Lara Dubosson-Sbriglione

Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 62

Franz Steiner Verlag

Lara Dubosson-Sbriglione
Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain

POTSDAMER ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE (PAWB)

Herausgegeben von Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer (Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt) und John Scheid (Paris)

Band 62

Lara Dubosson-Sbriglione

Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain

Franz Steiner Verlag

Imprimé avec le soutien de :
Fondation pour l'Université de Lausanne
Fonds für Altertumswissenschaft, Zurich
Société Académique Vaudoise

L'image de couverture: Statue de Cybèle en marbre blanc, époque romaine (vers 50 ap. J.-C.), conservée au J. Paul Getty Museum, Los Angeles (Gallery 209, Early Roman Sculpture, inv. 57.AA.19). Dim. : 162 x 70 x 64,5 cm.
© Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2018
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-11990-0 (Print)
ISBN 978-3-515-12003-6 (E-Book)

REMERCIEMENTS

Le présent travail est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Lausanne en juillet 2016. Je tiens à exprimer mes plus sincères remerciements aux professeurs Anne Bielman Sánchez et Philippe Borgeaud qui ont été des directeurs de thèse attentifs et disponibles. Leurs conseils avisés, leur rigueur scientifique et leurs compétences m'ont grandement aidée dans la réalisation de ce travail. Mes plus vifs remerciements vont également aux membres de mon jury, les professeurs Maria Grazia Granino Cecere et John Scheid, pour le temps qu'ils ont consacré à mon travail et pour leurs précieuses suggestions.

Je remercie également les collègues et amis de l'ASA, de Genève et d'ailleurs, ainsi que les nombreuses personnes qui m'ont aidée dans la réalisation de ce travail. Mes remerciements vont en particulier à Regula Frei-Stolba, à Michel Aberson, et à Francesca Prescendi.

Mes plus sincères remerciements vont également à la Fondation pour l'Université de Lausanne, au Fonds für Altertumswissenschaft de Zurich, à la Société Académique Vaudoise, ainsi qu'à la Fondation pour l'Encouragement du Latin, la Recherche et l'Archéologie pour leur aimable soutien qui a permis la publication du présent travail. Je remercie également toutes les institutions muséales et toutes les personnes qui m'ont transmis des photographies ainsi les autorisations nécessaires à leur publication.

Enfin, je remercie du fond du coeur mon époux Patrick et nos deux filles Livia et Melia pour leur patience, ainsi que mes parents Giuseppina et Sebastiano pour leur encouragement à persévérer tout au long de ces années.

TABLES DE MATIÈRES

Remerciements 5

Introduction 11
Cybèle, *Méter* et *Mater deum Magna Idaea* 11
Documentation 14
Etat de la recherche 16
Problématique 19

1. Arrivée de la Mère des dieux à Rome 23
1.1 Introduction du culte à Rome, les récits légendaires 23
1.1.1 Origines et apparences de la statue cultuelle 31
1.1.2 Causes et circonstances initiales 33
1.1.3 L'élu des Romains : Scipion Nasica 34
1.1.4 L'élue des Romains : Claudia Quinta 37
Statue de Claudia Quinta 40
Bas-reliefs de Claudia Quinta 41
Médaillon de Claudia Quinta 41
Inscriptions et bas-relief avec Claudia Quinta 41
1.1.5 Récit historique ou légendaire ? 46
1.1.6 Rites préliminaires : lectisterne et *lauatio* 48
1.2 Le temple palatin de la Mère des dieux 49
1.3 Attis 59
1.3.1 Récits mythologiques 59
1.3.2 Attis à Rome et à Ostie 66
1.4 Synthèse intermédiaire 71

2. Rites et fêtes métroaques 75
2.1 Introduction 75
2.2 Les *ludi Megalenses* ou les fêtes d'avril 76
2.3 Les fêtes métroaques de mars 85
2.3.1 Le 15 mars : *canna intrat* 87
2.3.2 Le 22 mars : *arbor intrat* 90
2.3.3 Le 24 mars : *sanguem* 97
2.3.4 Le 25 mars : *hilaria* 100
2.3.5 Le 26 mars : *requieto !* 106
2.3.6 Le 27 mars : *lauatio* 106
2.3.7 La chronologie des fêtes de mars 112
2.3.8 Réinterprétation des fêtes métroaques de mars 115
2.4 Synthèse intermédiaire 120

3. Les acteurs cultuels 123
3.1 Introduction 123
3.2 Acteurs cultuels « orientaux » 124
3.2.1 Le prêtre et la prêtresse phrygiens 124
3.2.2 Le galle (*gallus*) 128
Les galles vus par les auteurs latins 129
Les galles vus par les auteurs chrétiens 134
Portrait du galle de la Mère des dieux à l'époque romaine 137
Les galles dans l'épigraphie impériale : les tablettes de *defixio* 138
Retour aux sources : les galles de Phrygie à l'époque hellénistique 140
Les galles dans l'iconographie romaine 143
Les galles : synthèse intermédiaire 145
3.3 Acteurs cultuels romains 150
3.3.1 Les magistrats romains : édiles curules et préteurs 150
3.3.2 Le prêtre et la prêtresse (*sacerdos*) 151
Iconographie des prêtres et prêtresses de la Mère des dieux 163
Corona et occabus 174
3.3.3 L'archigalle (*archigallus*) 176
Les archigalles dans l'iconographie romaine 185
3.3.4 L'appariteur ou assistant du prêtre (*apparator*) 192
3.3.5 Le gardien de temple (*aedituus/aeditumus*) 193
3.3.6 Le joueur de flûte (*tibicen*) 194
3.3.7 La joueuse de tambourin (*tympanistria*) 196
3.3.8 La joueuse de cymbales (*cymbalistria*) 197
3.3.9 L'hymnologue ou chanteur d'hymnes (*hymnologus*) 201
3.3.10 Le porteur/la porteuse du *cernus* (*cernophoros*) 202
3.3.11 La *chrionis* et le *thalamas* 205
3.3.12 L'haruspice (*haruspex*) 207
3.3.13 Le cybélique (*cybelicus*) 208
3.4 Synthèse intermédiaire 209

4. Collèges et associations 216
4.1 Introduction 216
4.2 Les dendrophores 219
4.2.1 Le corpus documentaire des dendrophores 220
4.2.2 Analyse du corpus épigraphique 250
4.2.3 Organisation interne du collège 252
4.2.4 *Scholae* et autres biens immobiliers 260
4.2.5 Rôles religieux des dendrophores 266
4.2.6 Iconographie des dendrophores 271
4.2.7 Les dendrophores, un collège de quoi ? 271
4.3 Les cannophores 273

4.4 Autres confréries et associations 280
4.4.1 *Collegium tibicinum* de la Mère des dieux à Bénévent 280
4.4.2 *Cultores* de la Mère des dieux et de *Nauis Saluia* à Rome 281
4.4.3 *Sodales ballatores* de Cybèle à Rome 283
4.4.4 La communauté (*cognatio*) de Salone en Dalmatie 284
4.4.5 Les *religiosi* 287
4.4.6 Les *dumopireti* de *Novae* en Mésie inférieure 291
4.5 Synthèse intermédiaire 293

5. Taurobole et criobole 298
5.1 Introduction 298
5.2 Etat de la recherche 299
5.3 Corpus documentaire 307
5.3.1 Corpus littéraire 307
Prudence 307
Firmicus Maternus 314
Histoire Auguste 315
Carmen contra paganos 316
5.3.2 Corpus épigraphique 317
Constatations générales 318
Mention du rite : taurobole, criobole et *cernus* 322
L'offrande animale : taureau, bélier et *uires* 324
Verbes exprimant l'action du taurobole 330
Les acteurs du taurobole : les tauroboliés 338
Les acteurs du taurobole : les participants au rite 345
La date du rite et le lieu de sa réalisation 351
Les motifs invoqués par les tauroboliés 362
5.3.3 Corpus iconographique 365
a. Les acteurs ou les partenaires du sacrifice 366
b. Les instruments cultuels 369
c. Les objets divers 373
5.3.4 Archéologie du taurobole 380
Le Phrygianum de Rome 380
Le *Campus* de la Mère des dieux d'Ostie 383
Le sanctuaire métroaque de Lectoure 386
Le sanctuaire métroaque de Lyon 386
Constatations générales 387
5.4 Le taurobole : un sacrifice romain et un rite mystérique ? 388
Le taurobole, *ritu Romano* ou *ritu Graeco* ? 389
Le sacrifice romain traditionnel 389
Les spécificités du taurobole 392
5.5 Synthèse intermédiaire 397

6. Conclusion 403

Crédits photographiques 410

Bibliographie 411

Annexes 437
Annexe 1 : Prosopographie des prêtres et prêtresses 438
Annexe 2 : Taurobole et criobole. Recueil des inscriptions et des autels anépigraphes 452
Annexe 3 : Prosopographie des personnes citées dans les inscriptions tauroboliques 523

Index 543
I. Index des auteurs antiques 543
II. Index des sources épigraphiques 544
III. Index des sources iconographiques 546
IV. Index général 547

INTRODUCTION

CYBÈLE, *METER* ET *MATER DEVM MAGNA IDAEA*

La Mère des dieux, aussi connue sous le nom de Cybèle[1], est une divinité complexe officiellement introduite à Rome en 204 av. J.-C. Celle que les Romains ont appelée *Mater deum magna Idaea*, la grande Mère des dieux Idéenne, serait originaire de Phrygie et plus précisément de l'Ida troyen, c'est-à-dire du même espace auquel les Romains rattachent leurs propres origines historiques. Ainsi comme l'a parfaitement exprimé Ph. Borgeaud, les Romains perçoivent cette déesse à la fois comme une figure nationale (une ancêtre) et comme une étrangère : une déesse d'ici et d'ailleurs[2]. Elle est une déesse sans frontière, dans un territoire sans limites.

Ph. Borgeaud rappelle également que la déesse qui parvint à Athènes puis à Rome fut honorée d'un culte dans lequel elle est toujours nommée Mère, *Méter* en grec et *Mater* en latin, et constate qu'il s'agit d'une figure divine anonyme, privée d'un nom propre. C'est sa fonction de « Mère » qui devient son nom et qui peut, à l'occasion, être précisée par des épiclèses. Son appellatif de Mère pose d'ailleurs un problème de signification puisqu'il peut être entendu de deux manières : soit la déesse est réellement une mère – ce qui suppose qu'elle a enfanté –, soit il fait allusion à une autorité matronale qui, en théorie, caractérise toutes les divinités féminines. Quoi qu'il en soit, nous noterons que la déesse, tant dans les sources littéraires qu'iconographiques, apparaît bien peu maternelle.

La Mère – ou la grande Mère – est une désignation générique qui vise donc à exprimer cet anonymat impersonnel[3]. Nous noterons d'ailleurs que cette déesse qui n'a pas de nom est également désignée comme Mère des dieux, comme si elle était à l'origine de la lignée des dieux. Or, N. Belayche a démontré que le nom que les Romains donnèrent à cette déesse, à savoir la grande Mère (*Mater magna*) ne fut pas une simple opération de traduction car, dans sa terre d'origine – l'Anatolie –, la déesse ne porte pas le théonyme cultuel grec de *Méter megale* (ou *megale Méter*). Dans son contexte d'origine, et plus généralement en contexte grec-hellénistique, la déesse porte le nom de *Méter* ou de *Méter theôn*, mais pas celui de *megale*. En effet, selon N. Belayche : « le théonyme *Mater magna* révèle une création romaine toute tissée de la stratégie politique qui a sous-tendu son importation depuis l'Ida et destinée à la parfaire. (…) Pour que la Pessinontienne puisse jouer son rôle de protec-

1 Ph. Borgeaud 2009, 6, rappelle que tant à Athènes qu'à Rome, la déesse qui fait l'objet d'un culte est nommée Mère ou Mère des dieux. Cybèle est un nom qui ne la désigne que dans la poésie, à partir de Pindare.

2 Ph. Borgeaud 2009.

3 Ph. Borgeaud 1996, 27. Pour N. Loraux (1991, 51), cette multiplication de noms doit être comprise comme un acte de foi envers cette puissance divine incontestée.

trice ancestrale présageant le futur *imperium* universel de Rome, il fallait qu'elle soit distinguée des autres Mères, et donc qu'elle soit déjà *megale* à son départ.»[4]

Quant aux épiclèses qui lui sont adjointes, elles sont issues de montagnes : cette déesse est dite la Mère de l'Ida, du Cybélon, du Dindyme, du Sipyle, de l'Agdus[5]. Toutes ces épiclèses font de cette divinité une Mère des montagnes et des roches, tout en rappelant son origine géographique : les hauts plateaux montagneux de Phrygie. Pourtant, cette terre d'origine reste en grande partie légendaire et mal connue puisque la vision éphémère que nous en avons passe par le prisme des auteurs grecs et latins, et que leur vision est à la fois postérieure et biaisée[6].

Il est désormais établi que les Phrygiens formèrent une peuplade arrivée des régions balkaniques qui s'installa dans l'actuelle Anatolie, près du fleuve Sangarius aux alentours du XIIème siècle av. J.-C. Après l'effondrement de l'Empire hittite, entre le Xème et le IXème siècle, ils se réunirent dans la région de Gordion qui devint leur nouvelle capitale. La fin du VIIIème siècle marque l'apogée du royaume phrygien qui englobait alors un vaste territoire s'étendant au Nord vers la Phrygie hellespontique et la Bithynie, à l'Ouest vers la Lydie, et au Sud vers la Lycie, la Pisidie et la Cappadoce. Ce royaume incluait les cités de Sinope, Ankara, Pazarli, Alaça Hüyük, Bogazköy, Konya, Malatya et Eskisehir. Puis vers 695 av. J.-C., les Cimmériens envahirent la région et, selon la tradition grecque, le roi Midas[7] se serait suicidé après 40 années de règne, laissant derrière lui un royaume détruit qui continua néanmoins de survivre à l'ombre de la Lydie, devenue la nouvelle grande puissance. Cette dernière forma, en 546 av. J.-C., l'une des satrapies de l'Empire perse, le demeurant jusqu'à la conquête du territoire par Alexandre le Grand. Au cours de cette période, la culture phrygienne ne disparut pas totalement puisque des témoignages attestent de la survivance de la langue et de certains cultes phrygiens. C'est en effet dans la région d'Afyon, entre Sardes et Ankara, sur les hauts plateaux anatoliens, que les archéologues ont retrouvé les plus anciennes attestations d'un culte dédié à une *Matar* (correspondant phrygien du grec *Méter*) et à une *Matar Kubileia* ou *Kubeleia* (Mère cybéléenne). Il s'agit de façades votives taillées dans la roche, accompagnées d'inscriptions monumentales datées de la fin du VIIème et du début du VIème siècle, c'est-à-dire près d'un siècle après la mort de Midas. Certains monuments rupestres figurent cette déesse : une figure féminine debout, à l'intérieur d'une niche et flanquée de lions[8].

Dès le début du VIème siècle, l'iconographie de cette grande déesse Mère se diffuse de l'Anatolie vers le continent grec, dans un premier temps probablement à

4 N. Belayche 2016, 57.

5 Voir Ph. Borgeaud 2009, 4–8. Sur l'anonymat de la Mère des dieux, voir également G. Pedrucci 2009, 12.

6 Ph. Borgeaud 2009, 5, suggère que les Grecs ont construit une image de la Phrygie à travers leurs propres conceptions et en se fondant sur leurs contacts avec la Lydie, en particulier Sardes. C'est pourquoi la description qu'ils ont transmise n'est probablement pas très proche de la réalité puisqu'elle passe à travers une sorte de «filtre lydien».

7 Sur Midas, voir L. Roller 1983 et 1988.

8 Au sujet de ces inscriptions monumentales, voir C. Brixhe / M. Lejeune 1984. Pour les monuments rupestres, voir : C. Haspels 1971 ; F. Naumann 1983, suppose une influence grecque dans ces représentations stylistiques de la déesse.

travers l'ancien royaume lydien et sa capitale, Sardes. Puis, une seconde vague de diffusion emporte son image depuis les cités grecques en direction de l'Italie et de Marseille. L'iconographie de la Mère des dieux se fixe rapidement, tant dans le monde grec que romain. Sa fonction de Mère fait d'elle une déesse souveraine et c'est pourquoi elle est souvent représentée trônant. Elle est coiffée de la couronne tourelée car elle revêt un rôle de protectrice des cités. Ses attributs principaux sont le tambourin qu'elle tient dans ses mains, mais surtout les lions qui l'accompagnent. Les lions peuvent être figurés sur ses genoux, couchés ou assis à ses pieds, de part et d'autre de son trône, attelés à son char, ou encore lui servant de monture. En tous les cas, ces fauves sont parfaitement soumis et domptés par la déesse, et leur présence à ses côtés revêt plusieurs significations. En premier lieu, le lion est un symbole de la royauté tant humaine que divine. Il s'agit également d'un animal puissant et sauvage qui inspire la crainte et l'effroi mais, en sa qualité de Mère des espaces sauvages, la déesse asservit ces monstres et garantit à la fois l'ordre et l'équilibre du monde. Enfin, tant pour les Grecs que pour les Romains, la présence de ces lions aux côtés de cette Mère évoquait son statut d'étrangère et surtout son pays d'origine : les contrées sauvages de Phrygie.

Cette grande Mère phrygienne fit son entrée à Athènes dans le dernier quart du Vème siècle av. J.-C. lorsque les Athéniens lui édifièrent un *Métrôon* (un sanctuaire de la Mère) au coeur même de leur Agora, c'est-à-dire au centre de la vie politique de la cité. Les sources épigraphiques et archéologiques prouvent que ce *Métrôon* entretenait un rapport étroit avec le *Bouleutérion*, le bâtiment du Conseil des Cinq-Cents[9]. En outre, elles présentent cette Mère comme une déesse tutélaire de la justice, gardienne de la mémoire et des archives de la cité. Ainsi, cette Mère étrangère et anonyme qui conserva son aspect de Mère des montagnes reçut à Athènes un culte officiel dans lequel elle fut civilisée, apparaissant à la fois comme une instance originelle (Gaïa) et justicière (Thémis)[10]. En parallèle, un autre aspect de cette divinité se développa à l'écart de la cité où elle conserva son statut d'étrangère venue de Phrygie, de Lydie ou peut-être de Crète. Celle-ci fut vénérée dans un second *Métrôon* situé au Pirée. Ce culte fut l'oeuvre d'associations religieuses (thiases) qui pratiquèrent un rituel initiatique basé sur le corybantisme.

En somme, à Athènes, cette *Méter* phrygienne fut conçue à la fois comme originelle – dans ce sens, elle pourrait avoir été assimilée à une ancienne divinité grecque – et étrangère. Comme l'a clairement mis en évidence Ph. Borgeaud, les monuments votifs conservés en Attique représentent la déesse sous cette double identité d'ancêtre et d'étrangère. En effet, d'innombrables monuments votifs se présentent sous la forme de doubles *naiskoi* qui mettent en parallèle deux scènes presque identiques. Dans chacune, la déesse est figurée accompagnée d'un lion (sur ses genoux ou à ses pieds) et tenant dans ses mains la phiale, le tambourin ou le sceptre. Cette double représentation de la même divinité doit être comprise, selon

9 Les fouilles américaines menées sur l'Agora d'Athènes ont démontré que ce que les Athéniens appelaient à la fin du Vème s. *Métrôon* était en réalité l'ancien *Bouleutérion*. Ce dernier devint alors un local d'archives et prit le nom de *Métrôon*, tandis qu'un nouveau *Bouleutérion* fut érigé juste à côté du précédent.

10 Voir Ph. Borgeaud 1996, 31–39 et 2009, 8–9.

Ph. Borgeaud, comme une allusion à sa double identité : la Mère asiatique (l'étrangère) et la Mère grecque (l'Athénienne)[11]. De plus, son anonymat et ses caractéristiques lui permirent d'être rapprochée d'autres divinités présentant des caractéristiques proches ou similaires, parmi lesquelles Gaïa, Rhéa, Aphrodite, Déméter, Artémis, et la Thrace Bendis[12].

Lorsqu'elle fut officiellement introduite à Rome à la fin du IIIème siècle av. J.-C., la Mère des dieux était toujours privée de nom propre : elle était une déesse Mère des montagnes, anonyme mais originaire de l'Ida troyen. Cette Mère des dieux Idéenne fut conçue à la fois comme une étrangère qui arriva dans la Ville avec une partie de son clergé et de ses rites phrygiens, et en même temps comme une ancêtre du peuple romain, puisque liée à ses origines mythiques. Dès lors et afin de souligner son origine troyenne, les Romains édifièrent son sanctuaire sur le Palatin, dans l'espace ancestral de la Ville. Si à Athènes elle était au coeur du politique, à Rome elle fut au coeur des origines. Sa venue devait apporter à Rome protection et victoire, et c'est pourquoi elle fut représentée coiffée de la couronne tourelée qui symbolisait son rôle de protectrice de la cité. Les lions qui continuaient à l'accompagner évoquaient, pour leur part, son origine lointaine, sa provenance de terres montagneuses et sauvages. Cette Mère qui fit son entrée dans le panthéon romain n'était pas seulement privée de nom, elle l'était aussi d'un visage puisque la statue cultuelle qui fut rapportée de Phrygie était une pierre noire. Celle-ci fut installée dans un sanctuaire à l'architecture traditionnelle érigé sur le Palatin : c'est en ce lieu que le peuple romain lui voua un culte de type romain. Successivement, un second sanctuaire s'éleva sur le Vatican : ce Phrygianum, dont le nom évoquait encore une fois l'origine étrangère de la Mère, fut dévolu à un rite tout à fait particulier, le taurobole, qui fit son apparition vers la moitié du IIème siècle ap. J.-C. Sacrifice sanglant, rituel initiatique, ou rite de substitution, le taurobole demeure mystérieux sous bien des aspects. Enfin, la présence de la Mère des dieux à Rome est liée à l'apparition d'une autre figure tantôt divine tantôt mythique : Attis, son compagnon, lui aussi originaire de Phrygie. A l'époque impériale, Attis fit l'objet d'un culte mais toujours en marge de celui de la Mère. Sa venue et sa présence aux côtés de la déesse soulèvent de nombreuses interrogations qui s'insèrent dans une réflexion globale portant sur le culte de la Mère des dieux.

