

“Γαλλαῖον Κυβέλης ὀλόλυγμα” (ANTHOL.PALAT.VI,173).
L'ÉLÉMENT ORGIASTIQUE DANS LE CULTE DE CYBÈLE*

Panayotis Pachis

Certains épigrammes de l'*Anthologie Palatine* constituent des témoignages caractéristiques concernant la présentation du culte de Cybèle pendant les temps hellénistiques. Ces épigrammes appartiennent au III^e-II^e siècle avant J.-C., et leurs auteurs présentent d'une manière unique la physionomie mystique-orgiastique des cérémonies de la déesse phrygienne, qui lui est, d'ailleurs attribuée dans les témoignages d'écrivains dès l'apparition de son culte en Grèce.¹ Cette forme du rite-culte continue de constituer encore pendant cette époque, comme nous constaterons à la suite de notre étude, la manière principale de son expression.

L'élément qui constitue l'indice le plus significatif de ce groupe d'épigrammes est la référence concrète aux Galles, la présentation des prêtres eunuques de la déesse.² Cette particularité pourrait être considérée comme une innovation qui se présente pour la première

* Les abréviations des noms de revues sont celles de l'*Année Philologique*.

Je voudrais remercier en particulier le professeur Eugene N. Lane pour ses conseils précieux pendant la rédaction de cet article.

¹ Cf. H. Hepding, *Attis seine Mythen und sein Kult* (RGVV 1, Giessen 1903) 710, où sont réunies les références de l'*Anthologie Palatine*. Voir aussi A.S.F. Gow, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, vol. II (Cambridge 1965); I.U. Powell, *Collectanea Alexandrina* (Oxford 1970 [1925]); Lloyd Jones and Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum* (Texte und Kommentare. Eine altertumswissenschaftliche Reihe, 11, Berlin-New York 1983). Cf. aussi M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* (London 1977) 126, A.S.F. Gow, "The Gallus and the Lion", *JHS* LXXX (1960) 88-93; G. Sfameni Gasparro, "Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis", in *Atti della Settimana di Studi "Sangue de antropologia biblica nella letteratura cristiana"*, Roma 29 novembre-4 dicembre 1982, cur. F. Vattioni (Roma 1983), vol. I, 219 n. 71; ead., *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis* (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 103, [dans la suite *EPRO*], Leiden 1985) 20; H. Hepding, *Attis* 139-140.

² H. Hepding, *Attis* 160-165, 217-220; H. Graillet, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain* (Paris 1912) 287-319; F. Cumont, "Gallos", *RE* XIII (1910) col. 675, 681sq.; A.D. Nock, "Eunuchs in Ancient Religion", *ARW* XXIII (1925) 25-33, repr. in Z. Stewart (ed), *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. I (Oxford 1972) 7-15; J. Carcopino, "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis II. Galles et Archigalles", *Aspects mystiques de la Rome païenne*, (Paris 1942) 76-109; G. Sanders, "Gallos", *RAC* VIII (1972) 993-1025; G. Sfameni Gasparro,

fois selon les témoignages qui concernent les écrivains à l'époque hellénistique. Même une référence pareille était inconcevable pour les Grecs de l'époque classique, parce que ces prêtres provoquaient une répugnance particulière. Cette réaction s'observe à partir du moment où le culte est apparu sur le territoire grec. Le culte de la déesse est connu en Grèce à la fin de l'époque archaïque et était présenté principalement par les prêtres missionnaires mendiants (μητραγύρτης)³ qu'il faut considérer comme les responsables principaux de l'extension du culte dans toute la Méditerranée. Ils rôdaient sans organisation concrète et n'appartenaient pas à un temple. Le poète comique Kratinus (V^e siècle avant J.-C.), confirme leur caractère par le terme "ἀγροικύβελις" (prêtre ambulancier et mendiant de Cybèle).⁴ Le même auteur

Soteriology, 26-43; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge 1987) 35-36; G. Sanders, "Les Galles et le Gallat devant l'opinion chrétienne", M.B. de Boer-T.A. Edridge (edd.), *Hommages à M.J. Vermaseren* (EPRO 68) vol. III, 1062-1091. Cf. aussi Plinius, *HN* 35,165: "... *Matris Deum sacerdotes, ... qui galli uocantur* ...".

³ Pour répandre le culte en Grèce, cf. E. Will, "Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec", *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958* (Paris 1960) 95-111; G.M. Sanders, "Gallos", 987,990; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley-Los Angeles 1982 [1979]) 103; I.K. Loucas, *Η Πέα-Κυβέλη και οι γονιμικές λατρείες της Φλύας* (Chalandri [Athènes] 1988) 18; R.E. Wycherley, *The Athenian Agora, III: Literary and Epigraphical Testimonia*, (Princeton 1957) 156 n. 492, G. Sfameni Gasparro, "Connottazioni metroache di Demetra nel coro dell'Elena (vv. 1301-1365)", M.B. de Boer-T.A. Edridge (edd.), *Hommages à M.J. Vermaseren*, 1154-1158, ead., *Soteriology*, 12; M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* 99.

Cf. aussi Photius, *Lexicon* "Μητρώον" (ed. S.A. Nader, vol. I, 1864-65, 422): "... μητραγύρτης ἐμύει τὰς γυναῖκας τῆ μητρὶ τῶν θεῶν"; Suidas, *Lexicon*, (ed. A. Adler, vol. III, 1953); Pollux, 3,11; Diod.Sic.3,13, Plutarque, *Marius*, 17; Clearch. fr. 47 (Wehrli) = Athenaios, *Deipnos*.541cd; cf. aussi Apuleius (*Metam.*VIII,24) qui décrit exactement ces prêtres de la déesse.

⁴ Kratinus, *Δραπέτιδες*, fr. 66 (62) (ed. R. Kassel-C. Austin, *Poetae comici Graeci*, vol. IV, Berlin-New-York 1983, 154-155); Hesych. A 461 ἀγροικύβελις Κρατίνος ἐν Δραπέτισιν (ἀνδραπέτισιν) cod. Corr. Bergk. Rel. 46) ἐπὶ Λάμπωνος. Τὸν αὐτὸν ἀγύρτην καὶ κυβηλιστὴν εἶπεν, οἰοεὶ θύτην καὶ μάντιν. κύβαλιν γὰρ ἔλεγον τὸν πέλεκυν (lac. Ind. Bergk.). ὄθεν καὶ Λύσιππος ἐν Βάκχαις (fr. 6K) τὸν αὐτὸν (ὡς add. Bergk.) ἀγύρτην κομωιδεῖ ... Suid. κ 2595 κυβαλίσει πελεκῆσαι. Κυβηλὶς γὰρ ὁ πέλεκυς (hucusque = Phot. p. 183, 4 = Hesych. K 4377) codd.). καὶ ἀγροικύβηλις ὁ θύτης. Κρατίνος ἐν Δραπέτισιν (-τησιν codd.) ἐπὶ Λάμπωνος εἶπε τὸν ἀγύρτην καὶ κυβηλιστὴν. Phot. (b,z) α 146 = Lex. Bachm. p. 21, 17 ἀγροικύβηλιν Κρατίνος Λάμπωνα τὸν μάντιν ὡς καὶ θύτην. Κυβαλὶς γὰρ ὁ πέλεκυς, οἱ δὲ ἀγροικύβηλιν (ἀγ- Phot. Z, om. B) ἐν τῷ δράματι γράφουσιν, τὸν ἐφ' ἑαυτὸν ἐγείροντα τὸν πέλεκυν. Et. Magn. p. 8, 9 Et. Sul. α 49S.) Lass—Liv. ἀγροικύβηλιν Κῶβηλις λέγεται ὁ πέλεκυς ὁ μαντικός (cf. Lex. Bachm. p. 9, 15). οἱ δὲ τὸν ἐφ' ἑαυτὸν ἐγείροντα τὸν πέλεκυν. ἢ θύτην. ἀγροικὺς γὰρ ἀνεμὸν ἢ ἀθροισμὸν. Κρατίνος ἐν Δραπέτισιν.

Cf. aussi "mihī quidem Cratinus videtur scripsisse, ut notaret Lamponem tamquam sacrificulum stipem colligentem, tamquam avarum hominem et alieni appetentem" Bergk. Vid. Ad fr. 352 et de Lamponem ad fr. 62. Etiam Cratini verba esse ante Bergkium et Meinekium putabatur, recte siquidem Hesychius his verbis explicationem adiungit. 'Hunc ipsum' Lamponem,

les caractérise aussi comme théoporteurs (κήρυκος). Selon le témoignage de Photios, les Ioniens les appelaient *metragyrtai* dans un passé indéterminé; "maintenant" (νῦν) le terme *Galles* est en usage.⁵ C'est justement ce témoignage qui nous oblige à nous demander pendant quelle période ce changement de nom des prêtres de Cybèle est survenu. Nous croyons même que cela devrait être extrêmement important, étant donné que, d'après le passage susmentionné de Photios, cette innovation a eu lieu dans le milieu où le culte de la déesse apparut originellement. Or, il ne faut pas oublier que c'est justement par ce nom que les prêtres du culte seront principalement connus dans le monde gréco-romain au sens large du terme. Par conséquent, selon les données de la recherche contemporaine, nous croyons que l'hypothèse la plus possible serait que le changement de leur nom est survenu juste après l'invasion de *Galates* en Asie Mineure au II^e siècle avant J.-C.⁶ Ce n'est donc pas du tout par hasard que ces prêtres sont désignés précisément par leur nouveau nom, comme l'on a déjà mentionné plus haut, dans les épigrammes de l'*Anthologie Palatine*, qui appartiennent à un époque postérieure.

Cette caractéristique est d'ailleurs aussi connue par les sources qui témoignent de l'entrée du culte de Cybèle à Athènes. D'après les témoignages postérieurs de Photios, de Suda, de Julien et de certains commentateurs, qui sont considérés comme les plus importants témoignages de cet événement, les Athéniens ont exécuté l'un de ces prêtres, car il enseignait à leur femmes le culte de la déesse. La mort de ce prêtre a provoqué le courroux de la déesse et la peste dans la ville. Cette situation a pris fin seulement quand les Athéniens ont

cf. Quae mox de Lysippo dicit. Sic etiam Sudaē verba intellegenda. Incertum tamen utrum in eadem fabula an in alia his verbis usus sit poeta cf. Hesych. (ἀγύρτης), κ 4374 (κυβηλικὸν τρόπον), fr. Adesp.869K), 4375 (κυβηλιστάς), 4376 (κύβηλις), cf. Phot. p. 183, 5 "δόλιον ἀγύρτην Oedipus Sophocleus Tiresiam compellat *Or.*388". Cf. Plat. *Rep.*364b, Hippocr. *Morb.sacr.*1,10; cf. Arist. *Rhetor.*1405a20; cf. W. Burkert, *Mystery Cults*, 35.

⁵ Kratinus, *Θράτται* fr. 9 (82 ed. Th. Cock, I,38), cf. aussi Photius, *Lex.*183,1: "κύβηλον": "Κρατίνος Θράτταις. Τὸν θεοφόρητον. Ἴωνες δὲ τὸν μητραγύρτην καὶ γάλλον νῦν καλοῦμενον. Οὕτως Σιμωνίδης (ed. A. Meineke, *Fragmenta poetarum comediae antiquae*, Berlin 1840, II,65), cf. Gesneri, *Thes.Lat.V.* Cybebe et Cybèle. Voir aussi E. Laroche, "Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle", *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 115 n. 2; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 15 n. 35.

⁶ Voir C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (München 1967) vol. I, 810-814. Mes remerciements au professeur E.N. Lane pour cette information qu'il m'a fournie par lettre (28.3.1995).

expié en construisant, au centre de la ville, un temple, hommage à la déesse.⁷

Cet incident, présenté d'une façon concrète dans les témoignages susmentionnés, doit être considéré plutôt avec défiance, en tant que non correspondant à la réalité historique, étant donné que les écrivains qui le citent sont d'une époque postérieure.⁸ Cependant, on ne peut pas contester l'importance de ces témoignages pour la compréhension des circonstances de l'entrée du culte de Cybèle dans le territoire grec. Leur particularité devient plus accentuée si on les considère comme le résultat d'une élaboration survenue à des périodes postérieures. Par cette approche, nous croyons qu'on peut comprendre la réalité historique concernant l'acceptation des cultes étrangers par les Grecs pendant, en principe, les temps classiques.⁹ D'ailleurs, nous essayons ainsi, comme dans des cas pareils, d'expliquer l'entrée d'un culte étranger dans le milieu des cités grecques. Les Grecs, et plus particulièrement les habitants d'Athènes, étaient généralement méfiants à l'égard des cultes étrangers et, surtout, de ceux dont le rite venait en opposition avec la religion traditionnelle. Ils croyaient que l'entrée d'un nouveau dieu pourrait perturber le *status quo* religieux mais aussi social de leur cité, ce qui entraînerait la rage des dieux du panthéon traditionnel. La manière dont le culte en question a été accepté dans le milieu de la cité d'Athènes, ainsi que les circonstances sous lesquelles il a été répandu, peuvent être mieux

⁷ Cf. Photius, *Lex.*; Suidas, "βάραθρον"; *Schol. in Arist. Plutus*, v. 431; Julien, *Discours sur la Mère des dieux*, 1,159ab; Plutarque, *Nicias*, 13,34, R.E. Wycherley, *The Athenian Agora*, 155 n. 488, 156; M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Atticae, Graecia atque Insulae* (dans la suite *CCCA*) (*EPRO* 50, Leiden 1982) vol. II, 3-109. Cf. aussi M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* 72; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*³ (dans la suite *GGR*) (München 1976) vol. I, 688; P. Boyance, *Études sur la religion romaine* (Rome 1972) 223 et surtout n. 2; R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989) 37; F. Graf, "The Arrival of Cybele in the Greek East", *Actes du VII^e Congrès de la FIEC* (Budapest 1983), vol. I, 117-120, I.K. Loukas, *Η Πείρα-Κυβέλη*, 15-23; G. Sfameni Gasparro, "Significato e ruolo del sangue", 219.

