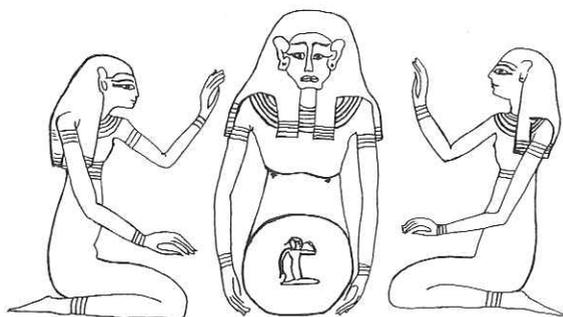


Véronique Dasen (éd.)

Naissance et petite enfance dans l'Antiquité

Actes du colloque de Fribourg,
28 novembre – 1^{er} décembre 2001



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2004

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Illustration de la couverture: La déesse Nout enceinte du dieu solaire. Vallée des rois, plafond de la tombe de Ramsès VI. Dessin. C. Spieser

Publié avec l'appui du Fonds national suisse de la recherche scientifique

La mise en pages a été réalisée par l'éditeur

© 2004 by Academic Press Fribourg / Editions Saint-Paul Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 3-7278-1453-5 (Academic Press)
ISBN 3-525-53060-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Qui est la Kourotrophos athénienne ?

VINCIANE PIRENNE-DELFORGE

DES EPICLESES ET DES FONCTIONS

Dans le paysage religieux de la Grèce, les dieux sont nombreux. En outre, ils se voient attribuer, à l'échelon local de leur culte, une foule de qualifications que nous appelons, à la suite des Grecs, des épiclèses*. Ces appellations orientent le profil général du dieu dans une direction particulière, que l'épiclèse soit toponymique, topographique, mythologique – c'est-à-dire liée à l'histoire présumée du dieu –, liturgique – c'est-à-dire liée à une particularité du culte – ou fonctionnelle. L'épiclèse, quand elle n'évoque pas simplement le toponyme du culte local, détermine une sphère d'activité où le dieu ainsi qualifié exerce sa puissance. Bon nombre de dieux différents se partagent les prérogatives dans des sphères d'activité communes. Pour comprendre le fonctionnement de la « société divine », il nous faut dès lors déterminer le mode d'intervention particulier de chaque dieu dans les zones d'influence où il croise ses pairs en divinité. De ce point de vue, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne ont naguère livré une étude de Poséidon Hippios et d'Athéna Hippias qui a fait date. Hippias place Athéna du côté de la maîtrise de l'animal et du char qu'il emmène ; Hippios fait de Poséidon un maître du cheval qui libère ou discipline la fougue de l'animal, mais sans les artifices artisanaux d'Athéna¹.

A côté de ces associations – nom du dieu + épiclèse – apparaissent des entités que seule leur fonction identifie, la qualification assortissant ou non le générique θεός. Pausanias évoque un certain nombre de ces divinités : les déesses Génétyllides en Attique, les dieux Prodomeis à Mégare, les dieux Apotropaioi à Sicyone, etc.² Dans la logique du visiteur du II^e siècle de notre

* Abréviations utilisées : *IG: Inscriptiones Graecae*, 1913-19292; *IG 13: Inscriptiones Graecae 13: Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Anterioribus*, Berlin, 1994 ; *LSG: F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969 ; *LSS: F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques, supplément*, Paris, 1962 ; *SEG: J. J. E. Hondius, Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923-.

¹ J.-P. Vernant, M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, 176-200, spéc. 199.

² Paus., I, 1, 5 ; I, 42, 1 ; II, 11, 1.