DOCUMENTATION

Le culte de la Mère des dieux est attesté à Rome et partout dans l'Empire romain, depuis son introduction officielle en 204 av. J.-C. jusqu'à la fin du IVème siècle ap. J.-C., date à laquelle furent érigés les derniers autels tauroboliques. Son étude repose sur un ensemble hétérogène de sources : littérature, épigraphie grecque et latine, numismatique, archéologie et iconographie. Toutes les régions de l'Empire

11 Ph. Borgeaud 1996, 46–55 et 2009.

12 A ce propos, G. Pedrucci (2009, 12) affirme que les caractéristiques et l'anonymat de cette Mère étrangère qui entra en contact avec la religion grecque donnèrent rapidement naissance à une riche *interpretatio*.

ont fourni de la documentation utile qui témoigne de la diffusion généralisée de ce culte. Les sources littéraires grecques et latines sont nombreuses, d'époque et de style variables (poésie, traités, théâtre, discours, analyses historiques, romans, lettres, textes polémiques, textes juridiques). Beaucoup sont tardives et émanent d'auteurs chrétiens qui font une sévère critique des cultes païens, basculant parfois dans l'exagération ou la polémique.

Nous avons opté pour un travail qui repose essentiellement sur la documentation épigraphique ainsi que sur les sources littéraires antiques. Les sources épigraphiques relatives au culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain s'élèvent à plus d'un millier de documents et sont essentiellement rédigées en latin. Ce vaste corpus constitué de textes en tout genre est fondamental puisqu'il offre des renseignements directs et d'une extrême variété. Toutefois, il convient de souligner la complexité de certains de ces textes. En effet, le latin employé dans ces inscriptions est souvent tardif et pas toujours explicite, et nous avons rencontré quelques difficultés à comprendre et à traduire certains documents. A ce propos, rappelons qu'il n'existe aucun corpus des inscriptions de la Mère des dieux proposant des traductions. C'est pourquoi, afin de faciliter l'accès à ces textes à tout un chacun, nous proposons un corpus édité et traduit de toutes les inscriptions tauroboliques (cf. Annexe 2). En outre, diverses inscriptions essentielles à notre propos sont présentées et traduites dans notre analyse. Sauf indications particulières, toutes les traductions proposées dans notre travail sont les nôtres. Précisons encore que la documentation épigraphique nous a parfois servi à réaliser des tableaux récapitulatifs et des listes prosopographiques qui sont présentés soit dans le corps du texte soit dans nos annexes.

Notre travail s'appuie également sur de nombreux témoignages littéraires (grecs et latins) qui présentent parfois l'avantage de fournir des indications très précises. Toutefois, certains de ces textes peuvent se révéler complexes à analyser à cause de la vision subjective de leur auteur, ou soulèvent des problèmes de traduction et d'interprétation. En effet, certains des auteurs que nous avons utilisés n'ont pas encore fait l'objet d'une édition traduite et commentée en français. C'est le cas notamment des livres 4 et 5 du *Contre les païens* d'Arnobe, qui est pourtant un ouvrage indispensable à notre sujet. Dans l'attente que des spécialistes se lancent dans la traduction française de ces textes, nous avons décidé d'emprunter des traductions faites récemment en italien[13]. Ainsi, les sources littéraires qui sont apparues essentielles à notre propos ont été insérées dans le corps du texte en traduction française ou italienne, alors que le texte en latin ou grec est reproduit en note de bas de page. Pour les autres textes que nous n'avons pas jugé indispensable de reproduire entièrement, nous nous contenterons d'un renvoi en note de bas de page, selon les abréviations usuelles[14].

Les sources iconographiques se sont révélées, elles aussi, très importantes puisqu'elles apportent un complément imagé à l'écriture. Les symboles présents

13 Par exemple, nous nous sommes servie de la compilation réalisée par E. Sanzi (2003) qui réunit et traduit divers documents relatifs aux divinités dites orientales.

14 Les abréviations suivies sont celles du *TLL* et du Liddel/Scott Jones.

sur les autels ou les bas-reliefs qui offrent des scènes plus développées ont permis de mettre en évidence des éléments qui étaient parfois absents des textes. Leur confrontation avec les autres sources a permis de préciser certains résultats comme ce fut le cas, par exemple, pour les acteurs cultuels et le rituel taurobolique. Pour ce type de sources, notre principal outil de travail a été le *CCCA*[15] qui présente l'avantage de réunir commodément l'ensemble de la documentation et de proposer un vaste choix de photographies. C'est pourquoi, pour des motifs de simplification, nous renverrons habituellement aux notices du *CCCA* qui permettront de remonter aux éditions et publications originales.

L'archéologie de terrain constitue un domaine qui ne doit pas être négligé puisque la compréhension de l'espace cultuel peut apporter une vision complémentaire ou différente, permettant ainsi de confirmer ou d'infirmer certaines données transmises par les autres sources. C'est pourquoi, dans notre analyse, nous avons intégré certaines données archéologiques qui nous ont paru importantes ou suggestives. Etant donné le nombre considérable et la grande variété de vestiges archéologiques relatifs au culte métroaque découverts un peu partout dans l'Empire romain, nous avons dû procéder à un choix en nous limitant à quelques sites ou vestiges qui illustreront notre propos et serviront d'exemples.

Enfin, sans vouloir dédaigner l'apport ni l'importance que représentent les sources numismatiques, nous n'y avons finalement fait que peu allusion puisqu'elles témoignent avant tout de la propagande religieuse impériale, sujet que nous avons peu abordé dans notre propos.

ETAT DE LA RECHERCHE

Au cours du dernier siècle, la Mère des dieux a fait l'objet d'une abondante bibliographie moderne. Ces études généralement ciblées se sont intéressées à un aspect particulier de la déesse ou de son culte sans véritablement offrir une vue d'ensemble. A ce jour, une seule monographie propose une étude approfondie de cette déesse et de son culte au sein de l'Empire romain en abordant tous les aspects. Il s'agit du monumental ouvrage de H. Graillot intitulé *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain* (600 p.). Publiée en 1912, cette oeuvre centenaire est aujourd'hui dépassée par les progrès de la recherche et par les nouvelles découvertes épigraphiques et archéologiques. Pourtant, la synthèse réalisée par H. Graillot demeure le principal outil de travail pour tout chercheur qui souhaite approfondir ses connaissances sur le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain. Or, le travail de l'historien français a été fortement influencé par le contexte historique et par l'histoire des idées de son époque. De plus, sous certains aspects, sa méthode de travail est problématique. En effet, H. Graillot tend à généraliser ses connaissances sur d'autres divinités ou cultes pour en faire des acquis du culte métroaque. Beaucoup de ses affirmations ne reposent sur aucune source antique ni preuve matérielle, mais simplement sur des présupposés. Ces données furent en-

15 M. Vermaseren 1977–1989.

suite reprises par les historiens contemporains qui citent alors H. Graillot, en renvoyant à son ouvrage comme s'il s'agissait d'une source antique. Ce faisant, de nombreuses erreurs ou imprécisions sont régulièrement reproduites et faussent en partie notre perception tant de la déesse que de son culte.

L'oeuvre de H. Graillot s'inspire considérablement des recherches menées en parallèle par un autre savant, avec qui il était lié d'amitié : F. Cumont. Auteur d'importants travaux portant sur les mystères de Mithra, F. Cumont publia également, en 1906, un ouvrage majeur intitulé *Les religions orientales dans le paganisme romain*, dans lequel il développe certains aspects du culte de la Mère des dieux. Le même auteur reprit d'ailleurs plusieurs de ces aspects dans des notices encyclopédiques (*Attis, Archigallus, Cannophorus, Criobolium, Dendrophori, Gallos, Hilaria*). Depuis les travaux de F. Cumont, « on entend par « religions orientales » les cultes égyptiens, syriens, anatoliens dont l'archéologie, l'épigraphie et la tradition littéraire attestent la diffusion à Rome et dans l'Occident romain »[16]. Cette expression est passée dans la langue et a servi, jusqu'à très récemment, à définir toutes sortes de cultes étrangers et plus généralement les cultes à mystères[17]. Le culte de la Mère des dieux fut intégré à cette liste, à la fois à cause de son origine et de la conception que l'on avait du rituel taurobolique. Aujourd'hui, le concept de « religions orientales » soulève divers problèmes puisqu'il suppose que ces cultes furent importés tels quels, plus ou moins tous à la même époque, et qu'ils sont restées purement orientaux en milieu occidental. En outre, cette terminologie globale tend à faire de ces cultes une catégorie homogène de pratiques religieuses. Or, les recherches actuelles visent à revoir ce concept et à repenser différemment ces cultes[18]. Il est, par conséquent, important de redéfinir la place de la Mère des dieux et d'Attis dans le monde romain et surtout parmi les divinités dites orientales, sur la base de ces récentes réflexions.

A partir de la fin des années 1960, l'attention des historiens se porta plus particulièrement sur le rituel taurobolique. En l'espace de quelques mois, J. Rutter[19] et R. Duthoy[20] publièrent respectivement une étude sur cet aspect particulier du culte métroaque. Chacun réalisa son propre corpus des sources tauroboliques, offrant ainsi un accès plus direct à la documentation épigraphique. Malheureusement, J. Rutter se contente de donner un extrait des inscriptions, celui dans lequel apparaît le mot taurobole, et R. Duthoy – s'il cite les textes intégralement –, ne propose aucune traduction[21]. Dans son article « The three phases of the taurobolium », J. Rutter suggère l'existence de trois phases distinctes et évolutives du rite. De son côté, R.

16 R. Turcan 1992.

17 M. Vermaseren a définitivement consacré cette expression en fondant, en 1961, une collection intitulée *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* [EPRO].

18 Voir notamment C. Bonnet / J. Rüpke / P. Scarpi 2006 ; C. Bonnet / S. Ribichini / D. Steuernagel 2008 ; C. Bonnet / V. Pirenne-Delforge / D. Praet 2009 ; C. Bonnet / C. Ossola / J. Scheid 2010.

19 J. Rutter 1968.

20 R. Duthoy 1969.

21 Nous sommes convaincue que le fait d'établir une traduction permet de mieux comprendre une inscription. Souvent, la traduction met en évidence des problèmes de compréhension et, parfois, il est utile de présenter les différentes interprétations possibles pour un même texte.

Duthoy dans son *The Taurobolium : its Evolution and Terminology* suppose, lui aussi, une évolution du rite en trois phases successives qu'il pense pouvoir déceler dans la terminologie. Toutefois, les deux historiens ne s'accordent pas sur les temps de cette supposée évolution ; une évolution qui paraît d'ailleurs bien difficile à prouver en l'état de nos connaissances. En outre, l'un et l'autre délaissent les sources iconographiques qui figurent pourtant sur près de la moitié des autels tauroboliques. Malgré ces points négatifs, ces deux études se sont révélées essentielles et ont suscité une grande réflexion.

La volonté de rendre les sources et la documentation directement accessibles à l'ensemble de la communauté scientifique se poursuivit, puisqu'en 1977, M. Vermaseren entama la publication d'un vaste corpus en plusieurs tomes qui devaient réunir et classer toute la documentation épigraphique et archéologique relative à la Mère des dieux et à Attis. Ainsi entre 1977 et 1989, ce sont sept volumes qui seront publiés et qui formeront le *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (*CCCA*). Ce recueil réunit toutes sortes de témoignages dans un état brut[22], selon un ordre géographique, en fournissant de brèves informations sur les circonstances de la découverte, une courte description de l'objet (pour les sources épigraphiques : une édition), des renvois bibliographiques, et fréquemment une photographie. Malheureusement, le décès prématuré de M. Vermaseren écourta le travail et le dernier volet normalement consacré aux sources numismatiques ne fut jamais réalisé. Notons enfin que dans le *CCCA*, les documents ne font pas l'objet d'une analyse détaillée, et que l'ensemble du travail n'est pas accompagné d'une réflexion générale ni d'une synthèse[23]. Néanmoins, cet ouvrage demeure le principal outil de travail pour toute recherche portant sur la Mère des dieux et Attis, même si depuis sa publication de nombreuses découvertes archéologiques ont été réalisées.

Dans les années 1990, Ph. Borgeaud publia une étude qui, sous divers aspects, permit de renouveler la réflexion autour du culte de la Mère des dieux. Dans *La Mère des dieux, de Cybèle à la Vierge Marie*[24], l'historien des religions s'interroge successivement sur les origines de la déesse, son introduction à Athènes, la construction des récits mythologiques, l'arrivée du culte à Rome, la figure d'Attis dans les rites et dans les mythes, et surtout le taurobole. D'un point de vue général, l'apport de Ph. Borgeaud se révèle fondamental. En premier lieu, l'historien reprend minutieusement tous les récits mythologiques qui entourent le culte métroaque en Grèce et à Rome, et tente de dégager les diverses traditions en proposant des analyses détaillées de ces textes. L'auteur élabore également des réflexions très intéressantes tant sur l'origine que sur les caractéristiques de la déesse, notamment sur son nom (ou plutôt son absence de nom). Un aspect qui intéresse particulièrement Ph. Borgeaud est la construction de l'identité de cette Mère, que firent les Athéniens et les Romains, chacun à leur manière. Ce sujet sera d'ailleurs développé

22 Par exemple, les sources épigraphiques ne sont jamais traduites.

23 Parallèlement, M. Vermaseren publia, en 1977, une sorte de synthèse intitulée *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*. Dans cet ouvrage, il présente l'histoire de cette déesse de manière trop rapide, se plaçant clairement dans le sillage de F. Cumont et de H. Graillot, et donc sans réellement apporter de nouvelles interprétations.

24 Ph. Borgeaud 1996.

dans une publication successive : « La Mère des dieux. L'ici et l'ailleurs ». Dans cet article, l'auteur démontre de manière convaincante l'ambiguïté et la contradiction de cette déesse perçue à la fois comme une ancêtre et une étrangère[25]. Enfin, l'apport de Ph. Borgeaud en ce qui concerne le rituel taurobolique est capital. Le taurobole de la Mère des dieux a toujours été considéré comme un rituel initiatique consistant en une véritable douche de sang à laquelle se soumettaient les initiés. A la base de cette conception se trouve un récit de l'auteur chrétien Prudence qui, sans véritablement nommer le rite auquel il fait allusion, a pourtant toujours été reconnu par la communauté scientifique comme étant une initiation taurobolique. Ph. Borgeaud est le premier à avoir remis en cause l'interprétation de ce texte, suggérant d'en faire abstraction pour s'appuyer davantage sur la documentation épigraphique. Pour l'historien des religions, le taurobole fut un rite initiatique et privé, mais surtout un rite de substitution, et la scène que Prudence décrit n'est pas réelle.

Enfin plus récemment, F. van Haeperen a publié une série d'articles, tous très intéressants et utiles, dans lesquels elle s'est intéressée aux acteurs cultuels métroaques, en particulier les prêtres, les prêtresses et le collège des dendrophores[26]. Ses travaux se fondent en grande partie sur la documentation épigraphique mais également sur les sources iconographiques et archéologiques, que l'historienne maîtrise parfaitement. Ainsi, F. van Haeperen propose une réflexion actualisée qui tient compte à la fois des nouvelles découvertes et des progrès méthodologiques. Ses travaux apportent une réelle mise à jour au sujet des prêtres et prêtresses du culte métroaque, en particulier en ce qui concerne leurs titres, leur mode de recrutement, la structure et le fonctionnement du sacerdoce. F. van Haeperen est également revenue sur l'identification de certaines représentations iconographiques considérées tantôt comme des galles tantôt comme des archigalles. En outre, elle a réuni toute la documentation relative aux dendrophores et rédigé une synthèse au sujet de ce collège avec de nouvelles pistes de réflexions. Enfin, ses derniers travaux portent sur les galles et les mystères phrygiens, des sujets pour lesquels, une fois de plus, elle propose des mises à jour et un regard renouvelé.

PROBLÉMATIQUE

Notre travail se veut une synthèse des connaissances sur le culte de la Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain, ainsi qu'une mise à jour de l'ouvrage d'H. Graillot. Comme ce dernier, nous avons voulu présenter ce culte de la manière la plus complète qui soit sans pour autant prétendre à l'exhaustivité. Nous avons fixé comme limites chronologiques à notre enquête la date d'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome, à savoir 204 av. J.-C., et la fin du paganisme (avec l'édit de Théodose en 391 ap. J.-C.), même si certains témoignages pris en considération sont antérieurs ou postérieurs. Géographiquement, nous avons pris en compte l'ensemble du territoire romain, zones orientales comprises, à condition que les témoi-

25 Ph. Borgeaud 2009.
26 Voir en particulier F. van Haeperen 2006 ; 2010 ; 2010b ; 2011 ; 2012 ; 2012b ; 2015.

gnages concernent la période chronologique retenue. Dans un territoire aussi ample et sur une période aussi étendue, la documentation relative à la Mère des dieux et les témoignages concernant son culte sont considérables. Il s'agit de près d'une centaine de citations dans la littérature antique, de longueur et d'intérêt variables, de plus d'un millier de documents épigraphiques, d'un corpus iconographique vaste et hétérogène, et surtout de très nombreux vestiges archéologiques répartis sur l'ensemble du territoire et qui ont donné lieu à des données exploitables de qualité variable. C'est pourquoi, nous avons opté pour une approche qui se fonde en premier lieu sur la documentation épigraphique qui nous a paru à la fois plus riche et plus sûre, sans pour autant négliger les autres sources, en cherchant à confronter au maximum les angles d'approches et les résultats.

Notre travail s'articule autour de cinq chapitres qui développent chacun une thématique différente : l'introduction du culte à Rome, les rites et les fêtes métroaques dans le monde romain, les acteurs cultuels, les collèges et communautés religieuses placées sous le patronage de la déesse, et enfin le rituel taurobolique et criobolique. Chaque chapitre s'ouvre sur une brève introduction et se termine par une synthèse intermédiaire qui permet de rappeler les résultats obtenus.

Notre premier chapitre se veut avant tout une introduction qui pose le cadre : quelles furent les circonstances invoquées par les Romains pour justifier l'introduction de ce nouveau culte ? Quel(s) récit(s) les Romains ont-ils transmis de cet événement ? Comment la déesse fut-elle reçue et honorée par le peuple de Rome : de quelle manière le culte de la Mère des dieux s'organisa-t-il ? Dans cette introduction, nous nous intéresserons également au principal sanctuaire de la déesse érigé sur le Palatin, au coeur même de Rome. Quel fut le lieu choisi pour accueillir le sanctuaire, à quel type d'architecture répondait-il, quels furent les vestiges découverts par les archéologues ? Ce sont autant de questions qui seront soulevées et qui apporteront un éclairage sur la position de la déesse au sein du panthéon et sur le culte qui lui fut rendu. Enfin cette partie sera également l'occasion de présenter Attis, le compagnon de la Mère, figure emblématique et difficile à cerner ; nous tenterons néanmoins d'appréhender le jeune berger phrygien. Pour ce faire, nous exposerons les différents récits qui le mettent en scène et qui nous permettront de mieux saisir ses caractéristiques et son rôle au côté de la déesse. Le personnage d'Attis ne doit pas être négligé car son émasculation est, d'une certaine manière, liée à celle des galles et au rituel taurobolique. De plus, les fêtes métroaques de mars instituées à l'époque impériale semblent commémorer son émasculation et sa mort. C'est pourquoi, il est primordial de nous intéresser aussi à la figure d'Attis pour mieux saisir son rôle au sein du culte de la Mère des dieux.