⁸ Voir M.P. Nilsson, *GGR* I,630; D.M. Cosi, "L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma", *Atti XI (N.S.I.) 1980-1981* (Centro di ricerche e documentazione sull'antichità classica, Rome 1984), 81-91; G. Cerri, "La Madre degli Dei nell' Elena di Euripide: tragedia e rituale", *Quaderni di Storia* 18 (1983) 155-195 et surtout 160-180, 183. Par contre, M.J. Vermaseren (*Cybele and Attis* 32-33) croit à la base historique précisément de ces témoignages postérieurs de Photios et de Suda.

⁹ Voir W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Religionen der Menschheit, 15, Stuttgart 1977) 273-278; H.S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism* (Inconsistencies in Greek Religion, I, Leiden 1990) 102-123; R. Garland, *Introducing New Gods* (London 1992).

comprises si nous considérons un témoignage postérieur, mais très caractéristique, provenant de Julien, qui écrit: "on dit en effet que les Athéniens outragèrent Gallos et le chassèrent pour innovation en matière de religion, ne comprenant pas à quelle Déesse ils avaient affaire, et qu'elle était adorée chez eux sous les noms de la Déo, Rhéa et Déméter" (λέγονται γὰρ οὗτοι περιυβρίσαι καὶ ἀπελάσαι τὸν Γάλλον ὡς τὰ θεῖα καινοτομοῦντα, οὐ ξυνέντες ὁποῖόν τι τῆς θεοῦ χρῆμα καὶ ὡς ἡ παρ'αὐτοῖς τιμωμένη Δηὸ καὶ 'Ρέα καὶ Δημήτηρ).¹⁰

La disposition méfiante, voire hostile, à l'égard des cultes étrangers, et surtout orientaux, a atteint son point culminant principalement après les guerres perses. C'est précisément à partir de cette époque que prédomine l'idée que tout élément étranger pourrait être une menace continue, comme de l'invasion perse. Ce fait pourrait expliquer la disposition des Athéniens envers le culte de la déesse, ce qui avait pour résultat une expansion plutôt limitée de celui-ci dans le milieu de leur cité.¹¹ Par contre, il est remarquablement répandu dans d'autres cités grecques, comme par exemple dans le Pirée, ainsi que sur le reste du territoire grec.¹²

Il en résulte qu'il est donc normal que, pendant l'époque classique, absolument aucune relation n'ait existé entre le mythe et les cérémonies, éléments dont la synthèse sera la base du rituel de ce culte à des époques postérieures. Cela est d'ailleurs véritable par les témoignages qui sont liés à l'ambiance culturelle de la déesse et qui datent de cette période. Ces informations nous permettent de comprendre d'ailleurs la répugnance particulière que provoquait chez les Grecs de l'époque classique le rite du culte tel qui se pratiquait, très probablement, de la même façon que dans son berceau originel, en Asie Mineure.

Parmi les particularités qui font leur apparition après l'entrée et la propagation du culte de la déesse dans l'espace grec, et surtout dans le milieu de ses bandes sacrées, prédomine une image de la déesse en tant que Mère-déesse miséricordieuse qui assiste et secourt ses

¹⁰ Julien, *Or.VIII,(V),159a-b* (ed. G. Rochefort, I, 102-103).

¹¹ Voir Lynn E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments. Greek God or Phrygian?", *Hesperia* 63,2 (1994) 245-262 et surtout 252.

¹² En ce qui concerne les témoignages épigraphiques sur le culte de Cybèle dans le Pirée, voir W.S. Ferguson, "The Attic Orgeones", *HThR* 37 (1944) 64-144 et surtout 107-115; R. Garland, *The Piraeus from the fifth to the first Century B.C.* (London 1987) 235-237; M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. II, nos. 258-266, pp. 68-70; L.E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments", 257 n. 77.

fidèles dans les moments difficiles de leur vie.¹³ Cependant, l'autre aspect de son image, celui lié à son élément orgiastique, n'est pas abandonné. D'ailleurs, c'est cet élément-là qui révèle son origine orientale. Nous croyons que la coexistence de ces deux images sur le visage de la déesse exprime, de façon tout à fait réussie, son caractère omnipotent et absolu dans le milieu culturel de la réalité grecque. Cela peut être mieux compris même à l'aide de ses représentations culturelles. D'ailleurs, depuis des temps très anciens, l'art constitue l'un des moyens principaux pour la compréhension de la réalité culturelle de la Grèce ancienne. Nous pouvons donc, également dans le cas présent, éclaircir, à l'aide des représentations de la déesse, les conditions d'acceptation et d'adaptation d'une divinité étrangère dans le milieu culturel de la réalité grecque des temps classiques. Ainsi, en ce qui concerne la façon dont la déesse en question est représentée, nous pourrions signaler l'évolution suivante depuis son milieu culturel originel en Asie Mineure, jusqu'à l'époque de la propagation de son culte sur le territoire grec: pour la première fois au cours du VI^e siècle avant J.-C. et dans le milieu des cités grecques de l'Anatolie, se développe un type de représentation plus simple, semblable à celui rencontré plus tard dans le milieu de la Grèce continentale.¹⁴ Cependant, son hellénisation s'achève à la fin du VI^e siècle avant J.-C., ce qui a donné la figure connue de la déesse, rencontrée dans le monde grec et plus tard dans l'ensemble du monde greco-romain; à la base de celle-ci était la statue célèbre créée par Agorakritos au V^e siècle avant J.-C. qui se trouvait dans l'Agora d'Athènes.¹⁵ Cette pratique d'hellénisation continue et atteint son point culminant dans l'esprit du syncrétisme et de l'œcuménisme de l'époque hellénistique et, sur-

¹³ Voir M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. II, nos. 273, 275, 276; cf. aussi L.E. Roller, "Attis on Greek Votive monuments", 38.

¹⁴ Pour la propagation du culte de Cybèle de l'Asie Mineure dans l'espace grec, voir S. Reinach, "Statues archaïques de Cybèle", *BCH* 13 (1989) 543-560; E. Will, "Aspects du culte et de légende de la grande mère dans le monde grec", 95-111; F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kult* (Ist Mitt, Beiheft 28, Tübingen 1983) 136; L.E. Roller, "Phrygian Myth and Cult", *Source 7* (1988) 43-50 et surtout 45-47; *ibid.*, "Attis on Greek Votive Monuments", 249.

¹⁵ En ce qui concerne cette statue de la déesse, voir les témoignages de Pausanias I,3,5; Arrian, *Periplus* 9; Plinius, *HN* 36,17. Cf. aussi A. Von Salis, "Die Göttermutter des Agorakritos", *JdI* 28 (1913) 1-26; G. Despinis, *Συμβολή του έργου του Αγορακρίτου* (Athènes 1971) 111-123; F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele*, 159-169; L.E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments", 249. Cf. aussi la représentation sur un cratère en figure rouge provenant d'Athènes, Spina, *ARV*² 1052, no. 25.

tout, romaine. Un exemple illustrant très bien ce phénomène est celui d'Isis, dont la figure a subi une hellénisation complète depuis son entrée et propagation en Grèce.¹⁶

Il faut signaler que les auteurs grecs du V^e siècle avant J.-C. évitaient de manière systématique les diverses appellations de la déesse qui rendaient évidente son origine orientale. De cette façon, Cybèle acquiert une figure nouvelle qui caractérisait les déesses grecques. Elle s'identifie alors à la déesse crétoise Rhéa, à la grecque Mère des dieux et des hommes, alors que, plus tard, son association avec Déméter est un exemple caractéristique de l'association de divinités analogues.¹⁷ Cette association justement correspond à l'image d'une divinité omnipotente qui, avec son caractère absolu, domine sur la vie et la mort des règnes animal et végétal, ainsi que sur les hommes. Ces trois noms de la déesse, Mère des dieux, Rhéa et Cybèle, proviennent d'un fond religieux commun et ils s'identifient à certains degrés. Ces noms désignent la même déesse qui dans ce syncrétisme particulier des cultes homologues retrouve pendant cette époque son unité.¹⁸ Il faut souligner ici que cette association est possible principalement grâce à la nature commune et analogue de ces divinités. Cela peut être mieux compris, si on tient compte du témoignage de Julien concernant l'entrée de la déesse dans la cité d'Athènes, témoignage déjà mentionné.

A ce propos il faut aussi faire remarquer qu'à part les essais permanents de la part des Grecs, pour helléniser le caractère de la déesse ayant comme base les données du panthéon grec; on remarque encore une forte résistance dans le nouveau milieu où se répandait le culte de la déesse. Cette résistance concerne la conservation de certains éléments qui discernent particulièrement la figure initiale de la déesse. Dans ces éléments, c'est l'élément orgiastique qui prédomine. C'est exactement cette forme qui la place dans l'ensemble des déesses qui viennent à cause de leur caractère en opposition avec le respect du religieux tel qui s'exprimait pendant les années classiques. Ce fait

¹⁶ Voir Johannes Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit* (Supplements to *Mnemosyne*, 115, Leiden 1991).

¹⁷ Voir M.P. Nilsson, *GGR* I,298; I. Loukas, *Η Ρέα-Κυβέλη*, 139-147.

¹⁸ Cf. M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* 22; R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO 10, Leiden 1969) 63-64; I.K. Loukas, *Η Ρέα-Κυβέλη*, 21-23; N. Papachatzis, *Παυσανίου Ελλάδος περιήγησις* (Athènes 1974) vol. I, 184-185; E. Wycherley, *The Athenian Agora*, 150-160 n. 456-519; D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*² (*nuovi saggi*, n. 71, 2, Roma 1979) 215-226. Voir aussi Hesiodus, *Theog.* 453, Pindare, *Nemean* 6,13; Strab. *Geogr.* X,3,1; Soph. *Phil.* 391-393.

a eu comme résultat dans quelques régions la mise en relation de son rite avec les indices qui distinguent les cultes qui ont un vif caractère mystique-orgiastique. Il se poursuit ainsi l'acquisition de l'expérience qui exprime la relation profonde et réciproque qui se crée entre l'élément divin et l'élément humain. Cette influence de l'un sur l'autre s'exprime principalement dans le culte de la déesse par la participation d'un groupe particulier de fidèles qui atteignent une situation qui se caractérise comme "enthousiasmos".¹⁹ Aussi le seul élément qui caractérise particulièrement pendant cette époque la vie culturelle du rite métrouaque est la manie sacrée qui constitue l'aspect principal de l'ensemble mystique du culte.

Comme nous l'avons déjà dit, les relations écrites sur les Galles commencent au III^e siècle avant J.-C. Mais l'élément qui continue à jouer un rôle dans le rite, comme on peut le comprendre dans ce cas particulier, c'est la situation d'enthousiasme des fidèles et non pas la pratique des cérémonies qui aboutit à la très naïve offrande du caractère viril des prêtres à la déesse. Au contraire, par les témoignages concrets des épigrammes qui existent dans l'*Anthologie Palatine*, les prêtres ou les prêtresses avaient coutume de donner des offrandes, mais celles-ci étaient complètement différentes de celles que nous avons citées plus haut. Leurs actes doivent être considérés comme une preuve qui manifeste leur soumission et leur respect envers la toute-puissante déesse phrygienne.

Dans le même esprit, on a le témoignage de Rhianos de Crète, qui est compris dans les épigrammes de l'*Anthologie Palatine*.²⁰ Cet écrivain qui, selon Suda, a vécu au milieu du III^e siècle avant J.-C., nous donne les informations les plus caractéristiques sur le rituel du culte:

¹⁹ Pour le caractère mystique-orgiastique du culte, cf. U. Bianchi, "Prolegomena I: Mysticism and mystery Religions", U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae* (dans la suite *MM*) (*EPRO* 80, Leiden 1979) 7; G. Sfameni Gasparro, "Il mitraismo nella fenomenologia misterica", *ibid.*, 314.