ère, un dieu panhellénique se cache forcément sous ces appellations fonctionnelles. Dès lors, il cherchera souvent à identifier plus précisément les entités divines auxquelles les communautés locales conservent une forme d'anonymat ou, à tout le moins, d'indétermination³. Ce souci, très perceptible dans la *Périégèse*, est déjà présent dans les mécanismes de mise en ordre du panthéon grec tels qu'Hésiode les propose. Les groupes des Heures, des Moires, des Charites obéissent au départ, au vu de leur nom, à une logique fonctionnelle, même si elle est plus complexe. On peut associer à cette catégorie de noms ce que l'on appelle conventionnellement les « personnifications divines ». Bon nombre d'entre elles figurent déjà dans l'épopée et chez Hésiode, tandis que d'autres feront des apparitions plus ou moins furtives dans la céramique attique⁴. La tentation est grande de chercher à associer de telles entités fonctionnelles à une divinité panhellénique dont elles viendraient préciser la sphère d'intervention. La tentation est d'autant plus grande que les anciens n'ont pas manqué de procéder à de telles identifications, au niveau culturel – que l'on pense à l'Athéna Niké ou à l'Athéna Hygieia d'Athènes – mais surtout dans des ouvrages d'érudition ou des lexiques plus ou moins tardifs. Les calendriers épigraphiques de la période classique nous montrent qu'à l'échelon local, cette identification n'était ni obligatoire ni systématique. C'est le cas pour l'appellation de Kourotrophos, qui apparaît de façon récurrente dans différents types d'inscriptions attiques, sans jamais déterminer le nom d'un Olympien⁵.

DEFINITION DU MOT

Ce nom de *κουροτρόφος*, que les traductions françaises rendent par « nourricier (ou nourricière) de jeunes gens » est entré depuis longtemps dans le vocabulaire des études iconographiques et sert à désigner une figure, surtout féminine, qui porte un enfant dans les bras ou sur les genoux. L'utilisation du terme fait donc largement partie de nos habitudes académiques et l'ouvrage de Theodora Hadzistelou-Price intitulé *Kourotrophos*.

³ Cf. V. Pirenne-Delforge, La notion de « panthéon » chez Pausanias, *Kernos* suppl. 8 (1998), 129-148.

⁴ Cf. H. A. Shapiro, *Personifications in Greek Art. The Representation of Abstract Concepts 600-400 B.C.*, Kilchberg, 1993, et les réflexions récentes de J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, 1999 (*Recherches et Rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 14), spéc. 13-14, 155-160.

⁵ Les inscriptions trouvées ailleurs ne le font pas davantage : *LSS*, n° 80 (Samos) ; *LSCG*, n° 154 (Cos) ; *Bull. épigr.* 67 (1954), 167, n° 228 (Cnide) ; *IG XII 9*, 269 (Érétie). Témoigne encore de cet état de fait, une épigramme attribuée tantôt à Homère (*Vita Herodotea*, 405-421 Allen), tantôt à Sophocle (Athénée, XIII, 592a), où le poète, quel qu'il soit, invoque la Kourotrophos afin qu'elle favorise l'amour des femmes pour les vieillards plutôt que leur attirance pour les jeunes gens. Dans la tradition qui fait d'Homère l'auteur de la prière, il s'agirait d'une divinité samienne honorée par des femmes à un carrefour : on l'a donc identifiée à Hécate. Quant à Sophocle, Athénée dit explicitement que c'est Aphrodite qu'il invoque de la sorte. Mais l'épigramme transmet une invocation à la seule Kourotrophos. Sur le texte, cf. G. E. Vulgo Gigante, *La Kourotrophos samia e un epigramma omerico*, *PP* 256 (1991), 33-36.

Cults and Representations of the Greek Nursing Deities (Leiden, 1978) illustre la large extension de cet emploi.

