatrice, une Mère de la patrie. Elle l'a fait à l'époque où le culte de la Mère des dieux commence à se répandre en Grèce, selon un itinéraire que l'A. trace selon deux axes : de Phrygie en Laconie, de Phocée à Marseille (p. 26). À ces deux axes, je pense qu'il convient d'en ajouter un troisième : de Lydie à Athènes où le site de la *boulè* fut consacré par Solon à la Mère des Olympiens.

De la fin du <sup>vii</sup>e siècle av. notre ère à l'époque byzantine, c'est un long chemin que l'A. nous fait parcourir en compagnie d'une Mère des dieux qui, d'Athènes à Rome et à Constantinople, n'a pas cessé de se proposer à la croyance, à la fois politique et populaire. Les sources rassemblées dans cette étude, qui est une somme, sont impressionnantes et témoignent d'une grande maîtrise. La réflexion sur la pratique culturelle de la castration et sur le thème d'Attis, prêtre-amant, puis fils de la Mère, intéressera non seulement les spécialistes des religions antiques, mais aussi les psychologues.

Louise-Marie L'HOMME-WÉRY  
(Université de Liège)