Pour la définition des concepts "mystique" et "mystérique" par rapport à la Grèce et au Proche-Orient ancien, cf. U. Bianchi, "Initiation, mystères, gnose (Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental)", C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, (Leiden 1965) 154-171; id., *The Greek Mysteries* (Leiden 1976) 18, id., *Prometeo, Orfeo, Adamo* (Roma 1976) 59sq., 71-94, 129-143, 188sq., id., "Prolegomena", 360; G. Sfameni Gasparro, "Riflessioni ulteriori su Mithra 'dio mistico'", in *MM* 397-408, ead., "Soteriologie dans le culte de Cybèle et d'Attis", U. Bianchi-M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, Roma 24-28 settembre 1979* (dans la suite *CSCO*) (*EPRO* 92, Leiden 1982) 478 n. 5.

²⁰ Rhianos Cret. *Anthol.Palat.* VI,173 = H. Hepding, *Attis* 7. Cf. aussi I.U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, 18-19, A.S.F. Gow-D.L. Page, *The Greek Anthology*, 506-507, Suidas, *Lexicon*, "Ῥιανός, ὁ καὶ Κρήτης, ὃν Βηναῖος (Βήνη δὲ πόλις Κρήτης): οὗτος δὲ ἦν τῆς

Achrylis, la prêtresse phrygienne qui si souvent a laissé flotter ses boucles sacrées au milieu des torches de résine et poussé de sa bouche ces clameurs profondes que les Galles font entendre en l'honneur de Cybèle, a consacré ces cheveux à la déesse des montagnes en les suspendant aux portes de son temple, maintenant qu'elle a arrêté ses pieds ardents de fureur.

Ἀχρυλις, ἡ Φρυγίη θαλαμηπόλος, ἡ περὶ πεύκας
πολλάκι τοὺς ἱεροὺς πλοκάμους,
γαλλαίῳ Κυβέλης ὀλόλυγματι πολλάκι δοῦσα
τὸν βαρὺν εἰς ἀκοὰς ἤχον ἀπὸ στομάτων,
τάσδε θεῆι χαίτας περὶ δικλίδι θῆκεν ὀρεῖα,
θερμὸν ἐπεὶ λύσσης ᾧδ' ἀνέπαυσε πόδα.²¹

On voit, donc, que la personne qui joue le premier rôle dans cette épigramme est une femme, la prêtresse de la déesse, qui s'appelle Archylis et désignée par le terme θαλαμηπόλος (prêtresse de chambre), et non pas les prêtres Galles.²² De cette façon l'auteur veut peut-être révéler la répugnance qui a encore été provoquée par les prêtres du culte métrouaque, auprès des citoyens des villes grecques. C'est pour cela qu'il présente dans son épigramme une femme comme la personne principale. Les femmes sont celles qui, comme nous le verrons par la suite, jouent le premier rôle dans les cérémonies mystiques offertes à la déesse par les Grecs. Ce comportement pourrait être considéré comme une indication du respect religieux qui caractérise les conceptions de l'époque de l'auteur. De cette façon il prend soin de rester fidèle aux principes de la mentalité grecque, à laquelle le culte s'est d'ailleurs adapté et s'est, ensuite, répandu dans l'espace grec. Sa façon de s'exprimer est aussi très significative de la disposition des Grecs à l'égard des cultes étrangers mais également de la dévotion de l'auteur à la religion de ses ancêtres.

παλαιστρα, πρότερον φύλαξ καὶ δοῦλος, ὕστερον δὲ παιδευθεὶς ἐγένετο γραμματικὸς σύγχρονος Ἐρατοσθένους, ἔγραψεν ἐμμέτρως ἐξάμετρα (Meineke, *Anal.Alex.* 201) ποιήματα . . . Ἡρακλεῖδα ἐν βιβλίῳ δ". D'après Suidas, Rhianos était contemporain d'Eratosthène qui est mort pendant le règne de Ptolémée V Epiphanès (an de succession 204/5 avant J.C.); Lloyd Jones and Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum*, 346-347, Stephanus Byzantius, "Βήνη, πόλις Κρήτης ὑπὸ Γορτύνην τεταγμένη. Τὸ ἐθνικὸν Βηναῖος", Pausanias IV,6,1: "τοῦτον γὰρ τῶν μεσσηνίων τὸν πόλεμον Ῥιανός τε ἐν τοῖς ἔπεσιν ἐποίησεν ὁ βηναῖος καὶ ὁ πριηνεὺς Μύρων"; cf. aussi N. Papachatzis, *Παυσανίας* (Athènes 1979) vol. III, 9-11, 52.

²¹ *Anthologie Grecque*. Première Partie, *Anthologie Palatine*, tome III (livre VI, texte établi et traduit P. Waltz, Paris 1931, 31).

²² Cf. Suidas, "θαλαμηπόλος" (II,681): "ἡ περὶ τὸν θάλαμον ἀναστρεφόμενη, καὶ φυλάττουσα . . . ἡ νεωκόρος Ἀχρυλις ἡ Φρυγίη θαλαμηπόλος, ἡ περὶ πεύκας πολλάκι τοὺς ἱεροὺς χεῦσάμενη πλοκάμους". Une autre épigramme de Dioscur. (*Anthol.Palat.* VI,220 = H. Hepding, *Attis* 7) parle d'un Galle qui s'appelait Attis et qui est désigné comme: "ἀγνός . . . Κυβέλης θαλαμηπόλος".

Bien-sûr, il ne faut pas oublier que de même, dans ces épigrammes, nous observons une évolution sur la forme du culte qui surviendra pendant l'époque hellénistique. Cette évolution est liée à l'apparition d'Attis aux côtés de Cybèle. Selon ces témoignages littéraires, avec son bien-aimé confidant apparaissent aussi les prêtres eunuques de la déesse.²³ Attis apparaît pour la première fois dans l'espace grec au cours du IV^e siècle avant J.-C. Sa représentation dans le cadre de l'art cultuel est, le plus souvent, nettement orientale, même si elle ne correspond pas du tout au milieu oriental originel du culte, selon les chercheurs contemporains.²⁴ Ainsi comme nous avons pu constater, l'auteur Rhianos fait une comparaison entre la disposition de la prêtresse et celle des Galles. L'auteur veut ainsi peut-être présenter aussi d'une manière indirecte la réalité qui continue encore d'être un élément complètement étranger à la pensée grecque, et de cette façon crée alors une image unique dans son genre et peut-être plus accordée à une époque postérieure.

De plus, il est intéressant pour cet auteur, suivant probablement l'exemple des autres auteurs de l'*Anthologie Palatine*, de montrer dans ces épigrammes l'offrande par la prêtresse de ses cheveux à la déesse.²⁵ Cette action se réalise peu avant qu'elle abandonne les services du culte métrouaque. On pourrait supposer que cela est lié exactement à l'habitude grecque du service annuel des prêtres dans le rite de religion traditionnelle.²⁶ Certaines similitudes se voient—au delà du cadre de la religion officielle—aussi dans le rite des autres cultes orientaux, qui ont commencé à se propager dans l'espace grec pendant l'époque hellénistique. Ainsi, nous trouvons le culte d'Isis et de Sérapis,

²³ G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 26–28; 49; P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs. Thiasos, Éranes, Orgeons* (Paris, 1873 [réimpr. . . New York 1975]), 84–101 et inscr. n. 418, cf. le catalogue des inscriptions en ordre chronologique in W. Scott Ferguson, "Attic Orgeones", 108: *IG II²*, 1316 (246/45 B.C.?) ; 1301 (220/19, B.C.); 1314 (213/12 B.C.); 1315 (211/10 B.C.) = H. Hepding, *Attis* no. 9, 79–80; *IG II²*, 1328 I (183/82 B.C.) = H. Hepding, *op. cit.*, no. 10, 80–81; *IG II²*, 1327 (178/77 B.C.); 1328 II et 1329 = H. Hepding, *op. cit.*, no. 11, 81 et les deux inscriptions de 175/74 B.C. et *IG II²*, 1334 (70 avant J.C.).

²⁴ Voir L.E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments", 252–253.

²⁵ Cf. H. Hepding, *Attis* 710, voir aussi notamment Thuillos, *Anthol. Palat.* VII, 223, 13 (ed. P. Waltz, Paris 1960, 152sq.): "ἡ κροτάλοις ὄρχιστρὶς Ἀριστίων, ἡ πεύκαις / καὶ τῆ Κυβέλη πλοκάμους εἶναι ἐπισταμένη, λωτῶ κερδέντι φορομένη". Pour l'habitude de l'offrande des cheveux aux dieux cf. W. Burkert, *Griechische Religion*, 120–121; S. Eitrem, *Opferillus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915, Nachdr. Hildesheim-New York 1977) 34 4–415; W.H.D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion* (Cambridge 1902).

²⁶ W. Burkert, *Griechische Religion*, 157–163; N. Papachatzis, Η θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα (Athènes 1987) 177–178.

c'est-à-dire des prêtres et des prêtresses dont le service est soit annuel soit à vie. Il faut rappeler que le cas du service à vie suit naturellement la tradition orientale des cultes que nous étudions.²⁷

Une autre explication qu'on pourrait donner à l'épigramme de Rhianos sur la prêtresse est la suivante: la prêtresse est arrivée à la fin de sa vie, et prend des forces, peu avant de mourir en pratiquant avec l'aide de la déesse ses cérémonies. Ce qui a une importance particulière, dans toutes les explications qu'on peut donner, c'est le respect particulier que la prêtresse montre envers la déesse en prodiguant ses services zélés. Sa soumission se déclare par la pratique des cérémonies et encore plus en consacrant ses cheveux longs au temple de la déesse. La prêtresse accroche ses cheveux, selon les informations des auteurs, aux flambeaux qu'elle tenait souvent pendant les cérémonies nocturnes. Il vaut encore noter que ce flambeau provenait de pins du petit élysée qui existait autour du temple de la déesse.²⁸ Après, elle les pose à l'entrée du thalame c'est-à-dire dans le souterrain du sanctuaire de la déesse, afin qu'ils constituent la preuve éternelle du respect religieux et de la dévotion envers la déesse toute-puissante.

Cette offrande, comme on a déjà mentionné plus haut, et, d'après les informations de Nicandre, peut être considérée comme analogue à celles des Galles qui déposent leurs membres coupés dans le thalame du culte métrouaque.²⁹ Cet acte est considéré comme une preuve

²⁷ F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum?*, (Stuttgart 1975) 38–39; W. Burkert, *Mystery Cults*, 31–53.

Pour les prêtresses au culte de Cybèle voir aussi H.R. Goehler, *De Matris Magnae apud Romanos cultu*, (Diss. Leipzig, Meissen 1886) 39–51; Fr. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und die Literatur in Mainz, Geistes und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1963, Nr. 8), vol. 4 (Wiesbaden 1963) 29–37; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (BEFAR, 107, Paris 1912) 238–253; M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* 104–111; id., *CCCA* vol. II, 14 n. 23, 64–65 n. 245, 75 n. 262, 76–78 n. 263, 146 n. 469; G. Thomas, "Magna Mater and Attis", *ANRW* II 17.3 (1984) 1525–1533. Cf. aussi *IG III²*, 2361 = *SIG³* 1111 lin. 70: "... ἱέρεια Ὀραίας διὰ βίον".

Pour le culte de Isis/Sarapis, voir L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (RGVV XXVIII, Berlin 1969), index s.v. Isiaistai, Sarapiastai, Anubiastai, hiera-phoroi, melanophoroi, pastophoroi; id., *Isis and Sarapis bei den Griechen und Römern* (RGVV XXIX, Berlin 1970), 69–94; H.B. Schönborn, *Die Pastophoren in Kult der ägyptischen Götter* (Meisenheim am Glan 1976).

²⁸ Des bois de pins semblables, se trouvaient également autour des temples de la déesse dans le milieu originel du culte en Asie Mineure. Sur le bois de pins consacré sur l'Ida à Cybèle, voir surtout Vergil, *Aen.* IX, 85sq.; Sen. *Troad.* 1734sq. e.