Le verbe τρέφειν, qui entre dans la composition du terme *kourotrophos*, a été bien étudié par Paul Demont, sur la base d'une analyse serrée des emplois du verbe dans la littérature médicale⁶. Ce travail montre que, dans les contextes qui relèvent de la formation de l'embryon, τρέφειν évoque l'action de « coaguler », celle de « nourrir » et celle de « développer ». Ces deux derniers sens se retrouvent également pour exprimer le développement du jeune enfant (nourriture, croissance, éducation) ou même la reconstitution des forces de l'adulte⁷. La traduction la plus adéquate du verbe actif en français use de l'expression « faire prendre corps » et à la voie moyenne, « prendre corps ». Τρόφος a gardé des traces de la polysémie de τρέφειν, notamment dans le fait que le mot peut désigner la nourrice et la mère⁸. Cette analyse montre également que la croissance de l'être humain était conçue comme une solidification progressive du corps, notamment par l'effet de l'air. Il faut donc conserver cette image à l'esprit dans l'interprétation des occurrences de cette famille de mots et ne pas en réduire la portée à la seule nourriture. Pour illustrer le fait que ces notions ne sont pas le seul fait de quelques médecins antiques, Paul Demont livre, en passant et en note, une remarque très intéressante. Plutarque, dans la *Vie de Solon*, rapporte que le législateur athénien avait introduit dans ses *Lois* l'obligation pour la jeune mariée de manger du coing avant de s'enfermer avec son époux⁹. Or le traité hippocratique *Du régime*¹⁰ fait du coing un fruit astringent : il coagule et fait cesser les écoulements. Il est donc propice à la conception¹¹.

Ce qui est qualifié de *kourotrophos* a donc pour fonction de « faire prendre », de « faire se développer » les κοῦροι¹². La polysémie de τρέφειν montre que le terme recouvre le long processus de la formation des êtres humains, depuis la conception jusqu'à l'âge où le κοῦρος change de statut et devient un homme. La *Théogonie* d'Hésiode exprime ce processus en évoquant la race sacrée des Jeunes filles, c'est-à-dire les Océanides, qui « par toute la terre, mènent les jeunes gens à l'âge d'homme, avec le Seigneur Apollon et les fleuves et tiennent de Zeus ce lot qui est le leur »¹³. La périphrase, qui inclut le verbe κουρίζειν, exprime la qualité de courotrophe que

⁶ P. Demont, Remarques sur le sens de τρέφω, *REG* 91 (1978), 358-384.

⁷ *Ibid.*, 375.

⁸ *Ibid.*, 379.

⁹ Plut., *Solon*, 20, 4 : εἰς τοῦτο δὲ συντελεῖ καὶ τὸ τὴν νύμφην τῷ νυμφίῳ συγκαθείργνησθαι μῆλου κυδωνίου κατατραγοῦσαν.

¹⁰ Hippocr., *Du régime* II, 55, 2.

¹¹ Demont (*supra* n. 6), 384, n. 45.

¹² H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Paris, 1939, 283.

¹³ Hés., *Théog.*, 346-348 : τίκτη δὲ Κουράων ἱερὸν γένος, αἱ κατὰ γαῖαν | ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἀνάκτι | καὶ ποταμοῖς.

le poète attribue ainsi à l'ensemble de ces divinités. Quant à l'adjectif lui-même, il sera appliqué plus avant à la seule Hécate¹⁴ et, dans *Les Travaux et les Jours* du même auteur, *eirènè*, la paix¹⁵, est ainsi qualifiée. Chez Homère, c'est à Ithaque qu'Ulysse applique l'épithète de *kourotrophos* quand il livre le souvenir de ses tourments au roi des Phéaciens, Alkinoos¹⁶. La formule sera reprise d'abondance par les auteurs des périodes hellénistique et romaine¹⁷, voire des apologistes chrétiens¹⁸. On peut même aller jusqu'aux commentaires de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* par Eustathe, évêque de Thessalonique au XII^e siècle de notre ère. En dépit de son caractère tardif, la réflexion de l'érudit byzantin sur la notion de *kourotrophos* est pleine d'enseignements, dans la mesure où il systématise à des fins explicatives ce qui allait de soi au sein même de la culture antique¹⁹ :