Notre second chapitre sera consacré aux rites et aux fêtes célébrées à Rome et dans l'Empire en l'honneur de la Mère des dieux. Selon Denys d'Halicarnasse, au moment de sa venue à Rome, la déesse fut honorée d'un double culte : l'un romain rendu par les autorités romaines selon leurs propres usages, l'autre phrygien réalisé par un couple sacerdotal venu de Phrygie. Ce témoignage met clairement en lumière la double identité de la Mère des dieux : l'ancêtre et l'étrangère, qui exigent la réalisation d'un double culte. Si nous ignorons presque tout du culte phrygien célébré à Rome, nous sommes, en revanche, mieux documentés sur les célébrations

romaines. Ce second chapitre fera état de nos connaissances sur les rites et les fêtes qui furent introduits à Rome dès l'époque républicaine, c'est-à-dire au moment de l'arrivée « physique » de la déesse, et qui accompagnèrent également la dédicace de son sanctuaire sur le Palatin. Ces deux événements importants furent à l'origine des *ludi Megalenses*, des jeux romains instaurés spécifiquement en honneur de la déesse et qui étaient célébrés chaque année en avril. A quel moment et de quelle manière ces jeux furent-ils mis en place ? Quelles spécificités recouvraient-ils ? Que savons-nous de leur programme et jusqu'à quand furent-ils inscrits au calendrier ? Ce sont autant de questions auxquelles nous apporterons des réponses. Puis à l'époque impériale, de nouvelles fêtes métroaques furent introduites et célébrées durant le mois de mars : *canna intrat, arbor intrat, sanguem, hilaria, requieto, lauatio* sont les noms donnés à ces journées festives inscrites, elles aussi, sur le calendrier officiel. En quoi consistaient ces fêtes ? Quels rites comportaient-elles ? A quel moment et pour quels motifs furent-elles introduites ? L'interprétation que les historiens de la fin du XIXème et de la première moitié du XXème siècle nous ont transmise de ces fêtes nous paraît biaisée et influencée par une vision christiano-centrique. C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous souhaitons reprendre toute la documentation en l'analysant de la manière la plus objective possible et en essayant de faire abstraction des présupposés avancés par nos prédécesseurs.

Notre troisième chapitre s'intéressera aux différents acteurs cultuels. Le témoignage de Denys d'Halicarnasse évoquait la présence à Rome d'un couple sacerdotal phrygien venu spécialement pour exécuter le rite phrygien. Mais que savons-nous précisément de ce prêtre et de cette prêtresse ? Outre ce couple sacerdotal, d'autres acteurs cultuels phrygiens sont également attestés : les galles. Figures à la fois exotiques et emblématiques, les eunuques de la déesse furent très critiqués par les auteurs antiques qui peinaient à comprendre comment des hommes pouvaient choisir de sacrifier leur virilité pour une déesse. Dès lors, l'image transmise par les sources antiques apparaît biaisée par la critique. Malgré tout, nous tenterons de donner un visage objectif à ces personnages et de définir leur organisation et leurs fonctions au sein du culte métroaque. Nous nous interrogerons également sur les motifs qui les incitèrent à recourir à la castration. Parallèlement aux acteurs cultuels phrygiens, nous dresserons la liste de tous les acteurs cultuels romains attestés par les sources. Prêtres, prêtresses, archigalles, assistants de prêtres, gardiens de temple, joueurs de flûte, de tambourin et de cymbales, porteuses de *cernus*, sont autant de fonctions sur lesquelles nous ferons le point de nos connaissances. Ces informations nous permettront de mieux comprendre l'organisation du culte et les rôles remplis par chacun. La recherche moderne tend à présenter ces différents acteurs selon une organisation hiérarchique, avec au sommet, une sorte de chef de la religion métroaque, en l'occurrence un archigalle. Cette conception s'inspire des structures hiérarchiques de l'église catholique, mais est-elle réellement applicable au culte métroaque ?

Notre quatrième chapitre sera consacré aux collèges et communautés religieuses placés sous le patronage de la Mère des dieux. A l'époque impériale, la déesse rencontra un grand succès puisque plusieurs communautés de ce type se sont formées autour d'elle. Outre les dendrophores et les cannophores, considérés comme les deux principaux collèges et jouant un rôle lors des fêtes métroaques de

mars, d'autres communautés plus modestes sont également attestées par les sources. Pour chacune de ces communautés, nous réunirons l'ensemble de la documentation et tenterons d'appréhender leur structure et leurs rôles, et de faire apparaître leurs particularités.

Le cinquième chapitre sera, pour nous, l'occasion de revenir en détail sur le taurobole et le criobole considérés comme des rites initiatiques dont la pratique est largement attestée à l'époque impériale. En effet, plus d'une centaine d'autels commémorent leur réalisation, un peu partout sur le territoire de l'Empire, depuis la seconde moitié du IIème siècle ap. J.-C. jusqu'en 390. De nombreuses études modernes se sont penchées sur cet aspect particulier du culte métroaque. Or, le taurobole est toujours considéré sous l'angle d'un passage de Prudence qui décrit un initié placé dans une fosse fermée par un plancher en bois muni de perforations ; au-dessus de lui, un boeuf est égorgé et le sang qui jaillit de sa blessure inonde l'initié qui est alors soumis à une douche sanguinolente. Interprété en parallèle du baptême chrétien, le « baptême » métroaque se serait voulu une sorte de purification par le sang. Toutefois, cette conception repose uniquement sur le témoignage de Prudence qui, par ailleurs, ne précise pas qu'il s'agit d'un taurobole. Jusqu'à la publication de Ph. Borgeaud à la fin des années 1990, aucun doute n'avait été émis à propos de ce passage de Prudence. Dès lors, dans ce chapitre, nous nous proposerons de reprendre l'entier de la documentation relative au taurobole à travers un nouveau corpus traduit des inscriptions et une analyse critique des sources littéraires. Cela nous permettra d'aborder la question du sacrifice taurobolique à travers un regard objectif et en proposant de nouvelles interprétations. En outre, nous élargirons la réflexion en nous intéressant aux sources iconographiques qui sont, selon nous, primordiales puisqu'elles figurent sur près de la moitié des dédicaces tauroboliques. Quelles sont les images sculptées sur les autels tauroboliques ? Que signifient les symboles présents ? Permettent-ils de mieux appréhender le rite ? Est-ce que textes et images sont complémentaires ?

Enfin, notre travail se terminera par une conclusion générale qui sera l'occasion de dresser une synthèse des principaux résultats obtenus et de suggérer de nouvelles pistes de recherches.

1. ARRIVÉE DE LA MÈRE DES DIEUX À ROME

1.1 INTRODUCTION DU CULTE À ROME, LES RÉCITS LÉGENDAIRES

Les récits relatifs à l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome sont nombreux et parfois divergents[1]. Près d'une trentaine d'auteurs antiques ayant vécu entre le Ier siècle av. J.-C. et le Vème siècle ap. J.-C. narrent cet événement de manière plus ou moins détaillée ou s'y réfèrent brièvement[2]. De ces multiples versions, empreintes parfois de merveilleux, se dégage une sorte de vulgate que nous pouvons résumer ainsi : l'affaire débute dans le courant de l'année 205 av. J.-C., alors que les Romains sont en guerre contre les Carthaginois. Une prédiction promet la victoire aux premiers si ceux-ci se rendent en Phrygie pour y prélever la statue cultuelle de la Mère des dieux et la ramènent à Rome pour l'honorer d'un culte. Dès lors, une ambassade romaine est désignée pour accomplir cette mission. Après s'être rendus sur place et avoir obtenu l'idole de la déesse, les ambassadeurs rejoignent Ostie où une cérémonie est organisée par les autorités romaines afin d'accueillir officiellement la déesse et la conduire jusqu'à Rome. A ce moment, deux personnages jouent un rôle de premier plan : Scipion Nasica et Claudia Quinta. Si le premier est un personnage historique sur lequel nous possédons de nombreux renseignements, la seconde se révèle plus difficile à cerner. En outre, dans les nombreuses versions rapportées, les fonctions dévolues à ces deux personnages varient parfois considérablement : certaines accordent un rôle prédominant à Scipion Nasica, d'autres à Claudia Quinta, d'autres encore placent ces deux acteurs sur un pied d'égalité. Enfin, les récits ne s'accordent pas toujours sur le lieu de provenance de la déesse (Pergame, Pessinonte ou l'Ida phrygien), ni sur la forme de la statue cultuelle (*iera* ou *sacra*, bétyle ou statue anthropomorphe), pas plus que sur les circonstances initiales qui ont prévalu à l'introduction du culte (prescriptions des livres sibyllins, de l'oracle de Delphes ou des deux). C'est pourquoi, J. Gérard se plaît à utiliser le terme de « légendes » que nous reprenons volontiers[3].

Le récit le plus détaillé relatif à l'arrivée de la Mère des dieux à Rome se trouve chez Tite-Live. Dans sa monumentale histoire de Rome rédigée à l'époque d'Au-

1 Sur cette question, voir en particulier : H. Graillot 1912, 25–69 ; C. Gatti 1949 ; Th. Köves 1963 ; Fr. Bömer 1964 ; M. Vermaseren 1977, 38–41 ; J. Bremmer 1979 ; J. Gérard 1980 ; Ph. Borgeaud 1996, 89–105.

2 Amm. 22, 9, 5–8 ; Ampel. 24 ; App. *Hann*. 56 ; Arnob. *Nat*. 7, 49 ; Arr. *Tact*. 33, 4 ; Avg. *Ciu*. 2, 5 ; Avg. *Ciu.* 10, 16 ; Cic. *Har. resp*. 27 ; Cic. *Cael*. 34 ; Cic. *Brut*. 79 ; Cic. *Fin*. 5, 64 ; Cic. *Cato*, 45 ; Clavd. 30 (29), 14–17 ; D.C. *frag*. 57, 61 (Boissevain, 1, 258) ; D.S. 7, 35 ; Fest. p. 237,M ; Hdn. 1, 11 ; Ivv. 3, 137–138 ; Jul. *Or*. 5 (8), 159c ; Lact. *Inst*. 2, 7, 12 ; Liv. 29, 10–11 et 14 ; Liv. 36, 36, 3 ; Ov. *Fast*. 4, 247–348 ; Plin. *Nat*. 7, 35 (120) ; Prop. 4, 11, 51–54 ; Sen. *frg*. 80 (Haase 1886, 3, 433) ; Sidon. *Carm*. 24, 41–43 ; Sil. 17, 1–47 ; Sol. 1, 126 ; Stat. *Silu*. 1, 2, 245 ; Str. 12, 5, 3 ; Svet. *Tib*. 2 ; Tert. *Apol*. 22 ; Val.Max. 7, 5, 2 ; Val.Max. 8, 15, 3 ; Vell. 2, 3, 1 ; Vir. *ill*. 46.

3 J. Gérard 1980.

guste, l'historien latin consacre plusieurs chapitres à narrer cet événement. L'affaire débute durant la seconde guerre punique. Alors que la bataille fait rage depuis treize longues années et que son issue semble incertaine, de fréquentes et inhabituelles « pluies de pierres » s'abattent sur Rome. Le Sénat demande alors aux décemvirs de consulter les livres sibyllins pour tenter d'expliquer ces prodiges :

Liv. 29, 10
« La cité, à cette époque, avait été prise d'un soudain scrupule religieux, après la découverte d'une prédiction dans les livres sibyllins, consultés à cause de la fréquence inhabituelle des pluies de pierres cette année-là : à quelque moment qu'un ennemi étranger aurait porté la guerre en terre italienne, on pouvait le bouter hors d'Italie et le vaincre, si la Mère de l'Ida était transportée de Pessinonte à Rome. Cette prédiction découverte par les décemvirs frappa d'autant plus les sénateurs que, de surcroît, d'après le rapport des ambassadeurs qui avaient apporté une offrande à Delphes, leur propre sacrifice à Apollon Pythien avait été entièrement favorable et l'oracle avait répondu qu'une victoire, beaucoup plus grande que celle dont le butin avait fourni les offrandes qu'ils apportaient, attendait le peuple romain. A l'ensemble des faits porteurs du même espoir, les sénateurs rattachaient l'espèce de prémonition annonçant la fin de la guerre qu'avait eue Publius Scipion en réclamant l'Afrique comme province. Aussi, pour hâter l'obtention d'une victoire qui s'annonçait elle-même par les prophéties, les présages, les oracles, ils méditaient et discutaient les moyens de transporter à Rome la déesse. »[4]

Liv. 29, 11
« Le peuple romain n'avait encore en Asie aucune cité alliée ; néanmoins, on se rappelait avoir fait venir aussi autrefois Esculape de la Grèce dont aucun traité ne faisait encore une alliée, pour une maladie qui frappait le peuple, et que maintenant on avait déjà, à cause de la guerre menée en commun contre Philippe, un début d'amitié avec le roi Attale (qui ferait son possible pour le peuple romain) ; aussi un décret décida-t-il l'envoi auprès de lui, comme ambassadeurs, de Marcus Valérius Laevinus, qui avait été deux fois consul et avait conduit les opérations en Grèce, de l'ancien préteur Marcus Caecilius Métellus, de l'ancien édile Servius Sulpicius Galba, des deux anciens questeurs Gnaeus Trémélius Flaccus et Marcus Valérius Falto. Un décret leur donna cinq quinquérèmes, afin qu'ils abordent d'une manière conforme à la dignité du peuple romain dans ces pays où le nom romain devait faire reconnaître sa majesté. Les ambassadeurs, gagnant l'Asie, s'arrêtèrent en route pour monter à Delphes consulter l'oracle, afin de savoir quel espoir de réussite dans la mission confiée par leur patrie donnaient à eux-mêmes et au peuple romain ses prédictions. La réponse fut, dit-on, que, par l'intermédiaire du roi Attale, ils obtiendraient ce qu'ils recherchaient ; quand la déesse aurait été transportée à Rome, ils devaient veiller à ce que ce fût l'homme le meilleur de Rome qui l'accueillît en hôte. Les ambassadeurs se rendirent à Pergame, auprès du roi. Il les reçut aimablement, les conduisit à Pessinonte, en Phrygie, leur fit remettre une pierre sacrée que les habitants disaient être la Mère des Dieux et les invita à l'emporter à Rome. Envoyé en avant par les ambassadeurs, Marcus

4 *Ciuitatem eo tempore repens religio inuaserat inuento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia uincique posse si Mater Idaea a Pessinunte Romam aduecta esset. Id carmen ab decemuiris inuentum eo magis patres mouit quod et legati qui donum Delphos portauerant, referebant et sacrificantibus ipsis Pythio Apollini omnia laeta fuisse et responsum oraculo editum maiorem multo uictoriam quam cuius ex spoliis dona portarent adesse populo Romano. In eiusdem spei summam conferebant P. Scipionis uelut praesagientem animum de fine belli, quod depoposcisset prouinciam Africam. Itaque quo maturius fatis, omnibus oraculisque portendentis sese uictoriae compotes fierent, id cogitare atque agitare quae ratio transportandae Romam deae esset.* (Texte éd. et trad. par A.-M. Adam 1994.)

Valérius Falto annonça qu'on apportait la déesse : il fallait rechercher l'homme le meilleur de la cité, afin qu'il l'accueillît en hôte, selon la prescription. »[5]

Liv. 29, 14
« A cela s'ajouta la délibération sur la réception de la Mère de l'Ida : Marcus Valérius, membre de l'ambassade, envoyé en avant, avait annoncé qu'elle serait sous peu en Italie, et en outre un messager venait d'arriver la disant déjà à Tarracine. Important était le débat qui occupait le Sénat : qui était l'homme le meilleur de la cité ? Chacun aurait préféré la véritable victoire que représentait assurément un tel choix à tout commandement ou magistrature conférés par un vote du Sénat ou de la plèbe. Ce fut Publius Scipion, fils du Gnaeus tombé en Espagne, un jeune homme qui n'avait pas encore été questeur, que les sénateurs jugèrent le meilleur des hommes de bien de la cité entière. Sur les mérites qui ont conduit à ce jugement, si quelque indication avait été transmise par les auteurs les plus proches de cette époque, je la transmettrais volontiers à la postérité, mais, de même, je ne saurais faire intervenir mes propres opinions en faisant des conjectures sur une affaire ensevelie par les ans. »

« On chargea Publius Cornelius d'aller à Ostie au-devant de la déesse, avec toutes les femmes de haut rang, et là, de la recevoir à sa descente de bateau, de la porter à terre et de la confier aux mains des femmes. Quand le bateau eut accosté à l'embouchure du Tibre, conformément à ces instructions il se fit conduire en mer par un navire, reçut des prêtres la déesse et la porta à terre. Les premières femmes de la cité la reçurent, parmi lesquelles seule Claudia Quinta est nommément connue. Sa réputation auparavant douteuse, dit-on, rendit plus éclatante sa chasteté aux yeux de la postérité, après un si saint ministère. Elles se passèrent ensuite successivement la déesse les unes aux autres, de mains en main. Tous les citoyens avaient afflué sur leur chemin : dans les cassolettes, placés devant les portes des maisons sur le trajet de la procession, l'encens brûlait ; on priait la déesse d'entrer de son plein gré dans la ville de Rome et de lui être propice. Les femmes la portèrent dans le temple de la Victoire situé sur le Palatin, la veille des nones d'avril, et ce jour devint férié. Le peuple vint en foule apporter des présents à la déesse sur le Palatin, on célébra un lectisterne et des jeux, appelés Mégalésiens. »[6]

5 *Nullasdum in Asia socias ciuitates habebat populus Romanus ; tamen memores Aesculapium quoque ex Graecia quondam hauddum ullo foedere sociata ualetudinis populi causa arcessitum, tunc iam cum Attalo rege, propter commune aduersus Philippum bellum, coeptam amicitiam esse – facturum eum quae posset populi Romani causa – legatos ad eum decernunt M. Valerium Laeuinum, qui bis consul fuerat ac res in Graecia gesserat, M. Caecilium Metellum praetorium, Ser. Sulpicium Galbam aedilicium, duos quaestorios Cn. Tremelium Flaccum et M. Valerium Faltonem. Iis quinque naues quinqueremes ut ex dignitate populi Romani adirent eas terras ad quas concilianda maiestas nomini Romano esset decernunt. Legati Asiam petentes protinus Delphos cum escendissent, oraculum adierunt consulentes, ad quod negotium domo missi essent, perficiendi eius quam sibi spem populoque Romano portenderet. Responsum esse ferunt per Attalum regem compotes eius fore quod peterent ; cum Romam deam deuexissent, tum curarent ut eam qui uir optimus Romae esset hospitio exciperet. Pergamum ad regem uenerunt. Is legatos comiter acceptos Pessinuntem in Phrygiam deduxit sacrumque iis lapidem quam Matrem deum esse incolae dicebant tradidit ac deportare Romam iussit. Praemissus ab legatis M. Valerius Falto nuntiauit deam apportari ; quaerendum uirum optimum in ciuitate esse, qui eam rite hospitio acciperet.* (Texte éd. et trad. par A.-M. Adam 1994.)

6 *Eo accessit consultatio de Matre Idaea accipienda, quam, praeterquam quod M. Valerius, unus ex legatis , praegressus, actutum in Italia fore nuntiauerat, recens nuntius aderat Tarracinae iam esse. Haud paruae rei iudicium senatum tenebat qui uir optimus in ciuitate esset ; ueram certe uictoriam eius rei sibi quisque mallet quam ulla imperia honoresue suffragio seu patrum seu plebis delatos. P. Scipionem Cn. filium eius qui in Hispania ceciderat, adulescentem nondum quaestorium, iudicauerunt in tota ciuitate uirum bonorum optimum esse. Id quibus uirtutibus inducti ita iudicarint, sicut traditum a proximis memoriae temporum ilorum scriptoribus*

Ainsi d'après Tite-Live, les Romains auraient introduit le culte de la Mère des dieux suite à une prédiction révélée par les livres sibyllins, consultés à cause d'une série de « pluies de pierres », et dans le but de s'assurer la victoire militaire sur Carthage[7]. Le Sénat désigna alors une ambassade constituée de M. Valerius Laevinus, M. Caecilius Metellus, Ser. Sulpicius Galba, Cn. Tremelius Flaccus et M. Valerius Falto, chacun à la tête d'une quinquérème. Menés par M. Valerius Laevinus[8], les ambassadeurs romains se rendirent à Pergame, à la cour du roi Attale, pour obtenir de ce dernier son aide dans cette affaire. En sa qualité d'ami du peuple romain, Attale devait servir de médiateur entre les Romains et les habitants de Pessinonte, cité-Etat dans laquelle s'élevait le principal sanctuaire de la Mère des dieux[9]. Mais en quittant Rome, l'ambassade fit préalablement une halte à Delphes afin d'interroger l'oracle d'Apollon sur la réussite de cette mission. L'oracle fut favorable aux Romains, confirmant la victoire militaire qui les attendait mais, selon Tite-Live, il apportait un élément nouveau : lorsque la déesse gagnerait Rome, il fallait veiller à ce qu'elle fut accueillie par le meilleur des Romains. Les ambassadeurs se rendirent donc à Pergame où le roi Attale collabora de bonne grâce. Une fois obtenu ce qu'ils étaient venus chercher, les Romains s'en retournèrent chez eux. L'un des ambassadeurs, M. Valerius Falto fut dépêché afin d'annoncer à Rome l'arrivée imminente de la grande déesse et informer le Sénat de la prédiction de la Pythie : les sénateurs devaient rapidement désigner le meilleur des Romains. Après un long débat, leur choix se porta sur P. Sicipion Nasica, fils de Cn. Cornelius Scipion Calvus. Notons que Tite-Live marque un arrêt dans son récit pour s'interroger sur ce choix qui pa-

libens posteris traderem, ita meas opiniones coniectando rem uetustate obrutam non interponam.
P. Cornelius cum omnibus matronis Ostiam obuiam ire deae iussus, ibique eam de naue accipere et in terram elatam tradere ferendam matronis. Postquam nauis ad ostium amnis Tiberini accessit, iscut erat iussus, in salum maue euectus ab sacerdotibus deam accepit extulitque in terram. Matronae primores ciuitatis, inter quas unius Claudiae Quintae insigne est nomen, accepere ; cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit. Eae per manus, succedentes deinde aliae aliis, omni obuiam effusa ciuitate, turibulis ante ianuas positis qua praeferebatur atque accenso ture, precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret, in aedem Victoriae, quae est in Palatio, pertulere deam pridie <Nonas> Apriles ; isque dies festus fuit. Populus frequens dona deae in Palatium tulit, lectisterniumque et ludi fuere, Megalesia appellata. (Texte éd. et trad. par A.-M. Adam 1994.)