²⁹ Voir Nicandri *Alexipharmacum*, 68 et *schol. ad loc.* = H. Hepding, *Attis* 89. Cf. aussi P. Pachis, "Kernophoros", *SMSR* 50 (n.s. VIII, 1) (1984) 125–129; I.K. Loucas, Η Πέα Κυβέλη, 155–168.

suprême de leur offrande et de leur soumission à la volonté absolue qui constitue un trait particulier de l'image orientale de la déesse. De toute façon il ne faut pas oublier que dans le premier cas nous avons une offrande complètement indolore, tandis que la consécration des Galles était particulièrement pénible et que son résultat marquait leur vie entière. Mais il faut remarquer que leur acte se réalisait pendant une période transitoire de leur vie. Dans le premier cas, nous avons des indications concernant la mort biologique de la prêtresse et dans le deuxième, nous avons la mise à mort de la vie précédente de l'homme social qui était impie et son entrée dans une nouvelle situation qui s'oppose à la sphère d'influence par le sacré. Naturellement il faut que nous parlions aussi des offrandes traditionnelles des cheveux et des habits des Galles à la déesse.³⁰ C'est encore une acte par lequel ils voulaient montrer exactement leur relation intime avec la déesse. Nous croyons, donc, qu'il est bien naturel que la prêtresse demande ainsi le secours de sa déesse-protectrice, qui règne, avec sa présence omnipotente, sur la vie et la mort, afin de franchir le seuil de la mort sous sa protection continue. D'ailleurs, il ne faut pas oublier le secours et l'assistance remarquables que celle-ci offrait en tant que mère-déesse, aux hommes et, surtout, à ses fidèles. C'est précisément ce trait de miséricorde qui la distingue, comme on a déjà mentionné, de l'élément orgiastique, caractéristique de son origine orientale, particulièrement après la diffusion de son culte dans l'espace grec.

Des offrandes telles que celle de la prêtresse, citée dans l'épigramme que nous examinons peuvent être examinées dans le cadre des "rites de passage".³¹ Nous croyons que, par cette approche la particularité

³⁰ Cf. Simonid. (*Anth.Pal.VI,217*) qui témoigne que les prêtres consacrent : "ένδντα και ξανθους πλοκάμους"; Erycius, *Anth.Pal.VI,234* = H. Hepding, *Attis* 10: "Γάλλος ό χαίταις, ό νεήτομος, υπό Τυμώλου Λήδιος όρησιτάς μόκρ' όλολυζόμενος, τή παρά Σαγαρίφ τάδε Ματέρι τύμπαν' άγαυή τ' όρειχάλκου λάλα κύμβαλα και μυρόεντα βόστρυχον, έκ λύσσας άρτια παυσόμενος"; Suidas, (III,555): "Όρεια ούδετέρως, τή τοϋ όρους, ός τας όρεια ένδντα και ξανθους έκρέμασε πλοκάμους και Φώτιος ό Πατριάρχης όρεια σοι τή δώρα, κάστανα και άμάνιται" et "Γάλλος άπόκοπος έν επιγράμμασι· γάλλος ό χαίταις, ό νεώτομος, "Ός ποτε Τμήφ Λήδιος όρησιτάς μακρής όλολυζόμενος". Voir aussi A.S.F. Gow, "The Gallus and the Lion, *Anth.Pal.VI,217-220,223*", *JHS* LXXX (1960) 88-93 et surtout 89-90; S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, 347. Pour l'apparition des Galles en général, cf. M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* fig. 65; id., *CCCA* vol. III, fig. CCXCVI, CCXCXVII.

Pour de pareilles offrandes dans l'ancienne religion grecque, cf. aussi Aesch. *Ag.1268*; Eur. *IA 1073*, *Ion 223*, *Tr.257*.

³¹ Cf. Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (London 1977 [1909]), E. Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolische Zusammenhänge* (Suhrkamp Taschenbuch

de cette prêtresse peut être comprise. Ainsi, pendant les cérémonies dont on parle, l'homme essaie de maintenir sa relation personnelle avec le lieu sacré, par le moyen de telles offrandes, mais en même temps, cherche à exprimer les relations de supériorité et de subordination, existant entre le domaine du sacré et celui du profane. L'homme sent le besoin de demander l'assistance des dieux, particulièrement pendant des périodes de transition qui laissent leur marque sur sa vie personnelle (naissance, adolescence, mariage, mort). Il pense qu'une telle transition à une nouvelle situation s'effectuera en toute sécurité seulement avec l'aide et l'assistance sans limites des dieux. Il croit que l'incertitude et, très souvent, même la crainte provoquées par le changement peuvent être surmontées seulement avec la protection des dieux, dont il demande le secours. D'après W. Burkert qui a commenté le témoignage que nous examinons, "par la consécration de ses cheveux, la personne cède une partie de soi—il s'agit bien-sûr d'une perte indolore qui est très vite réparée—exactement comme le sacrifice comprend un élément de la conscience lourde et de la réparation, de la même façon ici, l'angoisse créée par les changements de la vie devient un symbolisme de délivrance des forces qui, jusqu'alors, régissaient la vie humaine".³² Cette offrande de l'homme à un tournant de sa vie reste dans l'espace du sanctuaire et a un caractère permanent, puisqu'elle est le plus souvent accrochée en haut. De cette façon, l'offre au-delà du désir de parade, montre ainsi, de façon marquée, la reconnaissance d'un acte supérieur.

L'offre des cheveux aux dieux de la part des hommes est un phénomène très répandu dans le monde grec.³³ Dès l'époque homérique on trouve ce genre d'offrandes dans le cadre de cérémonies funèbres.³⁴ Dans de nombreuses régions les garçons et les filles coupent leurs cheveux et les consacrent à une divinité, un fleuve, un héros-dieu local,³⁵ quand ils atteignent leur majorité,³⁶ ou, même, avant

Wissenschaft, 212, Frankfurt/M 1987) 98-100; U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order* (Storia delle Religioni, 2, Roma 1985).

³² W. Burkert, *Griechische Religion*, 121.

³³ Pour la signification de l'offre des cheveux en Grèce, voir W.H. Rouse, *Greek Votive Offerings* (Cambridge 1902), 241-245; L. Sommer, *Das Haar in Aberglauben und Religion der Griechen* (Diss. München 1912), Evans, *The Palace of Minos*, IV (London 1936) 480; S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, 344sq.

³⁴ Voir Homer, *Il.23,135*, et 151; *Od.4,196-197*, et 24,46; Herodot.*IV,34*; Soph. *EL52,448sq.*; Eur. *Hél.90sq.*, *Or.96*; Pausanias *I,43,4*; Kallim. *Hymn IV,296sq.* Cf. aussi M.P. Nilsson, *GGR I,136,149,180-181*.

³⁵ Voir M.P. Nilsson, *GGR I,136,238*.

³⁶ A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, (Incunabula Graeca XXXV, Roma 1981 [1969])

leur mariage.³⁷ Les offrandes de ce genre sont aussi un phénomène ordinaire, chaque fois que l'homme se trouve face à un danger (naufrage, maladie, etc.).³⁸ Leur importance devient même plus primordiale quand il s'agit des divinités qui protègent la vie des hommes d'une manière absolue. On peut comprendre cela si on prend en considération que la déesse Artémis qui était la protectrice des enfants et de l'accouchement, rassemblait des offrandes de cheveux. De plus, les gens avaient coutume à consacrer leur cheveux à la déesse en faisant un vœu, et tout particulièrement quand ils affrontaient un danger.³⁹ C'est ainsi qu'Artémidore nous dit: "cela indique des chagrins d'un caractère personnel ou quelque affliction soudaine qui a provoqué une grande douleur; car les gens qui se trouvent dans des situations pareilles nécessairement se coupent les cheveux" (τῶν ἰδίων πένθη ἢ αἰφνίδιον τινα συμφορὰν μεγάλων κακῶν ἀναπλέων σημαίνει· οἱ γὰρ ἐν τοιοῦτοις γενόμενοι ἑαυτοὺς ἀνάγκη περικείρουσι).⁴⁰ Cette action doit être considérée, comme on a déjà mentionné plus haut, comme une sorte de sacrifice (*aparché*) que les hommes étaient accoutumés à pratiquer envers les dieux.

Nous trouvons aussi ces offrandes dans le rite d'autres cultes de caractère mystique-orgiastique, comme le culte dionysiaque. Euripide dit dans les *Bacchantes* que: "sacrées sont mes mèches, soignées pour le dieu" (ἱερὸς ὁ πλόκαμος τῷ θεῷ δ' αὐτὸν τρέφω).⁴¹ Ce témoignage nous permet de comprendre la valeur qu'avait la consécration faite par les hommes envers les dieux. Et pour cela ils soignent leurs cheveux pour pouvoir à un moment donné les consacrer aux dieux. Cet acte

31, 34, 37, 71-72 n. 59, 80-81 n. 88, 115, 129, 358-360, 446-447, 464; M.P. Nilsson, *GGR* I, 136-138; F.T. van Straten, "Gifts for the Gods", 89. Cf. aussi Theophr. *Char.* 21.3.

³⁷ Voir Aphrodite Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion* (European University Studies, XV, 54, Bern-Berlin-Frankfurt/M-New York 1991), 3, 11-12. Cf. aussi Hesych. s.v. "γάμων ἔθη. τὰ προτέλεια καὶ ἀπαρχαὶ καὶ τριχῶν ἀφαίρεςεις τῇ θεῷ ἀπὸ μιᾶς τῶν γάμων τῆς παρθένου".

³⁸ Voir F.T. van Straten, "Gifts for the Gods", in H.S. Versnel (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion, 2, Leiden 1981) 90, 97-98. Cf. aussi Pausanias II, 11, 16; Robuck, *Corinth* XIV, no 116.

³⁹ Cf. *Anth.Pal.* VI, 59, 200, 201, 271, 274, 276sq., 280; Herodot. IV, 34. Voir aussi S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, 365; M.P. Nilsson, *GGR* I, 137-138, 493; A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, 447.

⁴⁰ Artemid. *Oneir.* I, 22 cf. aussi Plut. *Qu.Rom.* 267A-C: "καὶ γὰρ παρ' Ἑλληνῶν ὅταν δυστυχία τις γένηται, κείρονται μὲν οἱ γυναικες κομῶσι δ' οἱ ἄνδρες".

⁴¹ *Bacchae*, 494, cf. E.R. Dodds (ed.), *Euripides Bacchae* (Oxford 1989 [repr.]), 139, voir aussi Eur. *Bacch.* 112 et E.R. Dodds, *op. cit.*, 81, Eur. *Hipp.* 202, *Aesch.* fr. 313.

était pratiqué primitivement par les femmes et par les hommes pour montrer leur foi envers les dieux. Mais plus tard, à partir du V^e siècle, il caractérisait seulement le tempérament religieux des femmes.⁴² Elles se distinguaient par leur sensibilité particulière et s'adressaient aux dieux, en leur consacrant comme vœu leur cheveux longs ou seulement des boucles de cheveux. C'est de cette façon qu'elles voulaient montrer leur reconnaissance infinie envers la divinité, en donnant ce qui était pour elles le plus précieux. Cet acte constitue l'offrande suprême d'une partie de la personnalité entière des fidèles (*pars pro toto*), et l'habitude d'accrocher leurs cheveux aux portes des temples des dieux était assez répandue chez les Grecs et chez les Romains.⁴³ Un tel geste est témoigné dans l'épigramme de l'*Anthologie Palatine* que nous étudions, mais aussi dans une série d'épigrammes contenues dans le VI^e livre de la même collection.⁴⁴ Nous pouvons ainsi comprendre qu'il s'agit d'une action de piété qui caractérise le rite de la religion traditionnelle et les cultes mystiques.

De plus, dans notre épigramme nous observons qu'il existe une description réaliste de l'ambiance dans laquelle se pratiquaient les cérémonies. On y voit la nature sauvage et la disposition orgiastique des fidèles qui étaient représentées par la prêtresse de la déesse. L'ambiance entière dans laquelle se réalisaient d'ailleurs tous ces témoignages, comme nous verrons par la suite, pourrait être considérée comme une expression des efforts que donnent les fidèles pour entrer dans un milieu dominé seulement par la déesse. Il y a aussi un ordre constant dans lequel les hommes chantent des hymnes et expriment d'une manière paradoxale leur reconnaissance et leur soumission envers la Grande Mère de la nature et des êtres humains.

Il nous faut encore parler, en prenant comme cause le témoignage concret de Rhianos, du rôle que jouent les femmes dans le rite, où

⁴² S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, 348-349, cf. *PLG* 208, nr. 5 (Bergk.): "ἄς καὶ ἀποφθιμενας πάσαι νεοθῆγι σιδάρφ ἄλικες ἱμερτὰν κράτος ἔθετο τὴν κόμαν", Theodor. *Prodr.* VI, 439sq.: "ἔκκοπον ἄκραν τῇ θανούσῃ τὴν κόμην, σπεῖσον πικρὸν δάκρυον ἐκ βλεφαρίδων".

⁴³ S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, 379-380; Christian Jacob, "Paysage et bois sacrés: ἄλσος dans la *Périégèse de la Grèce de Pausanias*", in *Les bois sacrés. Actes du Colloque international du Naples* (Collection du Centre Jean Bérard, Naples 1993) 31-44, et surtout 39; Claudia Montepaone, "L'alsos/lucus, forma idealitipica artemidea: il caso di Ippolito", *Les bois sacrés*, 69-79, et surtout 72-74; Olivier de Cazanove, "Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés", *Les bois sacrés*, 111-126, et surtout 115, 120, 122. Cf. aussi Plinius, *HN* XXVIII, 86.