Ἵτι ἔθος ἦν τρέφειν κόμην τοὺς νέους μέχρι καὶ ἀκμῆς, εἶτα κείρειν αὐτὴν ἐγχωρίοις ποταμοῖς. ἐποίουν δὲ οὕτω τιμώντες τὸ καλὸν ὕδωρ. τρόφιμον γὰρ, φασί, καὶ συστατικόν ἐστὶ τοῦ ζῆν, καὶ μάλιστα τὸ γλυκύ. διὸ οἱ βουλιμιῶντες πίνοντες κορέννυνται, καὶ τὰ βρέφη δὲ ὑγρῶ, φασί, μόνῳ διοικοῦνται. κουροτρόφοι οὖν ἐνομίζοντο οἱ ποταμοὶ διὰ τὴν ὑγρότητα, καθὰ καὶ ὁ ἥλιος Ἀπόλλων διὰ θερμότητα. κουροτρόφους δὲ φάμεν τοὺς τὴν νεότητα τρέφοντας. (...) οἱ δὲ παλαιοὶ σεμνύνουσι τὸ ποτάμιον ὑγρὸν, καὶ ταῦτα λέγοντες. τὸ λουτρὸν ἐκ ποταμοῦ τοῖς νυμφίοις ἐκομίζετο, οἰωνιζομένοις τὸ γόνιμον. (...) καὶ τοῖς πρὸ γάμου δὲ τελευτῶσιν ἢ λουτροφόρος, φασίν, ἐπετίθετο κάλπις εἰς ἔνδειξιν τοῦ ὅτι ἄλουτος τὰ νυμφικὰ καὶ ἄγονος ἄπεισι.

« (Parce qu') il était d'usage que les jeunes laissent pousser leur chevelure jusqu'à leur maturité, puis la coupent en l'honneur des fleuves locaux. Ils agissaient de la sorte pour honorer la belle eau. Car on dit qu'elle permet le développement de la vie et lui donne de la consistance, surtout l'eau douce. C'est pourquoi ceux qui souffrent de boulimie se rassasient en en buvant, et les nouveau-nés, dit-on, ne digèrent que le liquide. Dès lors, les fleuves étaient considérés comme des courotrophes à cause de leur humidité, tout comme le soleil Apollon par sa chaleur. Nous appelons courotrophes ceux qui font se développer les jeunes. (...) Les Anciens honoraient l'humidité fluviale, en disant également cela. Le bain des jeunes mariés était apporté du fleuve, augurant de leur fécondité. (...) On dit aussi que, pour ceux qui *meurent avant un*

¹⁴ Hés., *Théog.*, 450 et 452. Sur ce point, cf. H. Neitzel, *Homer-Rezeption bei Hesiod. Interpretation ausgewählter Passagen*, Bonn, 1975, 111-112 ; F. Zeitlin, L'origine de la femme et la femme origine : La Pandore d'Hésiode, in P. Judet de la Combe, F. Blaise, Ph. Rousseau (éds), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, 373-374.

¹⁵ Hés., *Trav. et Jours*, 228.

¹⁶ Hom., *Od.* IX, 27.

¹⁷ Pastiche de Rhianos à propos de Trézène dans l'*Anthologie* XII, 58 ; Plut., *Mor.* 583d ; un fragment de Plutarque cité par Athénée, IV, 135e-f ; Dion Chrys., *Discours*, 47, 15, 10 ; Porph., *Questions homériques* IX, 25-26, 7 et 17.

¹⁸ Basile, *Lettres*, 186, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* X, 109, 2 ; *Paedag.* II, 1, 7, 3 ; Eusèbe de Césarée, *Eloge de Constantin*, 8, 9, 4.

¹⁹ Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 1293, l. 1-13 (Van der Valk IV [1987] 702).