7 Concrètement, le Sénat demanda aux décemvirs de consulter les livres sibyllins suite aux différents prodiges apparus à Rome. Les décemvirs composèrent un *carmen* en acrostiches grecs qu'ils présentèrent ensuite aux sénateurs.

8 L'ambassade fut conduite par M. Valerius Laevinus, deux fois consul et considéré comme un spécialiste des affaires grecques. Voir à ce propos, G. Clemente 1976, 326–327.

9 Attale Ier était considéré par les Romains comme un allié parce qu'ils possédaient un ennemi commun en la personne de Philippe V de Macédoine. En effet, de 215 à 196 av. J.-C. Rome était en guerre contre la Macédoine. Or entre 205 et 200, Philippe V fut engagé dans un autre conflit : la première guerre crétoise et il comptait parmi ses opposants Attale Ier et le royaume de Pergame. Pessinonte était, quant à elle, une cité-Etat dans laquelle se trouvait le principal sanctuaire de la déesse. Elle était dirigée par des prêtres de la déesse désignés sous le nom d'Attis. Une série de lettres échangées entre les rois Attalides (Eumène II et Attale II) et le prêtre Attis de Pessinonte entre 163 et 156 av. J.-C. prouvent que des liens étroits unissaient le royaume de Pergame à la cité de Pessinonte (Welles *RC* 55–61 ; *Ins.Pessinous* 1–7).

raît le surprendre. Puis le navire, avec à son bord la déesse, gagna le port d'Ostie le 4 avril 204, où Nasica et un convoi de femmes l'attendaient. Selon Tite-Live, Nasica monta seul à bord du navire pour recevoir directement l'idole des mains des prêtres phrygiens, puis il la remit aux matrones restées sur la terre ferme. Parmi les premières femmes qui la reçurent, seule une est identifiée par l'historien latin : Claudia Quinta, une femme, nous dit-il, à la réputation auparavant douteuse. Sans entrer dans les détails, Tite-Live poursuit son récit en rapportant que les matrones formèrent un cortège, se passant la statue de mains en mains, jusqu'au temple de la Victoire situé sur le Palatin et dans lequel la divinité fut provisoirement installée. Il termine son récit en précisant qu'un lectisterne[10] et des jeux appelés *ludi Megalenses* furent célébrés.

Dans ses *Fastes,* Ovide propose, lui aussi, un compte-rendu détaillé des événements qui marquèrent l'arrivée de la grande déesse à Rome. Son récit, toutefois, diffère légèrement de celui de Tite-Live, laissant place à des événements merveilleux. Selon le poète latin, les choses se passèrent de la manière suivante :

> Ov. *Fast*. 4, 247–276
> « « Enseigne-moi encore ceci, je te prie, ô guide de mon oeuvre : d'où a-t-on fait venir la déesse ? Ou a-t-elle toujours été dans notre cité ? ». « La Mère a toujours aimé le Dindyme, le Cybèle, l'Ida aux sources agréables ainsi que la puissance d'Illion. Alors qu'Enée se disposait à porter Troie en terre italique, la déesse a failli suivre les nefs chargées des trésors sacrés ; mais elle avait compris que le destin ne réclamait pas encore la présence de sa divinité au Latium et elle était restée dans sa région familière. Puis, quand Rome, forte de sa puisance, vit déjà cinq siècles derrière elle et leva la tête au-dessus d'un monde assujetti, le prêtre consulta les textes prophétiques des livres eubéens ; sa consultation obtint, dit-on, cette réponse : « Il manque la Mère ; je t'ordonne, Romain, d'aller quérir la Mère. Quand elle viendra, elle devra être accueillie par une main pure ». Les sénateurs se perdent dans les énigmes du mystérieux oracle : quelle mère manque ? en quel endroit faut-il la chercher ? On consulte Péan. Il répond : « Faites venir la Mère des dieux ; vous devez la trouver au sommet de l'Ida ». On envoie des notables. Le royaume de Phrygie était alors occupé par Attale ; il s'oppose à la requête des envoyés d'Ausonie. Mais oyez le miracle : la terre se mit à trembler dans un long grondement et la déesse s'exprima ainsi du fond de son sanctuaire : « Moi-même j'ai voulu qu'on me cherche ; point de retard ; remets-moi, je le veux ; Rome est l'endroit digne de recevoir toute divinité ». Le roi effrayé par cette voix terrifiante, dit : « Pars ; tu resteras nôtre, car Rome se rattache à des ancêtres phrygiens ». Aussitôt d'innombrables haches abattent les arbres de la pinède qui avait déjà servi au pieux Phrygien pour sa fuite. Mille bras apportent leur concours et une nef peinte à l'encaustique enferme dans ses flancs la Mère des dieux. La déesse vogue en toute sécurité sur les eaux de son fils ; … »[11]

10 Rite consistant à convier une divinité à un banquet afin d'apaiser sa colère. Nous reviendrons sur le lectisterne dans la suite de notre analyse, cf. *infra* 48.

11 *« Hoc quoque, dux operis, moneas, precor, unde petita | Venerit ; an nostra semper in Vrbe fuit ? » | « Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden | semper et Iliacas Mater amauit opes. | Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros, | est dea sacriferas paene secuta rates, | sed nondum fatis Latio sua numina posci | senserat, adsuetis substiteratque locis. | Post, ut Roma potens opibus iam saecula quinque | uidit et edomito sustulit orbe caput, | carminis Euoboici fatalia uerba sacerdos | inspicit ; inspectum tale fuisse ferunt : | « Mater abest ; Matrem iubeo, Romane, requiras. | Cum ueniet, casta est accipienda manu. » | Obscurae sortis patres ambagibus errant, | quaeue parens absit, quoue petenda loco ; | consulitur Paean : « Diuum » que « arcessite Matrem », | inquit, « in Idaeo est inuenienda iugo. » | Mittuntur pro-*

Ov. *Fast*. 4, 291–349
« Elle était parvenue à Ostie où le Tibre se ramifie pour se jeter dans la mer en coulant sur un espace plus dégagé. Tout l'ordre équestre et le majestueux Sénat, entourés du peuple, viennent à sa rencontre, à l'embouchure du fleuve étrusque. En même temps se déroule la procession des mères, des filles et des belles-filles, ainsi que des vierges qui veillent sur le foyer sacré. Les hommes s'efforcent de tendre la corde de leurs bras inlassables ; la nef étrangère a du mal à remonter le courant du fleuve. La terre s'était desséchée depuis longtemps ; les herbes assoiffées étaient brûlées. La carène s'embourba et s'immobilisa dans la vase. Tous les assistants se mettent à la tâche plus qu'ils n'en peuvent et encouragent d'une voix sonore l'effort de leurs mains. La nef repose immobile, telle une île au milieu des flots. Abasourdis par ce prodige, les hommes restent pétrifiés d'effroi. Claudia Quinta descendait du grand Clausus ; sa beauté n'était pas inférieure à sa noblesse. Elle était chaste, mais on ne le croyait pas. Une méchante rumeur l'avait atteinte ; elle était sous le coup d'une fausse accusation. Sa toilette et sa proposension à varier l'arrangement de sa coiffure, la vivacité de sa langue lui avaient fait du tort auprès des austères vieillards. Consciente en son for intérieur de sa droiture, elle se moquait des bruits mensongers, mais tous, tant que nous sommes, nous sommes portés à croire le pire. Elle quitte la procession des chastes mères, puise avec ses mains de l'eau pure au fleuve, s'asperge trois fois la tête, élève trois fois ses paumes vers le ciel (tous les spectateurs pensent qu'elle a perdu la raison) et, se mettant à genoux, fixe les yeux sur l'image de la déesse ; puis, cheveux épars, elle prononce ces mots : « Bienveillante déesse, mère féconde d'une lignée de dieux, accueille ma prière de supliante, si je remplis une condition précise. Ma chasteté est contestée : si toi, tu me condamnes, je reconnaîtrais l'avoir mérité ; la mort sera mon châtiment, si je dois ma défaite au jugement d'une déesse. Mais si je ne suis pas coupable, tu me donneras un témoignage authentique de moralité et toi, la chaste, tu voudras bien suivre mes chastes mains ». Après ces paroles, elle tira sans grand effort la corde. Je vais dire un prodige, mais il est avéré par le théâtre : la déesse s'est mise en branle ; elle suit son guide et en la suivant elle la justifie. En signe de joie, une clameur s'élève jusqu'aux astres. Voici qu'on arrive à un coude du fleuve (les anciens le nommèrent la demeure du Tibre) à partir duquel il s'en va vers la gauche. La nuit était venu : on détache la corde du tronc de chêne, mais auparavant on a offert de l'encens sur le foyer préparé à cet effet. Auparavant on a également couronné la poupe et sacrifié une génisse sans tache, qui n'a connu ni labeur ni accouplement. Il est un endroit où le placide Almo se jette dans le Tibre, le petit fleuve perdant son nom dans le grand. C'est là qu'un prêtre à la tête chenue, en robe de pourpre, baigne la souveraine déesse et les objets sacrés dans les eaux de l'Almo. Les servants poussent des clameurs, la flûte retentit frénétiquement et les mains efféminées battent les peaux des tambourins. Claudia précède, au milieu des ovations et le visage en fête ; on croit enfin à sa chasteté sur le témoignage de la déesse. Celle-ci, siégeant sur le char, entre dans la cité par la porte Capène ; l'attelage des génisses est couvert de fleurs fraîches. La déesse est accueillie par Nasica ; mais il ne garda pas le titre de fondateur du temple : aujourd'hui c'est Auguste, auparavant c'était Metellus ». Erato s'interrompit ici. »[12]

ceres. Phrygiae tunc sceptra tenebat | Attalus ; Ausoniis rem negat ille uiris. | Mira canam : longo tremuit cum murmure tellus | et sic est adytis diua locuta suis : | « Ipsa peti uolui ; ne sit mora ; mitte uolentem ; | dignus Roma locus quo deus omnis eat. » | Ille soni terrore pauens : « Proficiscere », dixit, | « Nostra eris : in Phrygios Roma refertur auos. » | Protinus innumerae caedunt pineta secures | illa quibus fugiens Phryx pius usus erat. | Mille manus coeunt et picta coloribus ustis | caelestum Matrem concaua puppis habet. | Illa sui per aquas fertur tutissima nati. (Texte éd. et trad. par R. Schilling 1993).

12 *Ostia contigerat, qua se Tiberinus in altum | diuidit et campo liberiore natat. | Omnis eques mixtaque grauis cum plebe senatus | obuius ad Tusci fluminis ora uenit. | Procedunt pariter matres nataeque nurusque | quaeque colunt sanctos uirginitate focos. | Sedula fune uiri contento brachia lassant ; | uix subit aduersas hospita nauis aquas. | Sicca diu fuerat tellus, sitis usserat herbas ; | sedit limoso pressa carina uado. | Quisquis adest operi plus quam pro*

En résumé, selon Ovide, le *sacerdos* consulte les livres sibyllins mais nous ignorons pour quelle raison. La réponse obtenue est énigmatique : il manque à Rome une Mère et il faut y remédier, et lorsqu'elle arrivera, elle devra être accueillie par une main pure (dont le sexe n'est d'ailleurs pas précisé). Les sénateurs discutent à propos de ce mystérieux oracle et décident de consulter l'oracle de Delphes en espérant obtenir des éclaircissements. Le mystère est résolu : il faut se rendre en Phrygie, sur le sommet de l'Ida, pour y quérir la Mère des dieux. Une ambassade est donc envoyée à la cour d'Attale, mais celui-ci s'oppose à la requête des Romains. Ovide rapporte alors un événement miraculeux : face au refus d'Attale, la déesse elle-même aurait manifesté son désir de se rendre à Rome. Effrayé par cette intervention divine et reconnaissant les origines troyennes de Rome, le roi aurait, dès lors, consenti à laisser partir la divinité. Un navire fut construit sur place avec des pins de Phrygie afin de transporter l'idole jusqu'à Rome[13]. La déesse gagna Ostie où elle fut accueillie par l'ensemble du peuple romain représenté par ses différents ordres, ainsi que par un cortège de femmes (les matrones, leurs filles, leurs belles-filles et les vestales). Selon la version ovidienne, la déesse devait être transportée sur un

parte laborat, | adiuuat et fortis uoce sonante manus. | Illa uelut medio stabilis sedet insula ponto. | Attoniti monstro stantque pauentque uiri. | Claudia Quinta genus Clauso referebat ab alto, | nec facies impar nobilitate fuit, | casta quidem, sed non et credita ; rumor iniquus | laeserat et falsi criminis acta rea est. | Cultus et ornatis uarie prodisse capillis | obfuit ad rigidos promptaque lingua senes. | Conoscia mens recti famae mendacia risit, | sed nos in uitium credula turba sumus. | Haec ubi castrarum processit ab agmine matrum | et manibus puram fluminis hausit aquam, | ter caput inrorat, ter tollit in aethera palmas | (quicumque aspiciunt, mente carere putant) | summissoque genu uoltus in imagine diuae | figit et hos edit crine iacente sonos : | « Supplicis, alma, tuae, genetrix fecunda deorum, | accipe sub certa condicione preces. | Casta negor : si tu damnas, meruisse fatebor ; | Morte luam poenas iudice uicta dea. | Sed si crimen abest, tu nostrae pignora uitae | re dabis et castas casta sequere manus. » | Dixit et exiguo funem conamine traxit. | Mira sed et scaena testificata loquar. | Mota dea est sequiturque ducem laudatque sequendo. | Index laetitiae fertur ad astra sonus. | Fluminis ad flexum ueniunt (Tiberina priores | atria dixerunt), unde sinister abit. | Nox aderat ; querno religant in stipite funem | dantque leui somno corpora functa cibo. | Lux aderat : querno soluunt a stipide funem, | ante tamen posito tura dedere foco. | Ante coronarunt puppem, sine labe iuuencam | mactarunt operum coniugiique rudem. | Est locus, in Tiberim qua lubricus influit Almo | et nomen magno perdit in amne minor. | Illic purpurea canus cum ueste sacerdos | almonis dominam sacraque lauit aquis. | Exululant comites furiosaque tibia flatur et | feriunt molles taurea terga manus. | Claudia praecedit, laeto celeberrima uoltu, | Credita uix tandem teste pudica dea. | Ipsa sedens plaustro porta est inuecta Capena ; | Sparguntur iunctae flore recente boues. | Nasica accepit, templi non perstitit auctor ; | Augustus nunc est, ante Metellus erat. » | Substitit hic Erato. Mora fit, si cetera quaeram. (Texte éd. et trad. par R. Schilling 1993.). J. Gérard 1980, propose de dater la rédaction de ce passage entre 3 et 8 ap. J.-C., c'est-à-dire après le second incendie subi par le temple de la Mère des dieux à Rome, et évoqué au vers 348, et avant le départ du poète pour l'exil. Il constate, par ailleurs, que cette période coïncide avec l'adoption de Tibère par Auguste. A ce propos, voir également H. Graillot 1912, 62, qui se réfère à « l'avènement des Claudes à l'Empire ».

13 Au périple de la Mère des dieux qui quitte la Phrygie à bord de navires construits avec des pins du pays fait écho celui d'Enée réalisé, lui aussi, à bord de navires construits avec le même matériau (Verg. *Aen*. 9, 80–95).

navire tiré par des hommes qui devait remonter le Tibre jusqu'à Rome, mais c'est alors qu'un second prodige se produisit. Le navire s'immobilisa sans que les hommes ne parvinssent à le faire avancer. Ce mauvais présage pétrifia l'assemblée. A cet instant intervint Claudia Quinta, une femme qui se distinguait par sa beauté, sa noblesse et sa chasteté mais dont la réputation avait été entachée par une mauvaise rumeur. Elle quitta la procession des femmes, plongea ses mains dans l'eau du Tibre, s'aspergea trois fois le visage en signe de purification, puis leva trois fois les paumes vers le ciel, s'agenouilla et adressa une prière à la déesse. Pour prouver son innoncence, elle demanda à la Mère des dieux de la suivre spontanément et, saisissant la corde du navire, tira et le fit avancer sans peine. La femme réussit là où les hommes avaient failli. A cet instant, le peuple reconnut le miracle qui prouvait, par la même occasion, l'irréprochabilité de la matrone. A la tombée de la nuit, la procession s'arrêta pour procéder à des sacrifices et à des rites purificatoires. Un prêtre (sans doute phrygien) baigna la statue cultuelle et les objets sacrés dans l'Almo – un affluent du Tibre –, au son des flûtes phrygiennes et des tambourins. Les rites terminés, le cortège reprit son chemin en direction de Rome, Claudia Quinta en tête. La déesse fut installée sur un char attelé à des génisses et entra dans Rome par la Porte Capène où l'attendait Scipion Nasica. Nous noterons que la version ovidienne fait la part belle à Claudia Quinta qui aurait dégagé à elle seule le navire portant à son bord la grande déesse. Par cet acte, la jeune femme, dont la moralité avait été mise en doute, fut lavée de tout soupçon. Ce fut, en outre, le premier acte miraculeux de la Mère des dieux à Rome. En contrepartie, Ovide n'accorde qu'un rôle très effacé à Nasica, qui n'intervient que passivement et au dernier vers seulement de son récit.

Les versions de Tite-Live et d'Ovide bien que similaires dans les généralités, s'opposent très nettement sur certains aspects. L'historien attribue l'introduction de la grande déesse à un oracle rendu par la Sibylle et immédiatement compréhensible, alors que, pour le poète, elle aurait pour origine une formule sibylline incompréhensible qui aurait nécessité un recours à la Pythie de Delphes. Selon l'historien encore, Attale se serait plié de bonne grâce à la requête romaine, tandis que pour le poète, il s'y serait opposé dans un premier temps. Chez Tite-Live, aucun prodige n'accompagne l'arrivée de la déesse à Rome, tandis qu'Ovide préfère une version qui met en lumière le miracle opéré par Claudia Quinta. Si Tite-Live insiste sur le rôle prédominant joué par Scipion Nasica en sa qualité de meilleur des Romains, Ovide quant à lui attribue le premier rôle à Claudia Quinta qui doit démontrer sa bonne foi et prouver sa chasteté. Enfin, d'une manière générale, Tite-Live en sa qualité d'historien fournit de nombreux détails historiques en nous communicant, par exemple, la liste des ambassadeurs chargés par le Sénat de se rendre en Phrygie, alors qu'Ovide en sa qualité de poète ne s'attarde que sur les détails qui lui permettent d'embellir son récit.

Dans sa riche étude, E. Schmidt proposa de classer les multiples récits relatifs à l'arrivée de la Mère des dieux à Rome en trois catégories[14] : 1. ceux qui placent les interventions de Scipion Nasica et de Claudia Quinta sur un pied d'égalité ; 2. ceux qui attribuent à Scipion Nasica un rôle prédominant ; 3. ceux qui attribuent à

14 E. Schmidt 1909.

Claudia Quinta le premier rôle. Ce classement paraît peut-être un peu simpliste mais, selon J. Gérard, il prouve qu'il existait chez les auteurs antiques deux traditions opposées : l'une à la gloire des *Cornelii*, l'autre à celle des *Claudii*[15]. Dans tous les cas, comme le relève très justement Ph. Borgeaud, ces récits montrent que « c'est la cité romaine toute entière, en ce qu'elle a de plus aristocratique, qui reçoit la déesse ; elle le fait en se distribuant en ses composantes essentielles, masculine et féminine, chacune incarnée en outre par un individu exceptionnel : Scipion Nasica d'un côté, Claudia Quinta de l'autre »[16].

Il nous paraît utile de revenir en détail sur chacun des éléments qui forment cette légende, en commençant par le lieu de provenance de la déesse et l'apparence de la statue cultuelle, puis par les circonstances initiales qui prévalurent à l'introduction du culte, pour passer ensuite aux deux personnages qui jouèrent les rôles principaux : Scipion Nasica et Claudia Quinta.

1.1.1 Origines et apparences de la statue cultuelle

Si Ovide indique que la statue cultuelle qui arriva à Rome en 204 av. J.-C. provenait du mont Ida en Phrygie[17], Tite-Live – suivi par la majorité des auteurs antiques – affirme qu'elle venait de Pessinonte en Haute-Phrygie[18]. Cette cité-Etat établie sur le cours inférieur du Sangarios abritait le principal sanctuaire de la Mère des dieux. Elle était gouvernée par des prêtres de la déesse et, selon la légende, le temple aurait été construit par le roi Midas[19].

15 J. Gérard 1980, 156. A ce propos, Th. Köves 1963, 325–332 et 338–347, a prouvé que dans la tradition annalistique suivie par Tite-Live pour la rédaction des événements se référant à l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome, il est possible de déceler des traces d'une rivalité politique qui opposa la *gens* Cornelia au parti fulvio-claudien au cours du IIIème s. av. J.-C.