⁴⁴ *Anthol.Palat.* VI, 35, 57, 96, 106, 168, 221, 255, 262, 331.

leur vive sensibilité avait une importance particulière. Il faut encore ajouter que les manifestations religieuses des femmes à l'époque classique et dans les années postérieures renferment plus de passion que la religion traditionnelle qui se caractérise justement comme androcratique.⁴⁵ Les femmes, bien qu'elles aient eu une petite influence dans la formation de la religion officielle, jouaient souvent un rôle assez important dans les formes mystique-orgiastiques. Cela nous permet de conclure qu'à ces cultes participaient principalement des individus, ou des groupes sociaux qui ne participaient pas normalement à la vie publique ni au culte de la ville. Cet événement nous montre encore une fois que la religion avait aussi un aspect sentimental qui éclatait à la fin. Et pour cela justement que M.P. Nilsson dit que les femmes jouent un rôle de dissolvant dans la religion grecque traditionnelle.⁴⁶

Les cérémonies de la déesse sont habituellement pratiquées dans une ambiance orgiastique, qui est accentuée, comme nous verrons plus tard, par l'usage d'instruments musicaux divers, de la danse et de cris de délire. La description de l'épigramme de Rhianos nous introduit, d'une manière très caractéristique, dans un milieu pareil. Cette situation effrénée est indiquée précisément par la mention du cri fort jeté par la prêtresse pendant la pratique de ces cérémonies. Il se rendait par le terme "ὄλολυγμός", c'est-à-dire "cri fort de joie".⁴⁷

⁴⁵ W. Burkert, *Griechische Religion*, 350, 365-370; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Storia delle Religioni, 3, Roma 1986) 223-307; B. Gladigow, "Die Teilung des Opfers", *Frühmittelalterliche Studien*, 18 (1984) 26-27; P. Ardesmann, "Thesmophorien", *RE* VIA1 (1936) col. 1518; P. Foucart, *Associations religieuses*, 58-66; M.P. Nilsson, *Ελληνική λαϊκή θρησκεία* (ελλην. μεταφρ. Ι. Θ. Κακριδής) (Βιβλιοθήκη του φιλολόγου, 8, Athènes 1979) 92-94; Ulrike Huber, *Die staatlichen Frauenfesten Athens*, (Magisterarbeit Tübingen 1984); G. Duby-M. Perron (ed.), *Geschichte der Frauen*, vol. I: Antike, Pauline Schmitt Pantel (Hrsg.) (Frankfurt/M.-New York 1993).

Pour la participation particulière des femmes en-tant que prêtresses dans le culte de Cybèle voir M.J. Vermaseren, *CCCA*, vol. II. Pour l'interdiction des femmes à participer au culte public de la ville, cf. aussi W. Burkert, *Griechische Religion*, 382-388, Sokolowski, *LSCG* 82,96; *LSS* 56,63,66,88,89; *LSAM* 42; R. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (Giessen 1910) 125-129.

⁴⁶ Cf. M.P. Nilsson, *Ελληνική λαϊκή θρησκεία*, 94.

⁴⁷ Cf. Eur. *Bacch.* 24-25, 689-690; E.R. Dodds (ed.), *Bacchae* 66,162; *Etym.Magn.* "ὄλολυγή· φωνή γυναικῶν ἣν ποιῶνται ἐν τοῖς τεροῖς εὐχόμενα"; Pollux. I, 28; Eur. *Or.* 1137, *Herac.* 782, *Aesch.Th.Ag.* 28 cf. 595, *Ch.* 387. Cf. aussi *Orphic Hymni* (ed. G. Quandt, Berlin 1962 [1955] 15); Eust. *ad Od.* 4,767. Le terme "ὄλολυγή" apparaît pour la première fois au culte de la déesse Athena, cf. Hom. *Il.* 6,301. Voir aussi M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art* (*EPRO* 9, Leiden 1966) 42, A.S.F. Gow ("The Gallus and the Lion", 91) qui se réfère au terme "λαλάγμα".

A ce cas concret, ce terme a comme but principal d'exprimer la reconnaissance de la prêtresse envers la déesse et en même temps la situation particulière où elle se trouve. Il faut encore accentuer que cet "ὄλολυγμός" est aussi lié au cri des femmes qui est souvent aussi particulièrement caractéristique pendant les cérémonies qui concernent les morts. Des réactions semblables sont, d'ailleurs, ordinaires pendant les sacrifices, où les femmes y assistant jettent de hauts cris aigus. Ce cri indique clairement un impératif émotif. Ce cas a fourni à un chercheur contemporain l'occasion de lier le témoignage que nous examinons aux cérémonies qui ont un caractère mortuaire d'Attis. Il est possible, comme le prétend le chercheur, que les clameurs profondes que les Galles font entendre—le "γαλλαῖον ὄλολυγμα" de Rhianos (*A.P.* VI, 173) et le "ἰδαῖος ὑλαγμός" de Nicandre (*Alex.* 220)—peussent s'interpréter comme des chants funèbres.⁴⁸

Dans ce cas concret, ce que l'auteur veut révéler, c'est seulement la situation de la manie sacrée dans laquelle se trouve la prêtresse de la déesse. Cela se voit d'ailleurs aussi par le fait que ce cri cérémonial qui est rapporté dans les divers témoignages comme "ἀλαλαί" s'unit principalement aux cultes qui ont un caractère mystique-orgiastique.⁴⁹ D'ailleurs, l'emploi susmentionné du terme "ὑλαγμός", qui signifie "abolement", par Nicandre vise à décrire le plus clairement possible l'état particulier atteint par les fidèles au cours de ces cérémonies.⁵⁰ Ainsi, Pindare dit: "et que s'élèvent les sourds gémissements des Naïdes, et les cris de délire et les hurras qu'accompagne la brusque secousse du cou rejeté en arrière" (Ναΐδων ἐρίγδουποι στοναχαὶ μανία τ'ἀλαλαί . . .).⁵¹ Contrairement à la citation de Rhianos les cérémonies orgiastiques se réalisaient avec l'accompagnement des instruments que tenaient les fidèles. Ceci apparaît dans les témoignages des auteurs du V^e siècle avant J.-C.⁵² L'importance que ces instruments avaient pour le rite du culte était tellement grande que leur

⁴⁸ D. Cosi, "Salvatore e salvezza nei misteri di Attis", *Aevum* L (1976) 69 et surtout n. 169. D'après *LSJ*, "ὄλολυγμός" le terme est utilisé "rarely of lamentation". Voir aussi *Ant.Pal.* VI, 182.

⁴⁹ Menandr., fr. 326 (ed. Kock); Lucian., *Tragop.* 30sq., *Dion.* 4; Livius, 39,10; Aristoph. *Lys.* 1291-1294; Eur. *Bacch.* 592-593; Pind. *Ol.* 7,68. Cf. aussi R. Kanich, *Euripides Helena*, vol. II (Kommentar) (Heidelberg 1969), 350-351.

⁵⁰ Voir *LSJ*, s.v. ὑλαγμός.

⁵¹ Pind. *Dithyr.* II, fr. 70b (ed. B. Snell, *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig 1964, pp. 74-75); L.A. Farnell, *Pindar. Critical Commentary to the works of Pindar*, Amsterdam 1961, repr. [1932], 423.

⁵² Diod.Sic. 5,49,1; Apol.Rhod.I, 1138-1140 et *schol.ad.loc.* Luc. *Dial.deor.* 20 (12),

utilisation est sous-entendue dans tous les témoignages. En écoutant le son des instruments, une situation orgiastique naît chez ceux qui participent aux cérémonies et généralement dans toute l'assemblée; ceci, selon les témoignages des auteurs, était d'ailleurs connu dans tout le monde hellénique.⁵³

Parmi ces témoignages la relation faite par Pindare possède une place particulière. Il y décrit l'atmosphère des cérémonies pour la déesse.⁵⁴ La description de l'ambiance cultuelle trouve son sommet dans un autre témoignage du même auteur, qui se rapporte au culte de Dionysos à Thèbes. Comme nous le savons, la divinité de Dionysos est analogue quant au caractère orgiastique, à la Grande Mère et c'est précisément pour cette raison qu'elles sont comparées, en tant que cultes analogues.⁵⁵ Cela devient plus clair, si on prend en considération le témoignage de Strabon qui dit que dans ce cas on "réunit donc en commune description les rites des Grecs dans le culte de Dionysos et ceux des Phrygiens dans celui de la Mère des dieux" (τὴν κοινωσίαν τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἀποδειχθέντων νομίμων παρὰ τοῖς Ἑλλήσι καὶ τῶν παρὰ τοῖς Φρυγῶσι περὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν συνοικειῶν ἀλλήλοισι) (X,3,12). Et la cérémonie d'ailleurs de la Grande déesse asiatique était elle aussi restée proche de la cérémonie dionysiaque. La musique frénétique des tambourins, des cymbales, des cliquettes et des flûtes, des instruments qu'utilisaient les Ménades du culte de Dionysos, était la seule qui pouvait créer l'ambiance nécessaire à la pratique des cérémonies métroaques. Il est alors assez normal que dans une telle sorte de culte domine la description que Pindare nous donne de manière caractéristique, "voici que, près de l'auguste

233-234; Strab. *Geogr.*X,3,17; Athenaios, *Deipnos.*636a; Eur. *Palamid.* fr². 586 (ed. Nauck, 545), *Hél.*1313sq., 1346,1352, *Bacch.*5559; Eumel. fr. 10 (ed. Kinkel); Apollod. 3,5,1; Eupol. fr. 1, 15. Cf. aussi M.P. Nilsson, *GGR* vol. I, pp. 160-161; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 9-11, ead., "Helena", 1151, 1158-1159, 1162, 1164; E.R. Dodds, *Bacchae* 76-77; R. Kanicht, *Euripides Helena*, II,350-351; I.K. Loucas, Η Πέλα-Κυβέλη, 19-20 et surtout n. 38.

⁵³ Arist. *Pol.*VIII,1340a10: "[τὰ δ' Ὀλύμπου μέλη] ποιῆται τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικὰς"; G. Sfameni Gasparro, "Helena", 1151-1152 et n. 18; E. Moutsopoulos, "Euripide et la philosophie de la musique", *REG* LXXV (1962) 420-425, 436-438; G. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Liturgiegesch. Quellen und Forschung, 25, Münster i.W. 1930) 45-58.

⁵⁴ Pindare, 3 *Pyth.*137-140.

⁵⁵ Cf. Strab. *Geogr.*X,3,13: "ἡ κοινωσία τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ἀποδειχθέντων νομίμων παρὰ τοῖς Ἑλλήσι καὶ τῶν παρὰ τοῖς Φρυγῶσι περὶ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν", Aesch. *Edonoí*, fr. 71 (ed. Mette); Eur. *Palam.* fr². 586 (ed. Nauck, 545); E.R. Dodds, *Bacchae* 76-77, 83-85 et passim; R. Kanicht, *Euripides Helena*, II,331sq., 357; G. Sfameni Gasparro, "Helena", 1152-1153, 116-1165; ead., *Soteriology*, 11-19 et surtout 15.

Mère, les timbales rondes ouvrent le ban, et que bruissent les cymbales, et la torche ardente, dont la blonde résine entretient la flamme" (σεμνῶ μὲν κατάρχει/Ματέρει πὰρ μ[εγ]άλα ρόμβοι τυπάνων./ἐν δὲ κέχλαδ[εν] κρόταλ' αἰδομένα τε δᾶς ὑπὸ ξαν[θα]ῖσι πεύκαις).⁵⁶ C'est le même esprit d'ailleurs qui s'exprime dans l'hymne homérique consacré à la Mère des dieux. Dans cet hymne, la majestueuse déesse se présente baignée dans la joie. "Elle aime le son des cymbales et des tambourins, ainsi que le trémissement des flûtes" (ἦ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχὴ σὺν τε βρόμος αὐλῶν).⁵⁷ Le lien qui existe entre les instruments et la personne de la déesse est tellement grand que Cybèle dans toutes les sources est caractérisée par ces instruments. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on utilise des instruments concrets pour son culte. Cela est visible aussi dans l'hymne orphique consacré à la déesse Rhéa qui y est caractérisée comme déesse "χαλκόκροτος".⁵⁸ Pour ce point particulier il faut que nous rapportions aussi l'importance de l'utilisation des tambourins dans le rite du culte métroaque. Les tambourins qui se caractérisent comme des instruments orientaux, étaient souvent qualifiés de "βυρσοτενῆ".⁵⁹ Ils étaient tellement appréciés par la déesse qu'elle y fut plusieurs fois appelée "τυμπανοτερπής".⁶⁰ On retrouve cela dans un certain nombre de témoignages qui sont liés d'une manière directe ou indirecte au rite du culte. Euripide dans les *Bacchantes*, en décrivant les habitudes qui prédominaient dans le culte de Dionysos, dit que ces tambourins sont considérés comme une invention des Kourètes qui étaient les compagnons constants de la déesse. Ils les laissaient, d'après l'auteur, entre les mains de la déesse afin qu'ils constituent son symbole permanent.⁶¹ On trouve aussi la même idée dans les témoignages des trouvailles archéologiques.