Μανίως, la loutrophore est le vase qui en est donné pour preuve, parce que la cérémonie nuptiale exclut tout ce qui est sale et stérile. »

ou encore²⁰

Δήλον δὲ καὶ ὅτι τὸ νυμφικὸν λουῦμα ταῖς παρθέναις ἐν ποταμοῖς ἐγίνετο διὰ τὸ κουροτρόφους μὲν τοὺς ποταμοὺς λέγεσθαι, ἔφεσιν δὲ καὶ αὐταῖς εἶναι, κούρους καὶ κούρας ἀπὸ γάμου τεκεῖν, καὶ γονίμως ἔχειν κατὰ τὸ ἐν ποταμοῖς γόνιμον.

Il est également évident que les jeunes filles prenaient leur bain nuptial dans les fleuves parce qu'on les disait courotrophes, et qu'elles aussi désiraient l'être et mettre au monde des jeunes gens et des jeunes filles à l'issue de l'union, et devenir fécondes à l'instar de la fécondité que recèlent les fleuves.

Les entités qualifiées de courotrophes embrassent donc bien la totalité du développement des êtres humains, depuis le moment de la fécondation jusqu'à la maturité, qui scelle la fin du processus, notamment par l'offrande d'une boucle de cheveux.

LE DOSSIER ATHÉNIEN

Période classique

Les premières attestations du terme *kourotrophos* en contexte athénien apparaissent à la période classique. A cette époque, ils sont essentiellement épigraphiques et peuvent être classés en deux catégories inégalement représentées : d'une part, ce qu'on appelle les « calendriers sacrificiels »²¹ ou « lois sacrées », d'autre part, une stèle en marbre portant l'inscription Κουροτροφ-. Cette dernière a été découverte sous les Propylées et est datée de la première moitié du V^e siècle²². Selon la finale qui est restituée au mot Κουροτροφ- porté par la stèle, il s'agit soit d'un ex-voto à Kourotrophos, soit d'une borne du sanctuaire de Kourotrophos, soit de l'indication du Kourotrophion (attesté à la période romaine par une autre inscription²³). Dans la première catégorie, celle des « calendriers » ou « lois sacrées », il faut distinguer trois types de documents.

1) Sur des fragments d'inscriptions, mis au jour dans la cité même d'Athènes et datés du début du V^e siècle, Kourotrophos apparaît comme la destinataire de sacrifices. Le caractère très lacunaire de ces documents ne

²⁰ Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam*, 1682, l. 14-16 (I [1825], 411).

²¹ Cf. St. Dow, Six Athenian sacrificial calendars, *BCH* 92 (1968), 170-186 ; D. Whitehead, *The Demes of Attica*, Princeton, 1986, 176, spéc. 185-208 ; J. Mikalson, Religion in the Attic demes, *AJPh* 98 (1977), 424-435 ; R. Parker, Festivals of the Attic demes, in T. Linders, G. Nordquist (éds), *Gifts to the Gods*, Uppsala, 1987 (*Boreas*, 15), 137-147.

²² *IG* II³, 1060 : [K]ορο[τ]ροφ- --.

²³ *IG* II², 4756 : [K]ουροτρόφιον. Cf. aussi *IG* II², 4757, une base en marbre trouvée à l'Asclépieion et portant la mention [K]ουροτροφ- --.

permet pas de préciser le contexte qui accueille de telles offrandes²⁴. La mention Kourotrophos apparaît encore sur les fragments du code de Nikomachos, daté de la fin du siècle, ce document étant l'affichage de la mise en ordre des règlements sacrés après la restauration de la démocratie à Athènes²⁵.

2) Les documents mis au jour dans trois dèmes de l'Attique, à Erchia, à Thorikos et dans la Tétrapole de Marathon datent tous du IV^e siècle et sont davantage des listes de frais à engager pour mener une série de sacrifices à bien que des calendriers au sens où nous l'entendons habituellement²⁶, mais l'appellation est entrée dans les habitudes et sera conservée.