16 Ph. Borgeaud 1996, 93.

17 Ov. *Fast*. 4, 263. Voir également Sil. 17, 20 ; Val.Max. 7, 5, 2.

18 Amm. 22, 9, 5–8 ; App. *Hann*. 56 ; Hdn. 1, 11 ; Liv. 29, 10 ; Str. 12, 5, 3. Sur Pessinonte voir en particulier *Ins.Pessinous* (qui fournit un historique et réunit toutes les sources antiques relatives à cette cité) ; A. Holm Rasmussen 2002. En 1834, l'ancienne cité-état de Pessinonte fut identifié en Anatolie occidentale, dans l'actuel village de Ballihisar près de la petite ville de Sivrihisar, soit à environ 130 km au Sud-Ouest d'Ankara. Depuis 1967, le site a été fouillé par une équipe de chercheurs belges qui ont mis au jour les vestiges d'un sanctuaire. Cependant, la construction de cet édifice se situe dans la première moitié du Ier s. ap. J.-C. et les archéologues n'ont pas retrouvé de traces de structures plus anciennes en-dessous des fondations. Dès lors, si la tradition littéraire attribue à Pessinonte le principal sanctuaire de la déesse en faisant remonter sa construction au roi Midas, les découvertes archéologiques ne permettent pas de confirmer ces données.

19 D. S. 3, 59.8. Sept lettres fragmentaires échangées entre des rois Attalides et un prêtre-Attis de la Mère des dieux de Pessinonte, datées entre 163 et 156 av. J.-C., témoignent d'une étroite relation entre le royaume de Pergame et la cité-Etat de Pessinonte (pour une édition de ces documents parfois accompagnée d'une traduction et d'un commentaire voir *CCCA* I, 56 ; Welles *RC* 55–61 ; B. Virgilio 2003, 33 ; *Ins.Pessinous* 1–7). Cela expliquerait l'intervention d'Attale Ier au moment de l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome comme médiateur entre les Romains et Pessinonte.

D'autres auteurs sont plus allusifs à propos du lieu de provenance de la statue de la Mère des dieux se contentant de situer vaguement son origine en Phrygie[20]. S'il ne fait aucun doute que pour les Romains cette grande Mère arrive de Phrygie, le lieu précis reste parfois approximatif.

Au sujet de l'apparence de cette statue cultuelle, plusieurs récits s'accordent sur le fait qu'il s'agissait d'une pierre tombée du ciel et qui avait, par conséquent, une origine « miraculeuse ». A ce propos, Hérodien écrit :

> Hdn. 1, 11
> « La statue de la déesse est, dit-on, tombée du ciel. On n'en connaît ni la matière, ni l'ouvrier ; on est persuadé qu'elle ne sort point de la main des hommes. On raconte qu'elle tomba jadis du ciel en Phrygie, dans un lieu qui fut nommé Pessinonte. Ce lieu, dit-on, tira son nom de la chute de la statue, qui y parut pour la première fois. »[21]

Ainsi, le nom même de la cité de Pessinonte (*Pessinous* en grec) dériverait de l'infinitif aoriste *peseîn* qui signifie « tomber », en référence précisément à la chute de cette pierre considérée par les habitants du lieu comme la Mère des dieux[22]. Sur la base de ces témoignages, nous pouvons supposer que cette pierre était une météorite tombée du ciel et c'est ce qui explique que, pour Hérodien, elle ne fut point façonnée par la main d'un homme. L'empereur Julien insiste, lui aussi, sur le fait que l'objet qui arriva à Rome n'était pas une statue inanimée ni même l'oeuvre d'un homme, mais quelque chose de vivant et de divin[23]. Quant à Arnobe, il propose une description détaillée et particulièrement intéressante de cet objet cultuel :

> Arnob. *Nat*. 7, 49
> « Si les récits historiques disent la vérité et n'entremêlent pas d'erreurs dans ce qu'ils rapportent, alors on n'y trouve écrit rien d'autre que le fait que l'on amena de Phrygie, sur ordre du roi Attale, une pierre de taille bien modeste, qu'un homme pouvait sans peine porter dans sa main, de couleur foncée et noirâtre, irrégulière avec des angles faisant saillie ; nous pouvons tous la voir aujourd'hui enchâssée dans la statue de manière à lui tenir lieu de visage, à l'état brut et rugueux, donnant à la statue une apparence nullement réaliste. »[24]

Ces différents témoignages suggèrent que la statue de la Mère des dieux qui quitta la Phrygie pour Rome était une météorite de dimensions moyennes, puisqu'elle pouvait être facilement soulevée par des hommes et des femmes. De forme irrégulière et de couleur noire, sa surface était pleine d'imprécisions. En outre, à l'époque d'Arnobe,

20 Cic. *Har. resp*. 12, 27 ; Jul. *Or*. 5, 159c.

21 Τοῦτο δὲ πάλαι μὲν ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθῆναι λόγος ἔς τινα τῆς Φρυγίας χῶρον (Πεσσινοῦς δὲ ὄνομα αὐτῷ, τὴν δὲ προσηγορίαν λαβεῖν τὸν τόπον ἐκ τοῦ πεσόντος ἀγάλματος ἐξ οὐρανοῦ) καὶ πρῶτον ἐκεῖσε ὀφθῆναι. (Texte éd. et trad. par Ph.-E. Legrand 1993).

22 A ce propos, Ph. Borgeaud 1996, 90–91, rappelle qu'à la chute de cette pierre sacrée à Pessinonte font écho les fréquentes et inhabituelles chutes de pierres à Rome qui, selon Tite-Live, incitèrent les sénateurs à consulter les livres sibyllins.

23 Jul. *Or*. 5 (8), 161a.

24 *Si uerum loquuntur historiae neque ullas inserunt rerum conscriptionibus falsitates, adlatum ex Phrygia nihil quidem aliud scribitur missum rege ab Attalo, nisi lapis quidam non magnus, ferri manu hominis sine ulla inpressione qui posset, coloris furui atque atri, angellis prominentibus inaequalis, et quem omnes hodie ipso illo uidemus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem.* (Texte éd. et trad. par B. Fragu 2010).

c'est-à-dire au IIIème siècle ap. J.-C., elle était enchâssée sur une statue cultuelle, à la place du visage[25]. Selon l'auteur chrétien, ce montage n'était guère esthétique et donnait à la statue une apparence disgracieuse. En effet, la couleur sombre de la pierre et sa surface poreuse devaient fortement contraster avec le reste du corps qui était, selon toute vraisemblance, sculpté dans du marbre clair puis peint de couleurs vives. Nous ignorons de quand date cet assemblage, de même que le devenir de cette météorite à la fin du paganisme puisque rien de tel n'a jamais été découvert.

1.1.2 Causes et circonstances initiales

Tous les témoignages antiques s'accordent sur les causes qui poussèrent les Romains à introduire le culte de la Mère des dieux : la grande déesse phrygienne devait leur apporter la victoire militaire sur les Carthaginois.

Pour rappel, la seconde guerre punique opposa Rome à Carthage de 218 à 201 av. J.-C. Sous la conduite d'Hannibal, les troupes carthaginoises envahirent l'Italie depuis l'Espagne, d'abord au Nord où elles trouvèrent des alliés, puis au Sud où elles firent des ravages, poussant des cités grecques à quitter l'alliance romaine, et imposant une série de cinglantes défaites militaires aux Romains. Menacés sur leur propre territoire, ceux-ci craignirent qu'Hannibal ne tente une marche sur Rome. Occupées également dans un second conflit contre la Macédoine, les troupes romaines étaient affaiblies et la situation devenait délicate. Hannibal parvint même à conclure une alliance militaire avec Philippe V de Macédoine, obligeant ainsi les Romains à renforcer leur présence militaire sur ce front parallèle. Après la terrible défaite de Cannes en 216 av. J.-C. et les lourdes pertes qui suivirent en Espagne, les Romains nommèrent proconsul P. Cornelius Scipion (le futur Scipion l'Africain). Envoyé dans la province d'Hispanie, le jeune homme alors âgé de 24 ans fut chargé de réunir les troupes romaines qui avaient survécu et entama la reconquête de ce territoire tombé sous domination carthaginoise. Après s'être acquitté avec succès de cette mission, P. Cornelius Scipion fit un retour triomphal à Rome, en 206 av. J.-C. Nommé consul l'année suivante, il reçut la Sicile d'où il organisa ses troupes en vue de porter la guerre en Afrique : son but était de pousser Hannibal à quitter l'Italie pour aller protéger sa patrie. Les préparatifs terminés, Scipion débarqua en Afrique en 204 av. J.-C.

C'est dans ce contexte militaire incertain, et à la suite d'une série de prodiges inquiétants, que les sénateurs décidèrent de consulter les livres sibyllins. Pour rappel, sous la République, les livres sibyllins appartenaient au peuple romain et ils étaient déposés dans le temple de Jupiter. Selon J. Scheid, « dans leur dernier état, les livres étaient au nombre de trois et contenaient des hexamètres grecs ; on peut présumer que le nombre total de vers ne dépassait pas les trois mille. Confiés à la garde des (quin)décemvirs, les Livres ne pouvaient être consultés que sur la demande du Sénat et à propos d'affaires publiques. »[26] Les (quin)décemvirs étaient les prêtres de ces livres dont ils avaient la garde et qu'ils ne consultaient que sur demande. J. Scheid

25 Prudence (*Perist*. 10, 154–160) confirme que la statue cultuelle était une pierre noirâtre qui présentait l'aspect d'une femme, ce qui laisse supposer un assemblage tel que décrit par Arnobe.

26 J. Scheid 1998, 11.

ajoute que : « Les oracles Sibyllins ne prescrivaient pas seulement des sacrifices, des cérémonies et des dons ponctuels dont l'exécution était confiée à des magistrats, aux (quin)décemvirs, aux matrones, aux jeunes filles. Ils introduisaient également de nouveaux dieux dont le culte devenait permanent »[27]. Ainsi en 204 av. J.-C., la prédiction révélée par les livres sibyllins prescrivait aux Romains d'aller quérir en Phrygie, une grande déesse Mère. Cette divinité venue d'ailleurs devait chasser l'envahisseur et apporter aux troupes romaines une victoire éclatante, mais surtout pour le peuple romain, elle annonçait l'espérance d'un retour à la paix et à la prospérité.

Nous noterons que, selon Tite-Live, l'oracle rendu par les livres sibyllins fut immédiatement compréhensible mais que les sénateurs décidèrent de demander tout de même une confirmation à l'oracle de Delphes. Au contraire, selon Ovide, la formule sibylline fut si compliquée qu'elle nécessita un recours à la Pythie de Delphes qui permit d'expliciter le sens du premier oracle. Enfin, d'autres témoignages ne font mention que d'une seule prédiction révélée soit par les livres sibyllins soit par l'oracle de Delphes[28].

1.1.3 L'élu des Romains : Scipion Nasica

La vie et la carrière politique de P. Cornelius Scipion Nasica[29], élu *uir optimus* par le Sénat en 204 av. J.-C., et chargé d'accueillir officiellement la déesse au nom du peuple romain, sont relativement bien documentées. Nasica appartenait à l'illustre famille patricienne des *Scipiones*. Il était le fils de Cn. Cornelius Scipion Calvus[30] consul en 222 av. J.-C., et le petit-fils de L. Cornelius Scipion[31] consul en 259 av. J.-C. Nasica était également le cousin germain des généraux P. Cornelius Scipion Africanus (dit l'Africain) et de L. Cornelius Scipion Asiaticus (dit l'Asiatique). Nous noterons que le destin de cette branche des *Scipiones* fut fortement marqué par les guerres puniques puisqu'en 215 av. J.-C., le père et l'oncle de Nasica furent envoyés en Espagne à la tête des troupes romaines engagées contre les Carthaginois et leur général, Hasdrubal Barca, et qu'ils périrent tous les deux en 211 av. J.-C. sur le champ de bataille. Scipion l'Africain fut ensuite chargé de poursuivre les opérations militaires dans cette région puis, plus tard, en Afrique.

Nasica débuta son *cursus honorum* par la questure, à une date que nous ignorons[32]. En 200 av. J.-C., il fut triumvir *creat[us] ad supplendum Venusinis colonorum numerum* en compagnie de C. Terentius Varron et de T. Quinctius Flamininus[33]. En 197 av. J.-C., il occupa la fonction d'édile curule avec son collègue Cn.

27 J. Scheid 1998, 23.

28 Par exemple, Julien (*Or*. 5, 1) et Valère Maxime (8, 15, 3) mentionnent l'oracle d'Apollon à Delphes, tandis que Ammien Marcellin (22, 9, 5–8), Appien (*Hann*. 56), Lactance (*Inst*. 2, 7, 12), Silius Italicus (17, 1–47) et Strabon (12, 5, 3) citent expressément les livres sibyllins. Arnobe (*Nat*. 7, 49) et Hérodien (1, 11), pour leur part, se réfèrent à un oracle sans préciser duquel il s'agit.

29 *RE* IV (1900), 1494–1497, n°350 « P. Cornelius Scipio Nasica ».

30 *RE* IV (1900), 1491–1492, n°345, « Cn. Cornelius Scipio Calvus ».

31 *RE* IV (1900), 1428–1431, n°323 « L. Cornelius Scipio » (avec arbre généalogique).

32 Voir à ce propos T. Broughton 1951.

33 Liv. 31, 49, 6. « On nomma ensuite des triumvirs chargés de compléter la population de la colonie de Vénusie, décimée par la guerre d'Hannibal ; ce furent C. Terentius Varron, T. Quinctius

Manlius Vulso. Durant son mandat, il organisa des *ludi Romani* particulièrement fastueux[34]. Puis en 194 av. J.-C., Nasica parvint à la préture obtenant, par tirage au sort, la province d'Hispanie Ultérieure[35]. Il fut d'ailleurs confirmé dans ses fonctions pour une seconde année consécutive. Au cours de sa préture, Nasica se distingua par divers succès militaires ; toutefois, Tite-Live, qui rapporte ces événements, insiste davantage sur les qualités morales du patricien : il sut faire preuve, en toutes circonstances, d'austérité et d'honnêteté[36]. En 192 av. J.-C., Nasica se présenta aux élections consulaires mais il échoua une première fois et ce malgré l'appui politique de son illustre cousin Scipion l'Africain[37]. Il parvint tout de même au consulat, en 191 av. J.-C., obtenant, par tirage au sort, la province de Gaule Cisalpine[38]. Au cours de son mandat, il s'illustra à nouveau par de brillants succès militaires[39]. Enfin, nous savons qu'il brigua à deux reprises la censure, sans jamais l'obtenir[40]. Notons pour terminer une intervention de Nasica lors du procès qui mit fin à la carrière politique de ses deux cousins, Scipion l'Africain et Scipion l'Asiatique : il prononça en leur faveur un véhément mais inutile discours[41].

Nasica effectua son *curusus honorum* au cours d'une période chaotique pour Rome, qui était simultanément engagée sur deux fronts : les guerres puniques et les guerres macédoniennes. Pourtant au printemps 204 av. J.-C., lorsque les sénateurs élirent Nasica comme le meilleur des Romains, celui-ci n'avait pas encore débuté sa carrière politique[42]. Le jeune homme n'avait pas eu l'opportunité de prouver ses mérites, c'est pourquoi nous devons nous interroger sur les motifs qui incitèrent les sénateurs à le choisir lui plutôt qu'un autre[43]. A ce propos, les sources antiques ne fournissent aucune explication. Néanmoins, les historiens contemporains ont lon-

Flamininus, P. Cornelius Scipio, fils de Gnaeus, qui enrôlèrent de nouveaux colons». (texte trad. par A.-M. Adam 1994).

34 Liv. 33, 25, 1. L'historien souligne le faste avec lequel ces jeux furent organisés, étant donné l'euphorie qui caractérisait Rome à ce moment, c'est-à-dire à une période durant laquelle les événements militaires de la seconde guerre macédonienne tournaient à la faveur du peuple romain. A propos de l'édilité de Nasica, Valère Maxime (7, 5, 2) cite un Scipion Nasica qui aurait échoué aux élections. Toutefois comme le relève G. Bandelli (1974, 16, note 30), l'historien semble mélanger des caractéristiques propres à plusieurs personnages si bien qu'il est impossible de savoir avec précision à quel Nasica il se réfère.

35 Liv. 34, 42, 4 ; 43, 6.

36 Liv. 35, 1, 1–12 ; Frontin. *Strat*. 4, 1, 15. A propos des qualités morales de Nasica, G. Bandelli (1974, 18) suppose qu'il existait une tradition qui consistait à opposer le comportement de Nasica à celui de son cousin, Scipion l'Africain, dans des situations similaires. Alors que l'Africain faisait l'objet de sévères accusations, Nasica – étant l'*optimus* – était irréprochable et se trouvait toujours au-dessus de tout soupçon.

37 Liv. 35, 10, 1–11 ; Plin. *Nat*. 7, 120. Sur cette question, voir l'étude détaillée de G. Bandelli 1974, qui suggère que cet échec était grave et révélateur de tensions à l'intérieur du parti des *Scipiones*.

38 Liv. 35, 24, 4–5.

39 Liv. 36, 38–40 ; 37, 2, 5 ; 37, 46, 1–2.

40 En 189 (Liv. 37, 57, 9–58, 2) et en 184 (Liv. 39, 40–41, 4) contre son propre cousin, Scipion l'Asiatique.

41 Liv. 38, 58, 3–59, 11. Sur cette affaire, voir G. Bandelli 1972.

42 *Adulescentem nondum quaestorium* écrit Tite-Live (29, 14, 6–8). Voir aussi Val.Max. 8, 15, 3.

43 Au cours de son récit, Tite-Live s'interroge lui aussi sur ce choix.

guement débattu sur les motifs qui avaient pu pousser les sénateurs à désigner le jeune Nasica comme le meilleur des Romains et donc le plus digne d'accueillir la déesse. Les avis sont partagés mais une seule raison paraît évidente : l'appartenance de Nasica à l'illustre famille des Scipions. Pour la majorité des historiens contemporains, l'élection de Nasica repose sur des intrigues politiques visant à favoriser les *Cornelii Scipiones*[44]. A ce propos, G. Bandelli rappelle que les questions politiques conditionnaient les affaires religieuses et il n'hésite pas à parler d'instrumentalisation politique : « Conoscendo quanto, in generale, i fattori politici condizionassero le facende religiose, la cui strumentalizzazione nella lotta politica era cosa comune ; considerando, in particolare, l'enorme importanza che poteva avere sul piano propagandistico per i vari gruppi della *nobilitas* la scelta dell'*optimus* tra i Romani nel momento in cui si decidevano le sorti della seconda guerre punica : credo che non si possa dubitare che la scelta del Nasica fu un fatto politico, o, almeno, anche politico »[45]. Par conséquent, l'opinion communément admise est que la candidature de Nasica fut appuyée et ou imposée par le groupe des Scipions.

Toutefois, Nasica n'était pas le seul représentant de cette famille et d'autres membres jouissaient d'une notoriété et d'une carrière remarquables[46]. Or, c'est peut-être précisément à cause de son jeune âge et de son inexpérience que Nasica fut choisi comme le meilleur des Romains[47]. Rappelons à ce propos que, selon Ovide, l'oracle sibyllin n'exigeait pas la désignation du meilleur des Romains mais imposait, qu'au moment de son arrivée, la déesse fût accueillie par une main pure (*casta manu*)[48]. Peut-être faut-il comprendre que c'est précisément parce qu'il n'avait pas encore été mêlé aux affaires politiques, à cause de son jeune âge, que Nasica fut considéré par les sénateurs comme un être pur. En outre, il appartenait à l'une des plus illustres familles patriciennes romaines, une famille dont le destin était fortement lié à celui des guerres puniques, ce même conflit qui se trouve être le motif invoqué par les Romains pour aller quérir la Mère des dieux en Phrygie. Ces divers éléments réunis sont, à notre sens, suffisants pour comprendre le choix

44 Voir notamment *RE* IV (1900), 1494–1497, n°350 « P. Cornelius Scipio Nasica » ; H. H. Scullard 1951, 76–77 ; Th. Köves 1963, 325 ; G. Bandelli 1974, 13 ; D. Porte 1984, 96–97 ; J.-M. Pailler 1997, 140. Dans ce sens, l'honneur conféré à Nasica rejaillissait sur l'ensemble de la famille.

45 G. Bandelli 1974, 13.

46 Par exemple, Scipion l'Africain était à ce moment le plus illustre membre de la famille des Scipions. Pourtant, pour G. Bandelli (1974, 13–14), divers motifs d'ordre militaire, politique et moral permettent d'expliquer pourquoi Scipion l'Africain ne pouvait pas être le candidat idéal. En premier lieu, au printemps 204, l'Africain était absent de Rome : il se trouvait en Sicile où il organisait le débarquement des troupes romaines en Afrique. En second lieu, malgré ses nombreux et importants succès militaires, le général possédait de puissants ennemis au sein du Sénat. D'ailleurs, ce dernier chargea une commission d'enquêter sur les agissements scandaleux de l'Africain et de son armée durant leur séjour à Syracuse (voir Liv. 29, 16, 4–20, 11). Enfin, d'un point de vue moral, le général romain ne pouvait pas être honoré du titre de meilleur des Romains puisqu'il jouissait d'une mauvaise réputation : on lui attribuait notamment un goût prononcé pour le luxe et de nombreuses aventures amoureuses. En contrepartie, Nasica se présentait comme le candidat idéal, à la moralité irréprochable.