⁵⁶ *Dithyr.*II, fr. 70b (ed. B. Snell, *Pindari carmina cum fragmentis*³, Leipzig 1964, vol. II, 74-75). Voir aussi Diogène Athenaeus, *TrGF* I 45 F1, *TrGF* II 629, II, 188 f.; Emilio Suárez de la Torres, "Expérience orgiastique et composition poétique: le *dithyrambe* II de Pindare (Fr. 70B Snell-Maehler)", *Kernos* 5 (1992) 183-207.

⁵⁷ *H.Hom. ad Matr.*3. Cf. T.W. Allen-R. Halliday-E.E. Sikes, *The Homeric Hymns*² (Oxford 1936) 394-395; J. Humbert, *Homère Hymnes*, (Paris 1967).

⁵⁸ *Orph.H.*14,3 (p. 14), 38,1 (p. 30): "χαλκόκροτους Κουρήτες"; Hesychius, *Lexicon*, "χαλκόκροτος".

⁵⁹ Eur. *Bacch.*124,205. En ce qui concerne la signification des tambourins dans le cadre du culte de la déesse, voir aussi Aisch. *TrGF* III 57,10; Eur. *HF* 889, *Hélén.*1347; *Cyc.*65,205; *TrGF* II,629,9. Cf. E.R. Dodds, *Bacchae* 83-84; R. Kanicht, *Euripides Helena* II,351-353; F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele* 136, L.E. Roller, "Attis on Greek Votive Monuments", 246.

⁶⁰ *Orph.H.*27,11 (p. 23).

⁶¹ Eur. *Bacch.*123-124, cf. E.R. Dodds, *Bacchae* 84-85.

Selon ces témoignages les tambourins constituaient le moyen principal de l'équipement sacerdotal de la déesse.⁶²

Mais l'instrument qui saisit d'un transport divin, tant dans la poésie que dans l'iconographie plastique, est la flûte. Aristote la caractérise comme l'instrument orgiastique par excellence.⁶³ Il se caractérise d'ailleurs par son lien avec la pratique des cérémonies orgiastiques et à cause de son bruit profond, comme "βαρύδρομος" (la flûte au bruit profond).⁶⁴ Cet instrument d'après une tradition est considéré comme une invention de l'époque de Kronos.⁶⁵ Pausanias dit aussi, de manière caractéristique, que le chant de la Mère qui s'accompagnait de sa flûte, était une invention de Marsyas.⁶⁶

Ce serait une exagération si on rapportait au cas présent les témoignages postérieurs des Grecs et des Latins où on trouve la description de toute l'atmosphère qui se créait grâce à l'utilisation de ces instruments dans le rite du culte. Nous pensons qu'il vaut mieux ne faire mention que des autels que consacraient les fidèles pendant la pratique de la cérémonie de taurobole.⁶⁷ Les instruments y sont souvent représentés accrochés aux branches d'un pin sacré qui avait une très grande importance pour le rite du culte métroaque. Ce fait nous permet de comprendre encore une fois la place particulière que ces instruments prenaient dans les cérémonies du culte et constitue encore une preuve de la capacité de la musique à provoquer chez

⁶² Cf. M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. I-VII (Leiden 1987-1989), où se trouvent réunies les représentations relatives à la déesse.

⁶³ Arist. *Pol.* VIII, 1341a, 21-22: "οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιοῦτους αὐτῷ καιροῦς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν", cf. *ibid.*, 1342b 16.

⁶⁴ Eur. *Hélén.* 1350 1352, cf. R. Kanicht, *Euripides Helena* II, 353, voir aussi, Athenaios, *Deipnos.*, 185a.

⁶⁵ M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia un matrimonio problematico* (Storia delle Religioni, 6, Roma 1989), 31; M. Wegner, *Das Musikleben der Griechen* (Berlin 1949) 32sq. Voir aussi Nonn. *Dion.* XLV, 43; Catull. 63, 22; Lucr. 2, 620.

⁶⁶ X, 30, 9: "οἱ δὲ ἐν Κελεναῖς ἐθέλουσι μὲν τὸν ποταμὸν ὃς διέξεισιν αὐτοῖς διὰ τῆς πόλεως ἐκεῖνόν ποτε εἶναι τὸν αὐλήτην, ἐθέλουσι δὲ καὶ εὐρημα εἶναι τοῦ Μαρσύου τὸ μητρὸν αὐλήμα· φασὶ δὲ ὡς καὶ τῶν Γαλατῶν ἀπάσαιντο στρατεῖαν τοῦ Μαρσύου σφίσιν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ὑδατὶ τε ἐκ τοῦ ποταμοῦ καὶ μέλει τῶν αὐλῶν ἀμύναντος", cf. Steph. Byz. "Πεσσοῦς"; Diod. Sic. 3, 58, 23; Apollod. 1, 4, 2. Voir aussi M.J., Vermaseren, *Cybele and Attis* 19.

⁶⁷ R. Duthoy, *The Taurobolium*, 9-11 no. 5, 11-13 no. 6, 14, no. 11, 15-16, no. 17, 17-18, no. 22, 22-24, no. 33, 24, no. 34; M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. II, no. 389 (pl. CXVII, CXXI) no. 390 (pl. CXXI, CXXII) vol. III, no. 226 (pl. CXIX) n. 236 (pl. CXXII, CXXIII) no. 239 (pl. CXXIV), no. 241b (pl. CXXVII, CXXIX, CXXX, CXXXI) no. 357 (pl. CCVII, CCIX); id., *The Legend of Attis* 26 et pl. XV; I.K. Loucas, H Πέτα-Κυβέλη, figs. 6-7, 10-11.

les hommes des sentiments orgiastiques. Ceci était d'ailleurs connu dans tout le monde ancien, particulièrement chez les fidèles qui participaient aux cérémonies qui avaient un caractère orgiastique. Ménandre d'ailleurs nous informe que les hommes à cause de l'influence que la déesse elle-même exerçait sur eux à travers le son orgiastique de la musique, ressentaient une sorte de "manie".⁶⁸

Mais l'élément qui complète d'une manière particulière l'image du caractère inspiré du culte est la réalisation par les fidèles de danses frénétiques.⁶⁹ Les fidèles étaient particulièrement tentés par les danses métroaques qui constituaient un des éléments principaux du culte de la déesse. D'ailleurs ces danses, qui se réalisaient dans le cadre particulier du culte orgiastique constituent un des principaux moyens pour provoquer des sentiments religieux chez les participants à la cérémonie. A son époque Lucien disait: "il est impossible de trouver même un culte mystérieux ancien qui ne possède pas l'élément de la danse" (τελετῶν οὐδὲ μίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως)⁷⁰ et nous pensons qu'il a raison en ce qui concerne les cérémonies mystique-orgiastiques. Une des manières de theomixie ou union du fidèle avec le divin, qui était le but principal de cérémonie, était l'enthousiasme. Le fort rejet de la tête en arrière est plus fréquent que vers l'avant. L'exaltation de la danse se manifeste aussi par les nombreux mouvements et les cheveux déliés.⁷¹ Cette image est confirmée par une série de petites statues qui représentent, comme on le croit, les partisans du culte métroaque. Ces trouvailles proviennent de sites archéologiques de Grèce et d'Asie Mineure. Ces figurines portent

⁶⁸ *Theophrastumene*, 25sq. (ed. A. Koerte, *Menandri Reliquiae*, vol. I, Leipzig 1957, 101).

⁶⁹ Cf. Eur. *Phoen.* 655, *Bacch.* 482; Platon. *Symp.* 215e, *Ion* 555e; Apollod. 2, 2, 2; E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Darmstadt 1980) (repr. Nachdr. Freiburg-Tübingen 1898) vol. I, 287; P. Boyance, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, (Paris 1936) 64sq., M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. II, 17, no. 49, 117, no. 379, vol. V, 5, no. 9, 38, no. 104, 41-42, no. 115; E.R. Dodds, *Bacchae* XV, 87, 159. Voir aussi Dionysos qui danse au monte Parnasse (Macr. *Sat.* 1, 18 4); cf. Eur. fr. 752 (ed. Nauck), Aristoph. *Ran.* 1211sq.

⁷⁰ Lucian, *de salt.* 15.

⁷¹ M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis* 43 et n. 1, 49; S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer*, 398-399; H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, 304. Cf. Aisch. *TrGF* III 57; Soph. *Ant.* 152, 1154; *OT* 1093; Eur. *HF* 680-686, 889 f.; *Ion* 1079, 1084; *Hélén.* 1312f., 1345; *Phoin.* 655, 788-791, 1756; *Bacch.* 114, 189, 190, 195, 205, 220, 323, 379, 862; Eur. *N²* 752; Pratinas, *TrGF* I 4F3, 1.5.17; *TrGF* II 629, 6; Philodamos, *Paian* 8sq., 19sq., 40, 133sq., 146sq.; Serv. *ad Aen.* X, 22: "Semper Galli per furorem motu capitis comam, rotantes ululatu futura pronuntiant".

des habits orientaux, elles ont les mains levées et la tête tournée en arrière (“*oklasma*”).⁷² Ce fait nous permet de comprendre qu’il s’agit d’un témoignage montrant clairement la place caractéristique de la danse et l’ambiance qui s’instaure durant la cérémonie. Cette danse de la manie pratiquée par les fidèles de Cybèle est comparable aux danses analogues des Corybantes, les accompagnants constants de la déesse. Dans l’ambiance culturelle de Samothrace ils se caractérisent aussi précisément, à cause de leur nature, comme “βητάρμονες” (danseurs).⁷³ Le terme “βητάρμων” (danseur) se trouve pour la première fois chez Homère⁷⁴ et plus tard chez Apollonius de Rhodes.⁷⁵ Chez le dernier, ce terme qualifie les Argonautes en armes qui ressemblent à la troupe mythique des Corybantes, quand ils dansaient en l’honneur de Cybèle. D’ailleurs le caractère intense de ses manifestations montre d’une manière toute particulière leur origine orientale.⁷⁶

La danse pratiquée par les partisans de la déesse et surtout par les femmes pourrait être liée à une autre cause. Il nous est possible de supposer qu’elle pourrait constituer une partie des cérémonies magiques qui visaient principalement à faciliter la germination.⁷⁷ C’est d’ailleurs un phénomène assez fréquent et nous le trouvons dans l’atmosphère culturelle des divinités de la fécondité. Un tel acte peut trouver place dans le cadre de la magie homéopathique dont les données jouent un rôle particulier dans la vie des hommes qui vivent dans les régions agricoles. Il est alors normal que les fidèles agissent de la sorte. De ce fait ils essayaient peut-être de rendre favorable la

⁷² M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis* 48–53 et pl. XXVIII,2,3,4, XXIX,1,2, XXX,1,2, XXXI,1,2, XXXII,1,2,3, XXXIII,1,2,3, XXXV,2,3; M.J. Vermaseren-M. De Boer, “Attis”, *LIMC* III (1986) 22–44, et surtout nos. 56–76, 240–278. Voir aussi la représentation du cratère en figure rouge d’Athènes, Spina, *ARV*² 1052, no. 25.

⁷³ Strab. *Geogr.* X,3,21; Verg. *Aen.* IX,617,X,552; Horat. *Od.* I,16; Etym.Magn. “βητάρμονες”. Cf. Aussi M. Rocchi, *Kadmos e Harmonia*, 33,71, G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 15, n. 37.

⁷⁴ Hom. *Od.* 8,250, cf. 383; Eust.ad *Hom.Od.* VIII,250,264, *Schol.Hom.* VIII,250: “παρὰ τὸ ἐν ἁρμονίᾳ βαινέιν ἦτοι ὀρχησταί . . . ἀπὸ τοῦ βαινέιν ἁρμοδίως”.

⁷⁵ Apoll.Rhod.3257sq., 4,1142; cf. aussi P. Boyance. *Études sur la religion romaine*, 222, n. 4.

⁷⁶ Pour des habitudes pareilles qui ont survécu à l’entourage de l’Asie Mineure, cf. R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde-Romain* (Paris 1989) 37. Nous rencontrons pareilles habitudes d’une part chez les Montanistes (W. Scheplern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929, 146sq.) et d’autre part dans le mysticisme musulman (Sufism), voir Gr. D. Ziakas, Ομοστικὸς ποιητής, *Maulana Jalaladin Rumi* και η διδασκαλία του, (Thessalonique 1987 [1973]).

⁷⁷ E.R. Dodds, *Bacchae* XIII–XVI; M.P. Nilsson, *GGR* vol. I, 161–162; U. Bianchi, “Prolegomena”, *MM*; N. Papachatzis, Η θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα 171–172.

déesse qui règne d’une manière absolue sur la nature et les hommes. Le fait que tous les ans à une certaine époque, une telle danse se réalisait peut nous conforter dans cette idée. C’est par cette manifestation que les hommes de certaines régions voulaient symboliser et rendre favorable la production annuelle de leurs biens. C’est pour cette raison que les fidèles réalisaient souvent ces danses pendant le printemps, au temps où la nature entière manifeste la grandeur de la déesse. Euripide met en scène une telle situation, quand il décrit dans les *Bacchantes*, avec les couleurs les plus vives, la disposition d’esprit qui dominait les fidèles pendant les danses orgiastiques. C’est autant l’intensité qui prédomine que, comme dit l’auteur, “toute la terre deviendra une bande de danseurs” (γὰ πᾶσα χορεύσει) (v. 114). Naturellement il faut signaler que l’auteur de ce dernier témoignage se réfère au rite du culte de Dionysos. Mais ceci ne pourrait certainement pas constituer un facteur suspensif qui nous empêcherait de comprendre la nature particulière du culte métrouaque. D’ailleurs il ne faut pas oublier, comme nous l’avons déjà dit et comme nous le verrons par la suite, que ces deux cultes sont considérés comme similaires à cause de leur nature orgiastique. L’image du témoignage d’Euripide peut sans doute être comparée à un témoignage archéologique postérieur: la tablette en argent de Parabiago qui remonte au IV^e siècle après J.-C.⁷⁸ Dans cette trouvaille on retrouve l’intensité et le mouvement que présente l’entourage naturel et cosmique qui se trouve sous la surveillance de la Grande Mère. Le témoignage archéologique susmentionné constitue une preuve de plus en ce qui concerne la modification du caractère originel de la déesse, selon “l’esprit du temps” de la basse antiquité. Il existe encore une autre découverte qui confirme la place particulière de la déesse. Elle se trouve dans la collection des monuments du culte métrouaque qu’a présentée M.J. Vermaseren. Ce témoignage provient de Colonos Agoraios à Athènes (II^e siècle avant J.-C.) et le chercheur le caractérise comme “terracotta polos”.⁷⁹ Sur cette trouvaille on trouve quatre femmes qui dansent devant une divinité féminine qui, sans aucun

⁷⁸ Voir Luisa Musso, *Manifattura suntuaria e committenza pagana nella Roma del IV secolo: indagine sulla lanx di Parabiago* (Roma 1983) 13, 15, 22–49, 87–88, 106–148; M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis* 27–28, id., *Cybele and Attis* 72 et pl. 53; A. Levi, *La patera d’argento di Parabiago* (R. Istituto d’Archeologia e Storia dell’Arte. Opere d’Arte, fasc.5, Roma 1935), id., “La lanx di Parabiago e i testi orfici”, *Athenaeum* (N.S.) XV (1937) 187–198 et pl. 1–3.

⁷⁹ Cf. M.J. Vermaseren, *CCCA* vol. II, 719, no. 36 (pl. IV,36).

doute, est Cybèle. Ce témoignage pourrait encore constituer une confirmation indubitable de la place des femmes dans le rite des cultes de la fécondité. Des actions de ce type doivent être considérées comme des efforts pour rendre favorable la déesse, et pour fortifier les forces séminales de la nature. Il faut dire également que l'on essaie ainsi de ramener la nature à l'harmonie perdue et d'assurer le bonheur de l'ensemble de la communauté sociale en général.

Le lieu où se réalisaient les cérémonies orgiastiques de la déesse était—comme nous l'avons déjà dit à propos de l'épigramme de Rhianos—les élysées sacrés et les montagnes, qui constituent l'expression principale de la nature libre, où régnait la déesse. Ceci est justifié d'ailleurs aussi par l'expression "μήτηρ ὄρεϊα" (Mère qui règne sur les monts) que nous trouvons dans les témoignages du V^e siècle avant J.-C., ce qui veut dire que la déesse domine des milieux entourés de montagnes escarpées de forêts denses et de lieux isolés.⁸⁰ Dans ce site naturel, tous les éléments de la nature, les règnes végétal et animal, ainsi que les hommes s'inclinent avec crainte devant la majesté absolue de leur mère. La relation particulière de Cybèle avec le monde des montagnes, des forêts et de la nature sauvage en général, peut être mieux comprise, si on prend en considération son rapport étroit avec Pan, ce dieu des forêts singulier, protecteur de la vie pastorale. Le culte simultané de ces deux dieux fait son apparition dès le V^e siècle avant J.-C. Cela est évident principalement grâce à un nombre de témoignages archéologiques concernant le domaine cultuel, qui représentent le dieu comme la personne qui est toujours le *paredros* de Cybèle.⁸¹ De même, on trouve le culte commun de deux divinités dans un grand nombre de textes de cette période. Ce caractère se retrouvait par ailleurs dans l'hymne orphique qui est lui consacré.

⁸⁰ Eur. *Or.* 1453, *Hipp.* 141-144 et *Schol. in Hipp.* 144 (ed. E. Schwartz, vol. II, 24); Soph. *Phil.* 391-394 et *Schol. in Phil.* 391, (ed. P.N. Papageorgius, *Scholias in Sophoclis Tragoedias vetera*, Leipzig, 1888, 362); *Schol. Pind.* III *Pyth.* 139b (ed. A.B. Drachmann, *Scholias vetera in Pindari Carmina. Scholia in Pythonicas*, Amsterdam 1967 [repr.], vol. II, 81); Timoth. fr. 15 in D.L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962) 401, n. 791; Diod. Sic. 3, 58, 3; Nonn. *Dion.* XIII, 137, XVII, 63, XLIII, 22; Apol. Rhod. *Argon.* I, 1118-1119; Aristoph. *Au.* 746; Suidas, (III, 555): "Ὀρεϊα ἡ ἐν ὄρεσιν ἀναστρεφομένη τάσδε θεῆν χαίτας περικλεῖδι θῆκεν ὄρεϊα τῇ ἐν ὄρεσιν"; *IG* IV², I, 131, 16. Cf. aussi G. Casadio, "I Cretesi di Euripide e l'ascesi Orfica", *Didattica del Classico*, Nr. 2 (Foggia 1990), 287-310, voir surtout 292, 293; G. Sfameni Gasparro, "Helena", passim; R. Kanicht, *Euripides Helena* II, 358-359.

⁸¹ En ce qui concerne la relation entre Cybèle et Pan, voir F. Brommer, "Pan in 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.", *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 15 (1949/1950) 5-42, et surtout 5, 12, 30-35; P. Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*

D'après cet hymne elle se caractérise comme: "Mère des Dieux, nourrice de tous, honorée comme les dieux. . ." (ἀθανάτων θεότιμε, θεῶν μήτηρ, τροφὴ πάντων. . .).⁸² Il est alors naturel que ce milieu soit le lieu suprême où se réalisent les cérémonies qui ont comme but principal de glorifier sa grandeur.

Euripide dans "Hélène", commence un hymne à la Grande Mère avec la description: "Mère des Dieux, qui règne sur les monts" (ὄρεϊα . . . μήτηρ θεῶν).⁸³ Selon nous on trouve ici de la meilleure manière la fonction de la physiognomie orientale dans la forme grecque. L'auteur présente dans son œuvre, d'une manière très caractéristique, une sorte de syncrétisme religieux, par lequel coexistent, dans l'espace grec, les cultes de deux divinités semblables, liées aux notions de fertilité et de fécondité. Il ne faut pas bien-sûr oublier les différences entre les caractères des deux divinités. L'une est associée à la nature sauvage et sans ordre, alors que l'autre, particulièrement dans le milieu culturel d'Éleusis, est liée à la propagation de la culture des céréales et au développement de la civilisation. Cette œuvre d'Euripide présente, donc, les deux types de culte, c'est-à-dire le caractère mystique-orgiastique du culte de Cybèle, ainsi que la nature mystique-initiatique du culte d'Éleusis. Ces deux types de religiosité sont les plus significatifs de la manière par laquelle le Grec des temps classiques essayait de concevoir sa relation réciproque avec le milieu divin. C'est précisément cette figure de la déesse qui règne sur les montagnes et l'environnement naturel au sens large du mot qui est présentée par l'auteur que nous examinons.⁸⁴ C'est cette déesse encore qui court avec manie sur son char tiré par des lions, dans les forêts ombragées,

(Chicago/London 1988) 52-53, 82-83; J.A. Haldane, "Pindar and Pan: Frs. 95-100 (Snell)", *Phoenix* 22 (1968) 18-31, L.E. Roller, "Attis on Greek Votive monuments", 252; M.J. Vermaseren, *CCCA* II, nos. 66, 180, 182, 339 (Athènes), no. 279 (Piraeus), no. 432 (Leibadia); E. Suárez de la Torre, "Le Dithyrambe II de Pindare", 196-198. Cf. aussi Pindar, 3. *Pyth.* 137-140, *Fragm.* 95 (Snell); *Schol.* 3. *Pyth.* 137-139 (attribue à Aristodemus); Pausanias IX, 25, 3; Eurip. *Hippol.* 141-144.

Contre cette union Cybèle-Pan dans le culte local de Béotie s'est élevée récemment F. Bader, "Autobiographie et héritage dans la langue des dieux: d'Homère à Hésiode et Pindare", *REG* 103 (1990-1992) 383-408.

⁸² *Orph. H.* 27, 1 (pp. 22-23).

⁸³ Vv. 1301-1307: "ὄρεϊα ποτὲ δρομάδι κώλῳ μάτηρ θεῶν ἐσύθη ἀν' ὑλέαντα νάπη/ ποτάμιον τε χεῦμ' ὑδάτων/βαρύδρομόν τε κύμ' ἄλιον πόθῳ/τάς ἀποιοχόμενας ἀρρήτου/κούρας" cf. R. Kanicht, *Euripides Helena*, II, 338-339, H. Grégoire, Euripide, vol. V, *Hélène-Les Phéniciennes* (Paris 1950) 946.

⁸⁴ Voir G. Cerri, "La Madre degli Dei nell' Elena di Euripide", 155-195; Anton F. Harald Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie* (Classica Monaciensia, I, Tübingen 1991), 163-172.

dans les vallées creuses, dans les rivières. Sur son passage frénétique les arbres s'inclinent devant elle. Ces images nous permettent de comprendre que la sauvagerie et inquiète déesse ne laisse en paix ni le règne végétal, ni le règne animal ni les hommes. La nature se trouve comme la déesse elle-même en extase et ce fait se passe particulièrement au printemps et en hiver. Pendant ces périodes tous les milieux se soumettent à l'implacable volonté de la Grande déesse.⁸⁵ Cette situation est présentée d'une manière des plus expressives par la trouvaille archéologique de Parabiago dont nous avons déjà parlé. Dans ce témoignage sont présentés d'une manière caractéristique l'espace cosmique et la nature qui se trouvent sous le pouvoir de la déesse majestueuse. Ainsi ne faudrait-il pas oublier que dans le cas présent, l'artiste, en obéissant à l'esprit de son époque, ait adapté sa représentation de la déesse à l'interprétation symbolique que donnaient les Stoïciens (Cornutus), les Épicuriens (Lucrèce) et la pensée postérieure des néoplatoniciens.⁸⁶

Ces fêtes, comme nous l'indiquent les témoignages des auteurs, se réalisent à la lumière de tisons pendant la nuit. La marche cultuelle dans la montagne visait à faire se rencontrer des fidèles et la Grande Mère et à étudier la nature sauvage et dominée par la déesse.⁸⁷ Ce fait est confirmé par un commentaire de la troisième ode pythique de Pindare qui date de l'époque hellénistique. Dans ce commentaire, il existe une description qui montre le style particulier des cérémonies "nocturnes, puisque les mystères en son honneur ont lieu pendant la nuit" (ἐννύχια δέ, ἐπεὶ νυκτὸς αὐτῇ τὰ μυστήρια τελεῖται).⁸⁸ L'heure nocturne d'ailleurs, comme nous verrons par la suite, et la marche dans la montagne assurent la situation mystique des cérémonies de la troupe. De cette façon, les pannychides de la Grande Mère qui se distinguent par leur caractère mystique-orgiastique et qui se pratiquent dans un lieu naturel isolé doivent être considérés comme

⁸⁵ F. Cumont, *Orientalische Religionen*, 46-47; M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis* 26-27 et pl. XIV,3,4; G. Sfameni Gasparro, "Helena", 1166-1168; R. Kanicht, *Euripides Helena*, II, 338; C. Christou, *Potnia Theron* (Thessalonique 1968). Cf. aussi Soph. *Phil.* 400-401: "μάκαιρα τανροκτόνων λεόντων ἔφεδρε" et *Schol.* in 401.

⁸⁶ Cf. supra n. 78.

⁸⁷ Pind. 3 *Pyth.* 137-140; Herod. IV, 76 = H. Hepding, *Attis* 6; Eupol. fr. 1, 15. Cf. G. Sfameni Gasparro, "Helena", 1163, ead., *Soteriology*, 20; P. Lekatsas, *Διόνυσος* (Athènes 1971) 39-41.