47 C'est également l'avis de G. Bandelli 1974, 15.

48 Ov. *Fast*. 4, 260–261.

des sénateurs. En tous les cas, l'entrée en politique du jeune Nasica ne pouvait se faire sous de meilleurs auspices.

Pour terminer, revenons sur le rôle joué par Nasica dans les cérémonies qui marquèrent l'arrivée de la déesse sur le sol romain. D'après le récit de Tite-Live, l'*optimus uir* monta seul à bord du navire qui avait conduit la déesse jusqu'à Ostie. Sans rencontrer aucune difficulté, il reçut la statue cultuelle directement des mains des prêtres phrygiens qui avaient accompagné l'ambassade romaine. Il aurait donc été le premier Romain à toucher l'idole cultuelle. Nasica transmit ensuite cette statue aux femmes romaines venues accueillir la déesse et qui étaient restées sur les berges du fleuve[49]. Selon l'historien latin, la première femme à qui Nasica confia l'idole de la déesse fut Claudia Quinta. Mais nous avons vu que dans la version ovidienne, le rôle dévolu à Nasica est nettement moins important puisqu'il se contente d'attendre, à la hauteur de la porte Capène, le cortège qui conduit la Mère des dieux jusqu'à Rome, sans participer à la procession. Chez Ovide, Nasica ne joue aucune action. Néanmoins selon Valère Maxime et le scholiaste de Juvénal, Nasica aurait joué un rôle supplémentaire et non des moindres : il aurait été choisi non seulement pour recevoir la déesse dans ses mains mais aussi dans sa maison, au cours d'une nuit[50]. Le rite grec de la théoxénie qui consiste à accorder l'hospitalité à une divinité n'est pas totalement impensable dans ce cas précis, toutefois il est surprenant que ce fait n'ait pas été davantage mis en lumière par les auteurs antiques[51]. En tous les cas, héberger une divinité était une action qui dépendait habituellement des hommes et non des femmes, et ce rôle était normalement confié à un jeune homme issu d'une famille détenant le pouvoir et élu de manière tout à fait officielle par les sénateurs[52]. C'est pourquoi il est plausible que Nasica offrit exceptionnellement l'hospitalité à la Mère des dieux pour sa première nuit à Rome, même si les détails font défaut (par exemple nous ignorons à quel endroit se trouvait sa *domus*).

1.1.4 L'élue des Romains : Claudia Quinta

Claudia Quinta[53] était la fille de P. Claudius Pulcher[54], consul en 249 av. J.-C., et la soeur d'Appius Claudius[55], consul en 212 av. J.-C. Elle appartenait à l'une des plus anciennes et illustres familles patriciennes de Rome : la *gens* Claudia. Précisons toutefois que les traditions au sujet de cette femme sont parfois divergentes puisque

49 Liv. 29, 14. Voir également Sil. 17, 1–47.

50 Val.Max. 8, 15, 3 : *eius manibus et penatibus senatus, Pythii Apollonis monitu, deam excipi uoluit.* Schol. ad Iuu. (éd. Iahn, 1851, p. 205) : *hospes … id est ut simulacrum domi suae haberet, dum ei templum fieret*.

51 Sur la théoxénie, voir *ThesCRA* V, s. v. « Images de culte », 438–439. La théoxénie s'adresse plutôt à une divinité itinérante à qui l'on offre un banquet avec des lits ornés. Elle peut se dérouler dans des maisons privées, dans un sanctuaire, au Prytanée ou en extérieur. Elle nécessite la présence figurée de la divinité (statue ou image) ou de ses symboles et attributs.

52 J. Scheid 1994, 18.

53 *RE* III.2 (1899), 2899, n°435 « Claudia Quinta ». Sur Claudia Quinta et les sources à son sujet, voir E. Schmidt 1909, 1–30.

54 *RE* III (1899), 2857–2858, n°304 « P. Claudius Pulcher ».

55 *RE* III (1899), 2846–2847, n°293 « Ap. Claudius Pulcher ».

les sources antiques tendent à confondre et à assimiler la matrone Claudia Quinta avec la vestale Claudia, du moins dans le récit légendaire de l'arrivée de la Mère des dieux. Or selon J. Scheid, ces deux femmes comptent parmi les principales figures féminines de l'imaginaire romain[56].

Le récit le plus ancien qui place l'intervention de Claudia Quinta dans l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome est le *De Haruspicum responsis* de Cicéron. L'orateur compare ironiquement l'austérité de Claudia Quinta avec celle de Clodia, la soeur de son ennemi Clodius :

> Cic. *Har.resp*. 27
> « C'est donc sur le conseil de cette prophétesse [Sibylle], dans un temps où l'Italie était épuisée par la guerre punique et dévastée par Hannibal, que nos ancêtres ont fait venir ce culte de Phrygie pour l'établir à Rome ; il y fut accueilli par l'homme jugé le meilleur des Romains, P. Scipion, et par la femme estimée la plus chaste des matrones, Claudia Quinta, dont l'antique austérité a été, pense-t-on, merveilleusement imitée par ta soeur ! »[57]

Dans cet extrait, Cicéron fait de Claudia Quinta la plus chaste des matrones. Il attribue à Scipion Nasica et à Claudia Quinta un rôle et un statut parfaitement équivalents : Nasica fut jugé le meilleur des Romains, tandis que Claudia Quinta fut considérée la plus vertueuse des matrones. Par leurs qualités morales, ils furent dignes de recevoir officiellement la déesse et de représenter l'ensemble du peuple romain, Nasica étant le représentant les hommes, Claudia Quinta celle des femmes. Certes, le récit de Cicéron est bref et ne laisse place à aucun événement merveilleux ni à aucune rumeur. Néanmoins, il indique que pour pouvoir accueillir la déesse, la présence conjointe d'un homme élu comme le meilleur et d'une femme jugée la plus vertueuse était indispensable.

Properce évoque lui aussi brièvement en ces termes l'intervention de Claudia Quinta :

> Prop. 4, 11, 51–54
> « … ni toi dont la corde fit mouvoir la lourde statue de Cybèle, toi, Claudia, servante sans pareille de la déesse couronnée de tours, ni la Vestale qui, pressée de rendre compte de ses serments et de son feu, vit sortir une flamme vive de la blancheur de ses voiles. »[58]

Properce est ainsi le premier à attribuer à la matrone la réalisation d'un miracle, même si le sens exact de ces vers ne nous apparaît clairement qu'à la lumière du témoignage d'Ovide. Nous noterons également que dans cet extrait, Claudia n'est désignée ni comme une matrone, ni comme une vestale, et encore moins comme la plus vertueuse des Romaines. Elle est simplement une *ministra deae*.

56 J. Scheid 1994, 3.

57 *Hac igitur uate suadente, quondam defessa Italia Punico bello atque ab Hannibale uexata, sacra ista nostri maiores adscita ex Phrygia Romae conlocarunt ; quae uir is accepit qui est optimus populi Romani iudicatus, P. Scipio, femina autem quae matronarum castissima putabatur, Quinta Claudia, cuius priscam illam seueritatem sacrificii mirifice tua soror existimatur imitata*. (Texte éd. et trad. par P. Wuilleumier et A.-M. Tupet 1966).

58 *Vel tu, quae tardam mouisti fune Cybellen, | Claudia, turritae rara ministra deae, | uel cui, iuratos cum Vesta reposceret ignis, | exhibuit uiuos carbasus alba focos*. (Texte éd. et trad. par D. Paganelli 1929).

Suit d'un point de vue chronologique le récit de Tite-Live que nous avons déjà analysé précédemment. Selon cette version, Claudia Quinta participa au cortège des matrones venues accueillir la déesse : elle fut la première à recevoir dans ses mains la statue cultuelle et surtout la seule à être nommément connue. Toutefois, Tite-Live ajoute un commentaire au sujet de la réputation de cette femme : « sa réputation auparavant douteuse, dit-on, rendit plus éclatante sa chasteté aux yeux de la postérité, après un si saint ministère »[59]. L'historien n'en dira pas plus.

La version ovidienne que nous avons également examinée précédemment fournit le récit le plus complet au sujet de Claudia Quinta : en effet, le poète consacre près de 56 vers à expliquer en détail le rôle joué par Claudia Quinta, les mauvaises rumeurs à son sujet et le miracle du navire. Selon Ovide, c'est Claudia Quinta qui fut appelée à jouer le rôle principal dans ces événements. Tandis que les hommes tirent le navire transportant à son bord la Mère des dieux afin de lui faire remonter le Tibre, l'embarcation s'immobilise et tous les efforts entrepris ne permettent pas de le dégager. C'est alors que Claudia Quinta quitte le groupe composé des matrones, de leurs filles, de leurs belles-filles et des vestales. Elle qui faisait l'objet de rumeurs calomnieuses au sujet de sa chasteté pria la déesse de prouver son innocence en la suivant de son plein gré. Sa prière terminée, Claudia Quinta prit le cordage du navire et tira dessus : sans effort, le bateau se dégagea et poursuivit sa route vers Rome. La déesse avait publiquement innocenté la matrone.

D'autres récits évoquent le rôle légendaire et l'intervention de Claudia Quinta au moment de l'arrivée de la déesse, mais de manière moins détaillée ou légèrement différente. Par exemple, selon Silus Italicus[60] et Appien[61], les Romains consultèrent les livres sibyllins alors que le navire, avec à son bord la déesse, s'était enlisé dans le Tibre. La réponse fut que l'embarcation poursuivrait sa route uniquement s'il était tiré par une femme qui n'avait jamais commis l'adultère. Or Claudia Quinta était soupçonnée de ce crime mais elle prouva son innoncence en nouant sa ceinture[62] au navire et en le faisant avancer sans peine. Sénèque[63] et Stace[64] rapportent une version similaire dans laquelle, toutefois, le rôle principal est tenu par la vestale Claudia (*uirgo Claudia*). C'est ainsi qu'à partir du IIème siècle ap. J.-C., Claudia Quinta semble disparaître des récits légendaires relatifs à l'arrivée de la Mère des dieux au profit de la vestale Claudia qui prouve sa chasteté à travers le miracle du navire qu'elle parvient à dégager avec sa ceinture ou sa chevelure virginale[65]. Comme le relève J. Scheid, la tradition littéraire semble avoir procédé à une substi-

59 Liv. 29, 14.
60 Sil. 17, 1–47.
61 App. *Hann*. 56.
62 La ceinture constitue un symbole de pureté.
63 Sen. *frg*. 80 (Haase 1886, 3, 433).
64 Stat. *Silu*. 1, 2, 245.
65 Jul. *Or*. 5 (8), 159b-c ; Clavd. 7 (5), 17–20 ; Hdn. 1, 11 ; Sidon. *Carm*. 24, 43.

tution entre la matrone Claudia Quinta et la vestale Claudia[66], une substitution qui était, semble-t-il, possible aux yeux des Romains[67].

Poursuivons notre analyse sur Claudia Quinta en nous penchant sur quelques témoignages archéologiques, numismatiques et épigraphiques.

Statue de Claudia Quinta

D'après Valère Maxime et Tacite, une statue figurant Claudia Quinta se trouvait dans le *pronaos* du temple palatin de la Mère des dieux. Cette statue aurait, selon ces deux auteurs, échappé aux incendies qui, par deux fois, ravagèrent le temple de la déesse en 111 et en 3 av. J.-C.[68] Nous ignorons à quel moment la statue de Claudia Quinta fut dédicacée et par qui – par Claudia Quinta elle-même, un proche, ou encore un descendant de la *gens Claudia*[69] –; en revanche, nous pouvons affirmer qu'elle s'y trouvait avant 111 av. J.-C. puisque, selon les sources, elle avait échappé au premier incendie du temple. Si elle y était encore au cours du Ier siècle ap. J.-C., comme le laissent supposer les extraits de Valère Maxime et de Tacite, nous ignorons jusqu'à quelle date elle y demeura et ce qu'elle devint par la suite puisqu'elle n'est jamais parvenue jusqu'à nous[70].

66 J. Scheid 1994, 6.

67 J. Scheid 1994, 13–14, suppose que pour les Romains, il devait y avoir une sorte d'équivalence entre le statut de la matrone *pudica* et celui de la vestale chaste. La principale vertu que devait possédait une matrone était la *pudicitia* qui signifie une absence de rapports sexuels avec d'autres hommes que son époux et la discrétion en public. La vestale, quant à elle, se caractérise par sa *castitas*, une absence totale de rapports sexuels. Ces deux vertus finalement très proches définissaient au mieux la meilleure des Romaines.

68 Val.Max. 1, 8, 11 : *Claudiae statua in uestibulo templi Matris Deum posita, bis ea aede incendio consumpta, prius P. Nasica Scipione et L. Bestia, item M. Seruilio et L. Lamia cos., in sua basi flammis intacta stetit.* « la statue de Claudia Quinta, placée dans le vestibule du temple de la Mère des dieux, échappa aux deux incendies qui dévorèrent ce temple, d'abord sous le consulat de P. Scipion Nasica et de L. Bestia, et de nouveau sous celui de M. Servilius et de L. Lamia : elle demeura sur son piédestal sans avoir été touchée par les flammes. » (Texte éd. et trad. par R. Combès 1995).
Tac. *Ann*. 4, 64. : *euenisse id olim Claudiae Quintae eiusque statuam uim ignium bis elapsam maiores apud aedem matris deum consecrauisse*. « Ce même prodige était, disait-on, arrivé jadis pour Claudia Quinta ; et sa statue, échappée deux fois à la fureur des flammes, avait été consacrée par nos ancêtres dans le temple de la Mère des dieux. » (Texte éd. et trad. par P. Wuilleumier 2010).

69 Nous verrons plus loin que la construction du temple palatin de la Mère des dieux fut votée en 204 par les censeurs M. Livius Salinator et C. Claudius Nero. Or ce dernier était, semble-t-il, le neveu de Claudia Quinta. Selon M. Papini (2005, 236), le censeur fut, d'une manière ou d'une autre, lié à cette décision qui, en plaçant une statue de Claudia Quinta dans le temple de la déesse, rappelait les mérites de la *gens* Claudia.

70 M. Papini 2005, 234–236, énumère diverses possibilités au sujet de la date de la dédicace de cette statue. A la lumière de ses explications, il nous semble plus probable que la statue de Claudia Quinta trouva place dans le temple de la Mère des dieux dans les premières années qui suivirent sa construction.

Bas-reliefs de Claudia Quinta

Un passage de Julien évoque également l'existence, à Rome, d'images commémorant le miracle de Claudia Quinta. C'est après avoir décrit l'action de la matrone qu'il affirme :

> Jul. *Or.* 5 (8), 161b
> Si toutefois certains trouvent la relation de ces événements incroyable et nullement convenable à un philosophe et à un théologien, elle n'en doit pas moins être faite : elle a été publiquement rapportée par la plupart des historiens, et conservée sur des reliefs de bronze à Rome, ville très puissante et chère aux dieux.[71]

Ces reliefs de bronze auxquels se réfère l'empereur ne sont pas identifiés et rien de tel n'a été mis au jour par les archéologues. Cependant, il n'est pas impossible que de tels documents aient réellement existé ; peut-être que des reliefs en bronze évoquant l'arrivée de la déesse ornaient le temple de la déesse ou un autre lieu de culte de la déesse en ville de Rome.

Médaillon de Claudia Quinta

H. Graillot mentionne également l'existence d'un médaillon en bronze commémorant la consécration de Faustine l'Aînée[72]. Celui-ci présente à l'avers, le buste voilé de l'impératrice accompagné de la légende DIVA AVGVSTA FAVSTINA. Le revers, quant à lui, montre la proue d'un navire sur lequel est placée la statue trônante de la Mère des dieux. La déesse tient de sa main droite le tambourin et son trône est flanqué de lions. Dans le champ à droite, quatre femmes se tiennent debout face au navire. La première esquisse un geste qui semble inviter le navire à se rapprocher ; la seconde tend les bras dans la même direction ; les deux autres tiennent une torche. Aucune légende n'accompagne cette face ; toutefois, pour H. Graillot et R. Turcan, il ne fait aucun doute que cette scène se rapporte au récit légendaire de Claudia Quinta[73].

Inscriptions et bas-relief avec Claudia Quinta

Signalons encore l'existence de trois témoignages épigraphiques provenant de Rome et qui sont habituellement mis en relation avec le miracle opéré par Claudia Quinta. Dans ces trois dédicaces, la Mère des dieux est associée à une entité dénommée *Nauis Saluia*[74], et l'une d'entre elle présente également un décor iconographique qui semble reproduire la scène du miracle tel que décrit par Ovide (Fig. 1) :

71 Jul. *Or*. 5 (8), 161b. Τὰ μὲν οὖν τῆς ἱστορίας, εἰ καί τισιν ἀπίθανα δόξει καὶ φιλοσόφῳ προσήκειν οὐδὲν οὐδὲ θεολόγῳ, λεγέσθω μὴ μεῖον, κοινῇ μὲν ὑπὸ πλείστων ἱστοριογράφων ἀναγραφόμενα, σωζόμενα δὲ καὶ ἐπὶ χαλκῶν εἰκόνων ἐν τῇ κρατίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ. (Texte éd. et trad. par G. Rochefort 1963).

72 Cohen[2], *Faust. M.*, 307 ; R. Turcan 1983, 29, n°5 avec photographie pl. XIV.

73 H. Graillot 1912, 65–66 ; R. Turcan 1983, 29.

74 Il est difficile de traduire cette appellation qui paraît être un nom propre formé sur une racine dans laquelle on retrouve l'idée de salut ou de sauvetage. Nous proposons donc de conserver le nom latin.

Matri deum et Naui Saluiae | {*Saluiae*} *uoto suscepto,* | *Claudia Synthyche* (!) | *d(onum) d(edit).*

«A la Mère des dieux et à *Nauis Saluia*, Claudia Synthychè a offert en don (cet autel), à la suite d'un vœu formulé.»

Réf. : *AE* 2008, 163 ; *CCCA* III, 218 ; *CIL* VI, 492 ; *CIL* VI, 30777 ; *CIL* X, 1089,11* ; *ILS* 4096 ; *IMCCatania* 372[75].

Fig. 1 : Autel en marbre de Claudia Synthychè, Roma, Musei Capitolini, Centrale Montemartini inv. MC 321/S.
Photographie © Roma, Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali (Archivio Fotografico Musei Capitolini, Zeno Colantoni)

75 Autel en marbre découvert à Rome, sous Clément XI (1700–1721), au bord du Tibre au pied de l'Aventin, au lieu-dit la Marmorata où ont été mis au jour les restes d'un édifice identifiés comme étant le chantier naval (*naualia*). Datation : Ier-IIème s. ap. J.-C. (probablement sous les Julio-Claudiens). Dim. 87 × 59 × 51 ; haut. lettres : 2,5.

Les quatres faces de cet autel sont ornés de sculptures. Sur la face droite du monument sont figurés un *pedum* et une paire de cymbales ; sur la face gauche un bonnet phrygien ; et au revers une flûte phrygienne. Sur l'avers, au-dessus de l'inscription, nous reconnaissons la Mère des dieux, de profil à droite, trônant au centre d'un navire qui se dirige vers la droite. La déesse est vêtue d'un chiton et d'un himation, et sa tête est voilée. Sa main droite repose sur ses genoux, tandis que sa main gauche tient un tambourin. Face au navire, sur la gauche, un personnage féminin voilé et vêtu de la *stola* se dresse sur un socle[76]. De sa main gauche, elle tient un pan de son vêtement, alors que sa main droite tire le navire au moyen d'une *infula*[77]. Ce personnage présente une taille surdimensionnée par rapport au navire et à la déesse.

Une seconde dédicace érigée par la même femme s'adresse aux mêmes divinités :

> *Naui Saluiae et | Matri deu[m], d(onum) d(edit) |Claudia Synt(h)y|[che* (!) *---].*
>
> «A *Nauis Saluia* et à la Mère des dieux, Claudia Synthychè a offert en don (ce monument) […]».
>
> Réf. : *AE* 2008, 163 ; *CCCA* III, 219 ; *CIL* VI, 493 ; *CIL* VI, 30778 ; *CIL* V, 429,9* ; *ILS* 4097 ; *Maffeiano* 86[78].

Enfin, une troisième dédicace associe à nouveau la Mère des dieux à *Nauis Saluia* mais, dans ce cas, le dédicant est un homme :

> *Matri deum | et Naui Saluiae, | Q(uintus) Nunnius | Telephus mag(ister) | col(legii) culto(rum) eius, | d(e) s(uo) d(onum) d(edit).*
>
> «A la Mère des dieux et à *Nauis Saluia*, Quintus Nunnius Telephus *magister* du collège de ceux qui la* vénèrent, a offert à ses frais (ce monument).»
>
> Réf. : *AE* 1997, 102 ; *CCCA* III, 303 ; *CIL* VI, 494 ; *CIL* X, 948.3 ; *GLISwedish* 9 ; *ILSanMichele* 16 ; *ILS* 4098[79].
>
> * Même si *eius* est un singulier, il rend probablement ici l'association des deux divinités qui sont dès lors conçues comme formant un tout.