⁸⁸ Pind. 3 *Pyth.* 137-140, cf. *Schol.* in 140 (ed. A.B. Drachman, *Scholonia vetera in Pindari Carmina*, 81).

un effort d'expression libre des adeptes du culte, au-delà des lieux de la religion traditionnelle.

Les marches nocturnes dans les montagnes, les flambeaux et le sens de la présence permanente de la déesse préparent les éclats de délire amenés par les cris de la cérémonie, la danse et la musique. L'agitation commence avec la musique qui éclate dans la tranquillité de la montagne et de la nuit. Les tambourins, les cymbales en cuivre, les flûtes, provoquent de plus en plus la musique démoniaque, d'une manière orgiastique jusqu'à ce que s'unissent les sons de cliquettes, des battements des mains et des longs cris des adeptes. La danse frénétique les saisit par des sauts, les mains se secouent, le corps se convulse, la tête se rejette en arrière avec des cris effrayants. Dans cette course frénétique et cette danse, la manie captive toute la nature. Dans l'extase se délie l'ordre du Monde.⁸⁹ Toute cette situation est rapportée par les témoignages des auteurs qui donnent à la déesse le surnom de Cybèle Dindymène.⁹⁰ C'est de cette manière qu'ils font allusion à son berceau micrasiatique originel où ces caractéristiques sont particulièrement vives. Ce climat d'ailleurs de l'entourage phrygien qui présente des altérations climatologiques brutes pendant l'alternance des saisons constitue le lieu idéal où le drame de la nature devient perceptible aux fidèles. C'est dans ce lieu que se déroulent les cérémonies, comme nous le transmettent d'ailleurs aussi les témoignages des épigrammes de l'*Anthologie Palatine* qui proviennent de l'époque alexandrine. Ainsi les fidèles pénètrent dans un lieu où la présence de la déesse est extrêmement forte, et ceci constitue un moyen qui contribue essentiellement à la charge émotionnelle des fidèles et à leur libération—comme nous l'avons déjà dit—par rapport aux liens de l'entourage quotidien. C'est exactement dans ce lieu qu'ils

⁸⁹ P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, 224; E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles 1968 [1951]) 75-82; H. Jeanmaire, *Διόνυσος. Ιστορία της λατρείας του Βάκχου* (ελλην. μεταφρ. Α. Μερτανη-Αίζα, Patras 1985) 148-286; P. Lekatsas, *Διόνυσος*, 37-39, 41-49; R. Turcan, *Cultes orientaux*, 37-38, 45; M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis* 19 (Il cite l'entrée d'un temple de Smyrne qui se trouve aujourd'hui au Musée de l'Hermitage (St. Petersburg). Sur les piliers ("antae") de l'entrée du temple que nous avons cité, il y a des représentations de Mainades); G. Sfameni Gasparro, "Helena", 1152, 1162, 1169, 1179; ead., *Soteriology*, 9-18; E.R. Dodds, *Bacchae*, 115-116, 201-205; E. Rohde, *Psyche*, II, 40-43. Cf. aussi Eur., *Bacch.* 359, 981-1015; *Hipp.* 141-144, et *Schol. ad loc.* (Ed. E. Schwartz, vol. II, 1891, 23-24); *Hipp. Morb. sacr.* I, VI, 360, 13sq; *Apol.* 3, 5, 1; *Martial, Ep.* V, 41, 3, XI, 84, 4.

⁹⁰ M.J. Vermaseren, *CCCA*, vol. III, 62-64, no. 24, 100, no. 355; R. Duthoy, *The Taurobolium*, 21, no. 28. Cf. *Diod. Sic.* 3, 58-59, 8; *Anthol. Palat.* VI, 51 = H. Hepding, *Attis* 8; *Catull*, 63, 13; *Martial, Ep.* II, 81.

peuvent la rencontrer et c'est pour cette raison qu'ils essaient de l'obtenir en imitant la manie de la nature. Et ils croient que plus vite ils arriveront à cette situation plus réussie sera leur identification avec elle. Leur désir s'exprime dans le culte par le surnom donné aux fidèles de "Κύβητος" (kybētos), c'est-à-dire de théophile.⁹¹ De cette manière ils se déclarent possédés par la Grande-Mère. Cette déesse a d'ailleurs la possibilité d'animer le fidèle, comme dit Euripide, d'un transport divin.⁹² Avec cette possibilité elle entraîne l'homme comme l'orage, avec comme résultat de le faire échapper au milieu étroit où il se meut ordinairement. Ainsi le fidèle peut s'identifier à la déesse qui se distingue par son caractère maniaque suprême. D'ailleurs son surnom de "Κυβήθη" (Kybēthē) montre la particularité de sa physiologie.⁹³ Le temps et l'espace n'ont dans cette situation aucune importance pour l'être humain. Le fidèle se meut déjà dans une autre dimension qui lui donne la capacité de se sentir comme un dieu.

L'identification du fidèle avec l'entourage sauvage et isolé où se pratiquent ces cérémonies, peut être considérée comme une sorte d'échappée hors de la civilisation, et comme une marche où le fidèle a pour but principal d'arriver, à travers une situation chaotique, à l'eudaimonia recherchée. C'est alors de cette façon que se manifeste la majesté de la déesse, à ceux qui ont montré le respect qu'il fallait et la soumission à la mère absolue et souveraine de la nature et des hommes. Selon nous cette action des fidèles pourrait s'étendre au cadre général des "rites des passages" dont nous avons déjà parlé.

C'est qui fait se mouvoir le fidèle, c'est l'idée qu'en vivant dans des situations spécifiques et hors de la communauté, il lui est possible de se trouver aussi hors du monde humain. La situation d'ailleurs de la manie a pour résultat principal la transformation de la personnalité du fidèle. Un texte de Philon, qui appartient à un époque postérieure, décrit cette état où arrive le fidèle de Cybèle comme une "νηφάλιος μέθη" qui est provoquée sans l'influence du vin.⁹⁴ Cet état justement contribue sans aucun doute à la création des liens

⁹¹ *Elym. Magn.*: "κυβηβείν... αἰτία ἐνθουσιασμοῦ τοῖς μύσταις", voir aussi G.M. Sanders, "Gallos", col. 987; 990.

⁹² Eur. *Hipp.* 141-144.

⁹³ Κυβήθη: Herod. V, 102; Hipponax, fr. 125; cf. aussi *cybēthē*: Verg. *Aen.* X, 22; κυβέλη: Eur. *Bacch.* 79; κύβηλις: Hippon. fr. 167 (ed. H. Began). Cf. W. Burkert, *Structure and History*, 102-104, 120; R. Turcan, *Cultes orientaux*, 35-36; E. Laroche, "Koubaba, déesse Anatolienne", *Elements orientaux*, 113-128.

⁹⁴ Philon, *De officio. mundi*, 71: "μέθη νηφαλίω κατασχεθείς ὡσπερ οἱ κορυβαντιῶντες",

d'une relation réciproque avec la déesse. Par cette relation, le fidèle acquiert le salut auquel il aspire tellement.

Après cet état d'agitation qui mène le fidèle à un état d'exaltation vient la sérénité. Il faut dire que ce passage de la situation chaotique où le fidèle était par la manie à la situation physiologique est caractérisé par le terme "ἀπομαίνεσθαι".⁹⁵ De cette manière est montré le passage par le fidèle de l'intensité à la mesure qui caractérise sa vie quotidienne. Le temps sacré où est entré le fidèle est terminé pour lui et il retourne au cadre du temps commun (profane) et quotidien. L'élément qui continue à le fortifier est le sens de la protection permanente de la déesse. C'est pour cette raison que nous croyons que le fidèle continue à s'identifier avec la déesse. D'ailleurs cette sérénité qui succède à la manie caractérise particulièrement la figure de la Grande Mère, car l'autre aspect qui la distingue est celui de la sérénité et de la souffrance.⁹⁶

Ceci est normal puisque la déesse aussi présente dans sa physiologie l'aspect analogue. Ainsi la manie a-t-elle des résultats bienfaisants pour le fidèle, quand il se trouve dans les cadres du rite cultuel. Le même phénomène constitue parallèlement une punition implacable pour l'homme impie. La Grande-Mère est caractérisée par sa double nature; compatissante et solidaire de ceux qui lui sont entièrement fidèles, mais, au contraire, cruelle avec ceux qui manquent à leurs obligations. Cette situation se déclare d'une manière caractéristique dans la variante phrygienne du mythe du culte.⁹⁷ Selon le récit mythique, Attis et les autres protagonistes arrivent à une situation de manie effrénée qui a pour eux des résultats tragiques. Cette situation maniaque d'Attis est appelée par Ovide "*perbacchatus*".⁹⁸

cf. P. Boyance, *Eléments sur la religion romaine*, 203; G. Filoramo, *A History of Gnosticism* (Cambridge, MA-Oxford 1994 [1990]) 32.

⁹⁵ Aretacus, 3, 6, 11; Caelius Aurel. 152. Voir aussi R. Renchan, *Greek Lexicographical Notes* (Göttingen 1975) 37.

⁹⁶ R. Turcan (*Cultes orientaux*, 40-41) qui se rapporte à Agdistis: "assuma dans son récit les aspects négatifs et violents de la Mère amoureuse d'Attis. Chez Arnobe, Cybèle joue un rôle normalisateur"; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 31-43 et surtout 41; P. Pachis, *To νερό και το αίμα στις μυστηριακές λατρείες της ελληνιστικής εποχής* (Diss. Thessalonique 1988) 93.

⁹⁷ Cf. Agatharch., *de fluw.* X, 5 (ed. F. Dübner, 88), XII, 1, 89, XIII, 1, 90; Eur. *Bacch.* 882; E.R. Dodds, *Bacchae* 188; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 69, 87 et nos. 11, 123 (où elle se réfère au résultats actifs de la manie).

⁹⁸ R. Turcan, *Cultes orientaux*, 39; M. Meslin, "Agdistis ou l'Androgyne malséante", M.B. Boer—T.A. Edridge (edd.), *Hommages à M.J., Vermaseren*, vol. II, 772, n. 27; Arnob. *adv. Nat.* V, 7 = H. Hepding, *Attis* 40, 109. Voir aussi la qualification "*raptus*"

Pour terminer il faut aussi mettre l'accent sur le fait que ces cérémonies, au moins pendant les époques classique et hellénistique, n'étaient pas encore liées à l'initiation des fidèles. Ce fait est certain, bien que, selon certains témoignages qui appartiennent au V^e siècle avant J.-C., et à l'époque où les épigrammes de l'*Anthologie Palatine* sont écrites, les cérémonies nocturnes soient appelées "μυστήρια".⁹⁹ Ainsi, selon ces relations précises il faut insister sur le fait que le terme "μυστήριον" (mystère) est lié dans ces cas spécifiquement à la signification de l'entourage isolé et le caractère nocturne du culte. De cette manière se manifeste l'effort pour l'isolement qui protège l'ensemble des fidèles de la déesse des yeux impies, des personnes qui n'appartiennent pas à leur troupe sacrée. Ces deux éléments dont nous avons parlé constituent d'ailleurs des indices qui président de manière suprême aux cérémonies de la Grande-Mère.¹⁰⁰ Les cérémonies du culte métroaque se caractérisent également, particulièrement à l'époque que nous examinons, comme "ὄργια" (orgia).¹⁰¹ Ce terme a pour but principal de manifester, outre la forme mystique de son rite, ce que Strabon décrit comme: "toutes les manifestations de caractère orgiastique ou relevant du délire des Bacchants, ainsi que toutes les danses et les rites propres à la célébration des mystères initiatiques" (τὸ ὄργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν).¹⁰²

d'Attis; Catul.63. Cf. E. Parratote, "Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda d'età repubblicana", *CSCO*, 334.

⁹⁹ G. Sfameni Gasparro, "Dai misteri alla mistica: Semantica di una parola", *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (Roma 1984) 73-113; ead. *Soteriology*, 14, nos. 20-25, 31-32; ead., "Ancora sur termine TELETH. Osservazioni storico-religiose", *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, vol. V (Urbino 1987) 137-152; cf. aussi Philod. *Anthol.Palat.VII,222* (ed. P. Waltz, Paris 1960, 152); Thuillos, *Anthol.Palat.VII,223,1-3* (op. cit., 152sq.); P. Foucart, *Des associations religieuses*, 158-159.

¹⁰⁰ Cf. Soph. *Ant.*1012sq., *Trach.*765sq.; L. Ziehen, "orgia", *RE* 35 (1939) col. 1026-1029; G. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 9-19.

¹⁰¹ En ce qui concerne la signification du terme "ὄργιον", voir A. Motte - V. Pirenne-Delforge, "Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés", *Kernos* 5 (1992) 119-140.

¹⁰² *Geogr.*X,3.10.