Les deux premières inscriptions sont des dédicaces votives offertes par Claudia Synthychè à deux divinités associées : la Mère des dieux et *Nauis Saluia*. La dédicante affiche un *cognomen* à consonance orientale alors que son gentilice la rattache

76 Pour J. Scheid (1994, 6), cette base symbolise le quai du Tibre.

77 Selon J. Scheid (1994, 6), il pourrait s'agir de l'une des bandes avec lesquelles les prêtresses nouaient leurs cheveux.

78 Autel en marbre, découvert au XVIIème s. à Rome, «Marmorata, quartiere dell'Emporium», au même endroit que la Fig. 1. Datation : Ier–IIème s. ap. J.-C. Dim. 7,5 × 24,3 ; haut. lettres : 7–2. Actuellement conservé à Verona, Museo Maffeiano (inv. 28449).

79 Autel en marbre découvert à Rome, lieu imprécisé mais il pourrait provenir du même endroit que les deux figures précédentes. Ce document appartenait initialement à la collection de Stefano Borgia (Museo Borgiano) qui fut transférée au cours du XIXème s. au Museo Nazionale de Naples, alors Real Museo Borbonico, puis dans la collection suédoise de la Villa San Michele à Anacapri où il se trouve aujourd'hui. Datation : Ier–IIème s. ap. J.-C.

à la *gens Claudia*. Il est probable qu'elle était une affranchie des *Claudii*[80]. M. Vermaseren suppose que Claudia Synthychè assumait une fonction de prêtresse au sein du culte de la Mère des dieux, et que c'est dans le cadre de ses fonctions qu'elle dédia cet autel[81]. Toutefois, il est difficile de suivre cette conclusion puisque, dans les dédicaces, Claudia Synthychè ne mentionne aucune charge religieuse. A notre sens, ces deux inscriptions laissent plutôt envisager la réalisation d'un acte religieux d'ordre privé.

Nous noterons que dans la première inscription, la Mère des dieux est invoquée en première position, tandis que dans la seconde, elle se place en seconde position après la mention de *Nauis Saluia*. Cette alternance semble indiquer que les deux divinités étaient considérées, par la dédicante du moins, comme équivalentes en ordre d'importance. L'appellation *Nauis Saluia* – inconnue en dehors des trois dédicaces présentées plus haut – a fait l'objet de nombreuses interprétations basées sur son association avec la Mère des dieux, sur le nom de la dédicante Claudia Synthychè qui fait écho à celui de Claudia Quinta, et par rapport au bas-relief évoquant le miracle réalisé par Claudia Quinta lors de l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome. Dans un article, F. Coarelli[82] a repris les principales hypothèses formulées en commençant par la plus évidente, celle qui a voulu reconnaître dans *Nauis Saluia* Claudia Quinta divinisée. Selon cette idée, le personnage féminin figuré sur le relief et tirant sur la corde du navire serait la représentation de « celle qui sauve le navire », c'est-à-dire de Claudia Quinta. *Nauis Saluia* serait alors une épithète attribuée à la matrone divinisée. La représentation iconographique semble appuyer cette interprétation puisque le personnage féminin tirant le navire est mis en évidence par ses proportions surdimensionnées. De plus, il est représenté sur un socle, telle une statue. Comme le souligne l'archéologue italien, les informations transmises par la dédicace et la scène sculptée semblent converger vers cette interprétation : le terme même de *Nauis Saluia,* mis en relation avec le personnage tirant sur le cordage du navire et ajouté à la légende de Claudia Quinta que nous connaissons par le biais des différents auteurs antiques porte à croire que ce personnage féminin est bien Claudia Quinta. Sans oublier que Valère Maxime et Tacite affirment qu'une statue de Claudia Quinta était déposée dans le *pronaos* du temple de la Mère des dieux[83]. Pourtant, F. Coarelli rappelle que cette hypothèse se heurte à un problème majeur mis en évidence déjà par Th. Mommsen, puis par H. Graillot : l'impossibilité, à Rome, qu'un personnage historique puisse être divinisé, même longtemps après sa mort. C'est pourquoi H. Graillot[84], M. Vermaseren[85] et J. Scheid[86] préfèrent pour leur part considérer *Nauis Saluia* comme le nom du navire qui transporta la statue cultuelle de la Mère des dieux et qui fut, en quelque sorte, divinisé. F. Coarelli expose encore une dernière hypothèse soutenue par plusieurs

80 H. Solin 2003, 154, classe Claudia Quinta parmi les *incertae*.
81 *CCCA* III, 218.
82 F. Coarelli 1982.
83 Voir *supra* 40.
84 H. Graillot 1912, 66–69.
85 M. Vermaseren 1977, 57.
86 J. Scheid 1994, 6.

érudits du XIXème siècle mais rapidement écartée, qui comprenait le terme *Nauisaluia* comme une épiclèse d'Isis *Euploia*, protectrice des navires et des marins.

Après ce tour d'horizon, l'archéologue italien imagine un autre scénario : il suppose que la légende de Claudia Quinta dérivait d'un culte préexistant auquel elle aurait emprunté ses principales composantes. Ce culte, sans doute contemporain de l'arrivée de la Mère des dieux à Rome, aurait survécu jusqu'à l'époque augustéenne. Ensuite certains auteurs, parmi lesquels Ovide, en auraient récupéré les éléments principaux afin d'embellir le récit de l'introduction du culte de la Mère des dieux et d'accentuer le rôle légendaire de Claudia Quinta. Ainsi, F. Coarelli imagine que les dédicaces de Claudia Synthychè et le bas-relief qui les accompagne étaient adressés à cette antique divinité qui aurait ensuite cédé le pas à la figure légendaire de Claudia Quinta. Cette divinité était probablement protectrice de la navigation et son culte lié aux exigences des ouvriers de l'*emporium* et plus précisément aux ouvriers travaillant dans l'arsenal naval (*naualia*), lieu où furent découverts ces témoignages. A ce propos, évoquons la troisième dédicace présentée plus haut et qui mentionne Quintus Nunnius Telephus, *magister* d'un collège qui vénérait la Mère des dieux et *Nauis Saluia*[87]. Cette inscription suppose la mise en place d'un collège chargé de vénérer ensemble ces deux entités divines. Or, nous pouvons supposer que ce collège possédait un lieu de culte et de réunion précisément dans cette zone de la ville (là où se situait le terminal urbain du trafic fluvial et où le navire qui avait escorté la déesse avait fait escale[88]). Peut-être que ce lieu de culte – ou cette *schola* – était orné de peintures murales ou de reliefs en bronze, ceux évoqués par Julien par exemple et qui représentaient le miracle de Claudia Quinta. Ce monument pourrait avoir été à l'origine d'une tradition figurative commune[89].

Parmi diverses interprétations proposées, deux nous paraissent pertinentes : *Nauis Saluia* pourrait être le nom donné à l'embarcation légendaire qui avait conduit la statue de la Mère des dieux à Rome, apportant le salut tant à Rome qu'à Claudia Quinta ; *Nauisaluia* pourrait également être le nom ou l'épiclèse d'une divinité protectrice de la navigation – non identifiée mais liée aux arsenaux (*naualia*) –, associée à la Mère des dieux dont les fonctions consistaient également à assurer la protection des marins et de leurs embarcations[90]. A notre sens, le cumul de deux divinités aux compétences similaires ne soulève pas de problème majeur puisqu'une double protection était sans doute préférable à une seule, en particulier dans un domaine aussi incertain que celui de la navigation. La première dédicace présentée plus haut indique que Claudia Synthychè a érigé ce monument suite à la formula-

87 Nous reviendrons sur ce collège ultérieurement, cf. *infra* 281–283.

88 A ce propos, voir A. D'Alessio 2008.

89 M. Papini 2005, 234–236, est du même avis.

90 La Mère des dieux et *Nauis Saluia* pourraient avoir été vénérées ensemble, dans une chapelle située dans la zone de l'*emporium* ou peut-être en lien avec l'arsenal naval. A ce propos, rappelons qu'une quinzaine d'antéfixes, datés entre le IIème et le IIIème s. ap. J.-C. et découverts à Rome et Ostie, figurent la Mère des dieux trônant à bord d'un navire et entourée de lions (*CCCA* III, 350–351, 353–354 ; 356 ; 397 ; 427–435). En outre, A. D'Alessio (2008, 384) rappelle que l'arsenal naval (*naualia*) était justement le lieu où l'on tirait les navires pour les mettre à l'abri, et il suppose que le navire qui avait ramené l'idole de la Mère des dieux à Rome avait été ancré à cet endroit.

tion d'un voeu adressé à deux divinités protectrices du monde de la navigation : la Mère des dieux et *Nauis Saluia* (peu importe qu'il s'agisse de l'embarcation légendaire ou d'une divinité protectrice de la navigation). Son voeu visait certainement à protéger un être cher – que la profession ou les activités menaient habituellement en mer –, à le « sauver », ou encore à le ramener sain et sauf d'un périple. Or, il nous semble que le sens de cette dédicace était suffisamment clair en soi et ne nécessitait aucunement une explication supplémentaire par le biais de l'image. C'est pourquoi à notre avis, le bas-relief qui surmonte le texte ne présente aucune relation avec le contenu de la dédicace ni avec l'objet du voeu formulé par Claudia Synthychè. En revanche, nous supposons que la dédicante a voulu jouer sur une combinaison de références : référence à la Mère des dieux en tant que déesse protectrice des navires puisqu'elle était arrivée à Rome par ce moyen de transport ; référence à la seconde divinité *Nauis Saluia* dont le nom évoque à lui seul la présence d'un navire sauveur ; référence à travers le nom de la dédicante, Claudia Synthychè, à celui de son ancêtre mythique Claudia Quinta et au miracle que la légende lui attribue. A notre avis, la figure féminine représentée sur ce relief et tirant la corde est effectivement Claudia Quinta ; celle-ci est figurée sur une base, ce qui signifie qu'il s'agit d'une statue (celle évoquée par Valère Maxime et Tacite et qui ornait le temple de la Mère des dieux[91]). Claudia Synthychè avait très certainement aperçu la statue de Claudia Quinta. Cela ne signifie pas pour autant que Claudia Quinta ait été divinisée ; nous pensons que Claudia Synthychè a voulu rendre hommage à la célèbre ancêtre de la *gens Claudia* à laquelle elle-même appartenait et dont l'action se prêtait à merveille pour illustrer un monument votif destiné à remercier deux divinités protectrices de la navigation.

1.1.5 Récit historique ou légendaire ?

Après avoir parcouru ces différents récits qui ont conservé, dans la mémoire romaine, l'introduction du culte métroaque, une constation s'impose : ils rapportent un événement historique qui a fait l'objet d'une réélaboration dans laquelle s'insère un événement miraculeux, celui de l'ordalie de Claudia Quinta (ou de la vestale Claudia). Pour H. Graillot, l'introduction d'un culte étranger à Rome s'accompagnait habituellement d'un miracle : « il a pour but non seulement de manifester la puissance du dieu, mais aussi de prouver que le dieu pénétre de son plein gré dans sa nouvelle résidence » et de citer à titre d'exemple l'arrivée à Rome de Junon de Véies[92]. Dans le cas de la Mère des dieux, nous sommes bien en présence d'un fait historique : celui de l'arrivée de la déesse à Rome et de son accueil par l'ensemble du peuple romain en 204 av. J.-C. Toutefois, ce fait avéré s'accompagne d'une légende miraculeuse qui passe par l'ordalie d'une femme. L'ensemble forme alors une sorte de récit pseudo-historique. Dans ce tableau, si la date de l'introduction du culte de la Mère des dieux à Rome est connue, nous ignorons à quel moment le mythe fut composé. En effet, Cicéron est notre source la plus ancienne mais il ne

91 Cf. *supra* 40–41 et 44.
92 H. Graillot 1912, 61 note 1. Ajoutons l'exemple d'Esculape.

fait pas clairement référence à un miracle opéré par Claudia Quinta ; il se contente de dresser des comparaisons entre Clodius et Nasica ou entre Clodia et Claudia Quinta. Les premiers auteurs à mentionner le miracle de Claudia Quinta sont Properce et Ovide qui vécurent sous le principat d'Auguste. Or comme le rappelle M. Papini, à cette époque on ressentit, avec une certaine urgence, le besoin de remoderniser la tradition apologétique relative aux illustres représentants de la *gens* Claudia parmi lesquels nous trouvons justement la matrone[93].

Certains historiens contemporains soutiennent l'hypothèse selon laquelle les empereurs Julio-Claudiens auraient encouragé les historiens et les poètes de leur époque à mettre en lumière le personnage de Claudia Quinta, dans le but de rendre célèbre l'une de leurs ancêtres[94]. Ce point soulève naturellement quelques objections puisque Claudia Quinta opère, certes, un miracle mais que sa réputation est contestée. De plus, cette règle n'est pas toujours respectée puisque Valère Maxime, qui se préoccupe habituellement de flatter Tibère, n'accorde aucune importance à Claudia Quinta, préférant accentuer le rôle de Nasica. C'est pourquoi, D. Porte propose une autre explication : la figure de Claudia Quinta doit, selon elle, être rapprochée de celle de Julie, la fille d'Auguste[95]. Les deux femmes, semble-t-il, firent l'objet des mêmes critiques. D'ailleurs, selon Macrobe, Auguste lui-même se plaisait à comparer sa fille à Claudia Quinta, ajoutant que toutes deux furent injustement accusées[96]. Ainsi selon D. Porte, Ovide aurait saisi l'occasion de flatter Auguste en attribuant à Claudia Quinta les mêmes caractéristiques que sa propre fille pour démontrer son innocence par la voie d'une ordalie. Cette comparaison évidente pour les contemporains d'Auguste devait faire taire les insinuations malignes portées contre Julie. Toutefois, nous relèverons que ces arguments ne prouvent pas que le mythe fut effectivement constitué à l'époque augustéenne ; il pourrait parfaitement être plus ancien. D'ailleurs, Ovide indique que le miracle de Claudia Quinta était joué au théâtre[97] et à ce propos, J. Scheid n'exclut pas la possibilité que le mythe ait été repris, créé ou développé précisément pour le théâtre et en vue d'être joué sur scène lors des *ludi Megalenses*. Il suggère qu'un édile curule appartenant à la *gens Claudia* (ou *Clodia*), et chargé d'organiser les jeux, aurait parfaitement pu commanditer une pièce de théâtre dans l'intention d'honorer Claudia pour en tirer parti[98]. Nous nous rallions à cette hypothèse même si elle ne permet pas de dater l'apparition de la légende. Cette question restera donc sans réponse.

Cette réélaboration du récit historique qui accompagne l'arrivée de la Mère des dieux démontre un point important mis en évidence par J. Scheid dans son article consacré à Claudia[99]. Selon divers témoignages, un oracle exigeait que la déesse fut accueillie par le meilleur des Romains. Celui-ci fut alors désigné par les sénateurs, après une discussion et un vote qui suivaient une procédure normale et préparée.

93 M. Papini 2005, 236.
94 H. Graillot 1912, 62 ; J. Gérard 1980, 158–159 ; D. Porte 1984, 98.
95 D. Porte 1984, 98. Voir également J. Gérard 1980, 163.
96 Macr. *Sat*. 2, 5.
97 Ov. *Fast*. 4, 326.
98 J. Scheid 1994, 7–8.
99 J. Scheid 1994, voir en particulier 15–18.

Toutefois, le rôle qui était normalement dévolu au meilleur des Romains ne peut s'accomplir et il reste incomplet. C'est alors qu'intervient l'ordalie qui, avec l'aide de la déesse, permet de désigner Claudia Quinta comme la plus vertueuse des Romaines. Le rôle de Claudia Quinta semble imprévisible et inattendu, pourtant son intervention est indispensable. La réussite de la procédure passe par l'intervention conjointe du meilleur Romain et de la meilleure Romaine, c'est-à-dire par la collaboration des deux sexes. A travers Nasica et Claudia Quinta, c'est l'ensemble du peuple romain qui est représenté et qui est considéré comme suffisamment pur et digne pour accueillir la Mère des dieux.

1.1.6 Rites préliminaires : lectisterne et *lauatio*

Au terme de son récit relatif à l'introduction de la Mère des dieux à Rome, Tite-Live rapporte que : « Le peuple vint en foule apporter des présents à la déesse sur le Palatin, on célébra un lectisterne et des jeux, appelés Mégalésiens »[100]. L'historien est le seul à faire mention d'un lectisterne. *Lectisternium* désigne « un rituel consistant à préparer des lits afin d'inviter des divinités à un banquet » ; il s'inspire de la théoxénie grecque[101]. Dans le cadre d'un culte public, un lectisterne pouvait être réalisé de manière exceptionnelle, soit pour apaiser les dieux à la suite d'un prodige, soit pour accueillir une nouvelle divinité. Un tel rituel pouvait également être réalisé de manière régulière, notamment, lors de la célébration du *dies natalis* d'un temple. Dans ce cadre, il était placé sous la responsabilité d'un prêtre ou d'un magistrat. Dès lors, il paraît parfaitement vraisemblable que le peuple romain ait organisé un lectisterne afin d'accueillir la Mère des dieux et pour partager avec elle son premier repas dans sa nouvelle résidence, même si Tite-Live est le seul à en faire mention.

Pour sa part, Ovide évoque un autre rite préliminaire : celui de la *lauatio*. Selon le poète, la procession menant la déesse d'Ostie à Rome se serait arrêtée au bord de l'Almo, avant de passer l'enceinte de la Ville. A cet endroit, « un prêtre à la tête chenue, en robe de pourpre » procéda au bain rituel de la déesse et des objets sacrés pendant que d'autres desservants poussaient des cris (ou des chants) et faisaient résonner les flûtes phrygiennes, et que les galles jouaient du tambourin[102]. La description que fournit Ovide est à la fois précieuse et unique puisqu'il est le seul à évoquer la réalisation de ce rite lors de l'arrivée de la déesse à Rome. A l'époque impériale, la *lauatio* est inscrite au calendrier et appartient au cycle des fêtes mé-

100 Liv. 29, 14.

101 *ThesCRA* IV, « Banquet », 274–276. A Rome, ce rite fut recommandé par un oracle sibyllin pour la première fois en 399 av. J.-C., et il devait à l'origine restaurer la concorde entre les dieux et les hommes. Concrètement, il s'agissait d'un grand banquet sacrificiel auquel plusieurs divinités étaient conviées, chacune installée sur un lit de table (lectisterne) ou une chaise (sellisterne), dans un espace à la fois sacré et bien en vue. Les *sellisternia* étaient plus rares et réservés à des divinités féminines qui banquetaient assises, comme les matrones. Peu à peu, ce type de rite devint plus fréquent, formant un complément au banquet sacrificiel traditionnel.

102 Ov. *Fast*. 4, 340–342.

troaques. C'est pourquoi nous nous proposons de revenir de manière détaillée sur le rite de la *lauatio* dans la suite de notre analyse[103].

1.2 LE TEMPLE PALATIN DE LA MÈRE DES DIEUX

La construction d'un sanctuaire consacré à la Mère des dieux fut votée en 204 av. J.-C. par les censeurs M. Livius Salinator et C. Claudius Nero[104], mais son inauguration ne se fit qu'en 191 av. J.-C., soit 13 ans plus tard[105]. En attendant la réalisation de son propre temple, la statue de la déesse fut déposée dans celui de la Victoire, sur le Palatin[106]. Son installation provisoire dans cet *aedes* revêtait une signification symbolique puissante puisque la déesse avait été interpellée par les Romains pour leur garantir la victoire militaire sur l'adversaire carthaginois.

Le temple romain de la Mère des dieux fut édifié dans la zone Sud-Ouest du Palatin, à proximité de celui de la Victoire, c'est-à-dire à l'intérieur du *pomerium*, dans la zone considérée comme la plus ancienne et mythique de Rome, celle où se trouvaient les monuments consacrés aux cultes des origines de la cité : la *Roma Quadrata* et le Lupercal, la *casa Romuli* ou *tugurium Faustuli*, les *Scalae Caci*, la *Curia Saliorum*, etc. Ces divinités ancestrales marquaient la première occupation humaine du site. Par le biais de ses origines troyennes, les Romains n'eurent aucun mal à considérer la déesse comme une ancêtre du peuple romain et comme une déesse tutélaire de la cité. A ce propos, A. D'Alessio considère que la construction du temple de la Mère des dieux sur le Palatin offre un témoignage éclatant du mécanisme de reproduction perpétuel de l'identité collective romaine visant à reconstruire le passé à travers une continuité passé-présent-futur[107].

La *dedicatio* du temple fut réalisée en 191 av. J.-C., sous le consulat de P. Scipion Nasica mais par le préteur M. Junius Brutus. Elle fut accompagnée par l'organisation de jeux[108]. A ce propos, G. Bandelli souligne qu'au moment de la dédicace, Nasica n'avait pas encore rejoint sa province[109]. Il était donc présent à Rome et assista à cette consécration mais en simple spectateur. Ce fait est surprenant car nous nous serions attendus à ce que Nasica – l'homme élu 13 ans plutôt comme le meilleur des Romains et le plus digne d'accueillir la déesse au nom du peuple de Rome – soit chargé de la *dedicatio* de ce temple. Or, le Sénat décida de confier cet honneur à un préteur. Si la procédure est en soi parfaitement légale – puisque le préteur est un magistrat *cum imperio* et que la dédicace d'un temple pouvait faire

103 Cf. *infra* 106–112.

104 *RE* III (1899), 2774–2776, n°246 « C. Claudius Nero ». Selon M. Papini (2005, 236), il s'agirait d'un neveu de Claudia Quinta. Ce fait aurait contribué à augmenter la participation de la *gens Claudia* dans l'accueil de la déesse.

105 Liv. 36, 36, 4.

106 Liv. 29, 37, 2 et 36, 36.

107 A. D'Alessio 2006, 432.

108 Liv. 36, 36, 3–7.

109 Ce fait semble confirmé par un passage de Tite-Live (36, 37, 1).

partie de ses prérogatives[110] –, il est étonnant que les sénateurs aient écarté Nasica[111].

Les sources antiques attestent que le temple palatin de la Mère des dieux fit l'objet de deux reconstructions au cours de son histoire : la première, suite à un incendie qui le détruisit peu après 111 av. J.-C., fut l'oeuvre de Q. Caecilius Metellus Numidicus[112] ; la seconde par Auguste après un nouvel incendie qui se propagea en 3 av. J.-C.[113] Les renseignements obtenus par les sources littéraires couplés aux données archéologiques permettent d'identifier trois phases successives de construction :

– une première phase du temple en *opus quadratum*, datable entre 204 et 191 av. J.-C. et qui correspond à sa création ;
– une seconde phase en *opus caementicium* caractérisé par un ciment en tuf jaune et en péperin, datable de la fin du IIème siècle av. J.-C., et qui correspond – semble-t-il – aux reconstructions qui suivirent l'incendie de 111 av. J.-C. ;
– une troisième phase en *opus caementicium* caractérisé par la présence de tuf de Fidène et datable de l'époque augustéenne, liée à la reconstruction réalisée par Auguste après le second incendie en 3 av. J.-C.[114].

Puis, au cours de l'Empire, les restaurations et les agrandissements touchèrent davantage la zone avoisinante de l'édifice cultuel.

Les vestiges du temple de la Mère des dieux furent dégagés par C. De Tournon entre 1809 et 1814[115]. Depuis l'après-guerre, le site a fait l'objet de fouilles régulières coordonnées par l'Università « La Sapienza » de Rome, d'abord sous la conduite du Prof. P. Romanelli[116], puis par le Prof. P. Pensabene[117], et plus récemment par l'archéologue A. D'Alessio[118]. D'après les reconstitutions proposées, ce temple de 17,10 × 34,30 m. présentait des caractéristiques architecturales gréco-romaines : corinthien à plan rectangulaire contenant une *cella* précédée d'un *pronaos*

110 Sur les compétences du Sénat en matière de *dedicatio* durant la République, voir M. Aberson 1994 ; A. Ziolkowski 1992, en part. 219–234.

111 G. Bandelli (1974, 28), s'interroge lui aussi sur les motifs qui menèrent à cette décision surprenante.

112 Obseq. 39 ; Ov. *Fast*. 4, 348 ; Val.Max. 1, 8, 11. Voir également Tac. *Ann*. 4, 64 qui fait allusion à deux incendies qui touchèrent le temple.

113 D.C. 55, 12, 4 ; *R.Gest.div.Avg.* 19 ; Svet. *Aug*. 57.

114 Cf. *supra* 40 et note 68.

115 L'identification des vestiges reposait sur la découverte, à proximité, d'une statue féminine trônant et flanquée d'un lion, ainsi que par deux inscriptions mentionnant la déesse (*CIL* VI 496 ; *CIL* VI, 3702 et *CIL* VI 30967). Puis, entre 1949 et 1952, l'archéologue P. Romanelli mena des fouilles sur le site afin de confirmer l'identification du monument. Ce qu'il fit mettant au jour, à l'intérieur du temple, un dépôt d'offrandes constitué de nombreuses figurines représenant Attis, ainsi que d'autres objets relatifs au culte de la Mère des dieux. Voir P. Romanelli 1964, 619.

116 P. Romanelli 1963 ; 1964.

117 P. Pensabene 1979a ; 1979b ; 1980 ; 1981 ; 1982 ; 1983 ; 1985a ; 1985b ; 1985c ; 1985d ; 1993 ; 1995 ; 1996 ; 1998.

118 P. Pensabene-A. D'Alessio 2006 ; A. D'Alessio 2006a ; 2006b ; 2009 ; 2010.

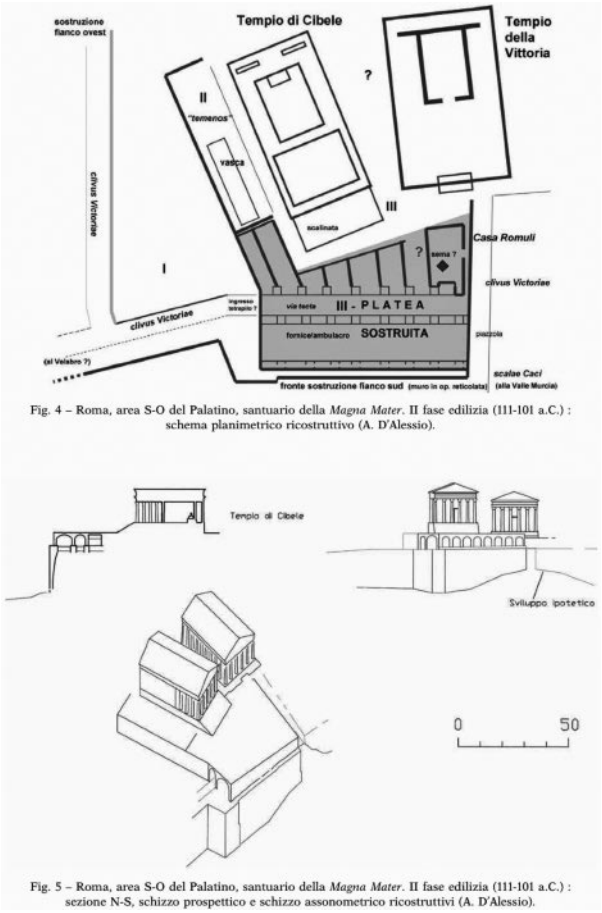

Fig. 2a. Plans et reconstitutions du sanctuaire de la Mère des dieux à Rome, zone Sud-Ouest du Palatin. Tirés de : A. D'Alessio 2009, 228 et 230.

(à peine plus petit que la *cella*), prostyle[119], hexastyle[120], le tout construit sur un imposant podium de neuf mètres de haut en *opus caementicium* et précédé d'un escalier central (Fig. 2a et 2b). Les murs intérieurs de la *cella* étaient pourvus d'une colonnade surmontée de chapiteaux ionico-italiques datant du IIème siècle av. J.-C. Un édicule destiné à recevoir la statue de culte fut aménagé dans le mur du fond. Dans le sol furent décelés deux pavements chronologiquement successifs : le premier en tesselles d'époque républicaine, la seconde en plaques de marbre noir correspondant aux restaurations augustéennes. L'édifice religieux fut orienté Nord/Est-Sud/Ouest.

119 Avec une seule rangée de colonnes en façade.
120 Portique à six colonnes.

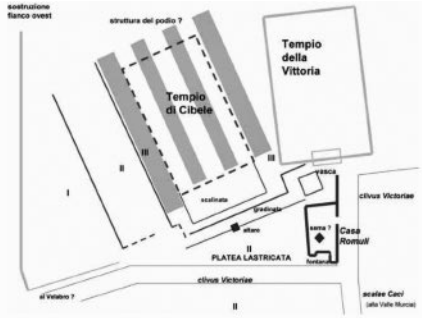

Fig. 1 – Roma, area S-O del Palatino, santuario della *Magna Mater*. I fase edilizia (204-191 a.C.) : schema planimetrico ricostruttivo (A. D'Alessio).

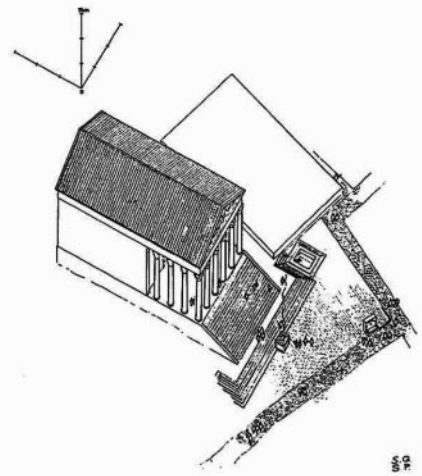

Fig. 2 – Roma, area S-O del Palatino, santuario della *Magna Mater*. I fase edilizia (204-191 a.C.) : assonometria ricostruttiva (da Pensabene 1988, fig. 5; non indicati il tempio della Vittoria e la Casa Romuli).

Fig. 2b. Plans et reconstitutions du sanctuaire de la Mère des dieux à Rome, zone Sud-Ouest du Palatin. Tirés de : A. D'Alessio 2009, 228 et 230.

Devant le temple, outre l'autel, un vaste espace fut dévolu à l'organisation annuelle des *ludi Megalenses*[121]. Ces jeux, destinés à commémorer l'introduction du culte et la dédicace du temple palatin de la Mère des dieux, comportaient une partie théâtrale nécessitant la présence d'une scène. Les sources antiques précisent que les Romains édifiaient et démontaient, chaque année, un théâtre en bois devant le temple pour la tenue de ces jeux[122].

De récentes découvertes archéologiques ont révélé que l'incendie de 111 av. J.-C. entraîna bien plus qu'une simple réfection du sanctuaire métroaque[123]. En ef-

121 Sur les *ludi Megalenses* cf. *infra* 76–84.
122 Cic. *Har. resp*. 12, 24 : *ante templum, in ipso Matris Magnae conspectu*.
123 Voir en particulier A. D'Alessio 2009 ; 2010.

fet, cette époque fut marquée par de vastes travaux de consolidation de la pente du Palatin, comprenant le réaménagement global et en terrasses de la zone située en avant du temple, ainsi que la reconstruction de l'édifice religieux qui avait été endommagé, la construction d'un mur d'enceinte dans le secteur Sud-Ouest du sanctuaire, la création d'un *temenos* et enfin l'installation d'une nouvelle vasque rituelle[124]. En outre, le temple adjacent de la Victoire fut intégré au sanctuaire métroaque. L'organisation des *ludi scaenici* devant le temple et les célébrations officielles des jeux Mégalésiens, de plus en plus populaires, motivèrent probablement l'ampleur de ces travaux. Afin d'optimiser l'espace, les Romains surélevèrent toute la zone située à l'avant du temple de la Mère des dieux et de *l'aedes* de la Victoire, après avoir consolidé la pente[125]. Désormais l'accès au sanctuaire se faisait depuis le *cliuus Victoriae*[126], à travers une entrée monumentale aménagée sous la place, sur le tracé de la *Via Tecta*. En partie souterraine, cette dernière débouchait au sommet des *Scalae Caci*, juste devant le temple de la Victoire. Ce nouveau système de circulation, qui suivait la pente naturelle de la colline et celle de la *Valle Murcia*, permettait de rejoindre rapidement le *cliuus Victoriae* en optimisant la distribution des flux de personnes en cas de forte affluence. De plus, la surélévation de la place permit la création, de part et d'autre de la *Via Tecta,* d'une série d'espaces voûtés destinés à des activités ou à des services, en lien ou non avec les nécessités du sanctuaire, contribuant peut-être au maintien de la *pecunia fanatica*[127]. Enfin dans le secteur Sud-Ouest, juste à côté du temple et légèrement en contrebas, un mur d'enceinte ferma cette partie du sanctuaire. Dans cet espace, désormais à l'abri des regards, furent aménagés un *temenos* et une vasque rituelle[128].

Après ces travaux monumentaux, le nouveau temple de la Mère des dieux niché au sommet du Palatin, qui plus est surélevé sur un haut podium, devait s'imposer au regard des Romains. Il trônait à l'endroit même où Rome était née, sur le lieu où étaient regroupés les plus anciens cultes liés au passé mythique de Rome. La Mère des dieux, par ses origines troyennes, s'imposait concrètement comme une divinité

124 A. D'Alessio (2006, 441) suppose que les rites relatifs au couple formé par la Mère des dieux et Attis se déroulaient précisément dans cette partie du sanctuaire. Toutefois, l'archéologue n'apporte aucun argument permettant d'étayer sa supposition. Certes, il cite les nombreuses statuettes votives mises au jour dans les couches de remblayage mais, à notre sens, rien ne permet d'affirmer que les rites réalisés en l'honneur d'Attis l'étaient forcément dans cette zone.

125 A. D'Alessio 2010. L'archéologue met en évidence de multiples exemples de sanctaires italiques utilisant cette technique de la «*sostruzione cava*» reposant à la fois sur des constructions en *opus caementicium* et des arcs à voûte, tout en se servant de la pente naturelle d'une colline. Il a également démontré le succès rencontré par cette technique qui permettait de redimensionner l'espace tout en s'adaptant aux contraintes géographiques du lieu.

126 Le *cliuus Victoriae* était une rue de Rome qui avait un parcours en montée. Elle partait du Vélabre et montait le long de la colline palatine, longeant d'abord son flanc occidental puis septentrional, avant de terminer sa course dans le *cliuus Palatinus*.

127 Caisse du temple alimentée par les ventes ou la location des biens du temples, ainsi que les donations faites par les prêtres au moment de leur entrée en fonction, et les dons des fidèles. Cet argent était ensuite utilisé pour couvrir les frais liés au culte, la restauration et les agrandissements du sanctuaire.

128 Une vasque plus ancienne fut découverte par les archéologues dans la première phase de construction du temple, mais elle avait été remblayée.

tutélaire de la fondation de la cité. Comme Rhéa Silvia, elle se présentait comme la mère et la protectrice d'Enée. En outre, son association avec la Victoire, dont le temple était désormais intégré au sanctuaire métroaque, exaltait l'impérialisme romain[129]. C'est à partir de ce moment – note A. D'Alessio[130] – que le site prit de plus en plus le caractère d'une acropole palatine et celui d'un lieu de mémoire.

Les fouilles archéologiques menées durant le dernier siècle permirent de dégager un important matériel. En effet, entre 1949 et 1952, P. Romanelli mit au jour un dépôt d'offrandes dans les couches de remblayage du podium du temple. Celui-ci était constitué de quelques centaines de pièces, parfois de très petits fragments, de statuettes en terre-cuite ou en argile rougeâtre et jaunâtre, et portant encore des traces de polychromie. L'archéologue présente ces objets comme des produits d'une extrême modestie et sans aucune valeur artistique. Selon sa description : « il maggior numero delle figurine ci presentano soggetti di repertorio assai commune : bambini, uomini, donne, qualche animale, la cui relazione peraltro con il culto di Cibele non è sempre chiara » ; il ne manque pas de s'étonner que, parmi toutes ces pièces, une seule figure la déesse. Pour sa part, Attis semble nettement mieux représenté : « al contrario abbastanza numerose sono le figure di Attis : in piedi, con la parte anteriore del corpo interamente scoperta, e mantello ricadente dal capo sul dorso ; il fanciullo ha talvolta il berretto frigio, tal'altra un copricapo piatto arieggiante un petaso : accosta la siringa alle labbra o la stringe avanti al petto ; talvolta ha il pedum in mano o il cane vicino. Un altro tipo ci dà il giovinetto seduto su una roccia. Si resta incerti se rappresentino ancora Attis o un fanciullo qualsiasi alcune testine di bambino coperte da un alto cappuccio »[131]. Selon P. Romanelli, ces objets prouvent qu'une forme de dévotion envers Attis – peut-être privée – s'était rapidement développée à l'intérieur du sanctuaire métroaque. Il suppose qu'elle apparut dès la fin du IIème ou du Ier siècle av. J.-C. et qu'elle émanait de fidèles orientaux[132]. Ce dépôt d'offrandes contenait également d'autres petits objets en terre-cuite difficilement identifiables : de petites boules marquées d'un X et des cônes. P. Romanelli a supposé qu'il s'agissait des pièces d'un jeu d'enfants qui pouvaient également être utilisées pour interroger la volonté des dieux[133].

Quelques années plus tard, lors des fouilles dirigées par P. Pensabene sur la place située à l'avant de l'édifice cultuel et dans les structures sous-jacentes, les archéologues découvrirent un matériel similaire utilisé pour remblayer toute la zone. Outre de nombreux morceaux de vaisselle, ce sont près de 200 fragments de statuettes qui furent mises au jour dans cette partie du sanctuaire. Si beaucoup ne sont pas identifiables, la plupart représentent des figures féminines, certaines ailées, d'autres couronnées, tandis qu'une autre partie représente des têtes masculines et barbues. Un seul fragment a pu être clairement identifié comme appartenant à un

129 Notons d'ailleurs que la *Casa Romuli* fut, en quelque sorte, elle aussi intégrée au complexe, puisqu'elle se trouvait désormais dans les constructions sous-jacentes.

130 A. D'Alessio 2010, 30.

131 P. Romanelli 1964, 621.

132 P. Romanelli 1964, 622. A la suite de ces découvertes, M. Vermaseren (1977, 43, 56, 119) affirma que le culte d'Attis existait à Rome dès 191 av. J.-C.

133 P. Romanelli 1964, 624–625.

Attis[134]. Les archéologues supposent que toutes ces statuettes formaient un unique dépôt d'offrandes relatif au premier temple. Suite à l'incendie de 111 av. J.-C., celui-ci fut probablement détruit et donc utilisé comme matériel de remblayage à la fois dans le podium du temple et sur la place.

Notons encore que P. Romanelli mentionne l'existence d'un autre groupe de terre-cuites inédites qui auraient été découvertes peu avant 1912, par G. Boni. Selon P. Romanelli, ces objets présenteraient une facture et un type différents, et seraient plus récents, datant probablement de l'époque Julio-Claudienne. Parmi ces figurines se trouve une seule Cybèle, plusieurs Attis[135], et une série d'animaux présentant un lien avec le culte métroaque (lions, béliers, coqs). Enfin, il relève la présence exceptionnelle dans ce lot d'un couple qui s'enlace (peut-être Eros et Psyché) et d'un buste de Sérapis accompagné d'une petite tête d'Isis[136].

Entre le Ier et le Vème siècle ap. J.-C., une série de transformations et d'agrandissements redessinèrent à nouveau l'aspect monumental et topographique du sanctuaire, sans réellement toucher au temple. Avec Auguste et l'idéologie du Principat, le Palatin devint un haut-lieu dédié également au culte impérial. Auguste fit de la Mère des dieux l'une des divinités protectrices de sa *domus* puisque, à travers la *gens Iulia,* il se rattachait directement à Enée et donc aux mythes de la fondation de l'*Vrbs*[137]. De plus, le *Princeps* établit sa propre résidence sur le Palatin entre le temple de la Mère des dieux et celui d'Apollon, juste au-dessus du Lupercal et à proximité de la *Roma Quadrata*[138]. A cette occasion, il prit l'initiative de faire rénover l'ensemble de la zone, temple de la Victoire y compris. Auguste procéda également à une réfection du temple de la Mère des dieux suite à l'incendie qui l'endommagea en 3 av. J.-C[139]. Son intervention visa à le restaurer en conservant le style républicain[140].

Il est généralement admis qu'un fragment d'un relief appartenant à la collection « Della Valle-Medici », découvert au XVIème siècle à la Via del Corso, à Rome, et qui est aujourd'hui emmuré dans la façade de la Villa Médicis, représente la façade du temple palatin de la Mère des dieux dans son aspect de l'époque Julio-Claudienne, après restauration[141] (Fig. 3). La scène montre un temple hexastyle dont les co-

134 F. Rossi 2009, 224 et fig. 14. L'archéologue relève que ces statuettes sont très similaires à celles qui furent mises au jour par P. Romanelli dans le remblayage du podium du temple.

135 P. Romanelli 1964, 41, précise que ces statuettes d'Attis présentent des caractéristiques très différentes de celles constituant l'autre groupe. Attis est parfois figuré avec les jambes écartées comme s'il chevauchait une monture, parfois avec les éléments traditionnels du costume phrygien (bonnet phrygien, manteau fermé sur la poitrine et faisant ressortir le ventre, la *syrinx*, le *pedum*).

136 P. Romanelli 1964, 40. Au sujet de l'ensemble de ces statuettes issues tant des fouilles de G. Boni que de celles de P. Romanelli et de P. Pensabene, voir *CCCA* III, 12–203.

137 Voir T. Wiseman 1984.

138 Plus tard, les résidences des empereurs successifs apparaîtront au nord des temples de la Mère des dieux et de la Victoire.

139 R.Gest.div.Avg. 19.

140 Excepté le pavement du temple qui fut modifié : des plaques de marbre noir remplacèrent les tesselles républicaines.

141 Voir en part. *CCCA* III, 2 ; H. Graillot 1912, 325–327 ; R. Bloch 1939 ; E. La Rocca 1994 ; R. Bell 2009. Il s'agit d'un groupe composé de cinq bas-reliefs issus – semble-t-il – d'un même monument. Ils figurent deux temples, deux scènes de sacrifice et une procession. Conservés dans