3) Les inscriptions du *génos* des Salaminiens sont deux arbitrages intervenus, à un siècle d'intervalle (mi-IV^e / mi-III^e siècle) pour régler un conflit d'attribution de prêtrises et de biens entre deux branches de ce *génos*, le *génos* étant un groupe de parenté plus symbolique que réelle, dont les fonctions étaient essentiellement religieuses.

Les calendriers des dèmes sont particulièrement significatifs. Celui d'Erchia²⁷ se présente sous la forme de cinq colonnes reprenant les douze mois de l'année civile en mentionnant certains sacrifices à accomplir. Les cinq colonnes constituent un essai de répartition équilibrée des frais attachés aux sacrifices en question. Il faut donc lire les cinq colonnes de front pour connaître l'ensemble des célébrations du jour dont il est question. Kourotrophos apparaît à six reprises de façon identique : on lui destine un porcelet juste avant le sacrifice d'un animal plus important, et surtout plus coûteux, à une divinité nommément identifiée, avec ou sans épiclese.

Les calendriers de Marathon et de Tricorynthos²⁸ regroupent le montant des frais à engager pour une série de sacrifices non autrement spécifiés ainsi que le casuel des prêtres. L'inscription de Marathon compte la liste des sacrifices annuels (B2-33) et deux groupes de sacrifices accomplis tous les deux ans (B34-38 et 39-53). Kourotrophos apparaît trois fois dans la liste des sacrifices annuels (B6 : victime indéterminée, peut-être en contexte démétrique, avant la célébration des Mystères ; B14 : un porcelet en Gamêlion ; B 31 : un porcelet en Skirophorion), et trois fois dans les listes de sacrifices offerts un an sur deux (B37 : un mouton en Hekatombaion une année; B42 : un porcelet le même mois de l'année suivante ; B46 : un mouton en Metageitnion de cette année-là). Elle est également présente dans les trois

²⁴ IG I³, 234, A 1. 35 : Κοροτρόφ- -] (= SEG 21 [1965], n° 4 ; LSS, n° 2 : côté A, fr. a, l. 5/6). IG I³, 234, l. 9-11 : [ο]ις : γαλαθεν[δ.....Κο]- [ροτρόφοι : ἐμ π[όλει.....]χο- [ἴ]ρος : ἥεροι· π[ο]τραγνε.....] (= LSCG, n° 1).

²⁵ Lys., 30, 17-25 ; And., 1, 81 ; Isocr., *Aerop.*, 11. Sur cette réforme, cf. St. Dow, *The Athenian calendar of sacrifices: the chronology of Nikomachos' second term*, *Historia* 9 (1960), 270-293 ; R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Cambridge, 1996, 44-45, 218-220.

²⁶ Sur ce point, cf. les remarques de Parker (*supra* n. 25), 52-53.

²⁷ G. Daux, *La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)*, *BCH* 87 (1963), 603-634 ; SEG 21 (1965), n° 541 ; LSCG, n° 18.

²⁸ LSCG, n° 20 B.

lignes conservées pour Tricorynthos, pour un sacrifice indéterminé en Metageitnion (B57).

Enfin, le calendrier de Thorikos reprend mois par mois une liste de destinataires de sacrifices avec l'animal qui leur est destiné. Kourotrophos apparaissait deux fois en Boedromion, une fois avec un porcelet sélectionné, une fois avec un porcelet simple, et elle réapparaissait en Mounichion, avec le même animal²⁹.

L'omniprésence de Kourotrophos sur ces documents issus des dèmes est impressionnante. Le calendrier d'Erchia, surtout, semble donner du crédit à une affirmation très tardive de la *Souda* et de Photios. Glosant l'expression Κουροτρόφος, ces lexiques affirment qu'il s'agit de Gê, la Terre, et que « le premier, Erichthonios lui a sacrifié sur l'Acropole et lui a élevé un autel en rendant grâce à Gê des nourritures ; il a établi la coutume que les sacrificiants à un dieu quelconque lui sacrifient d'abord à elle »³⁰. Les lexicographes ne mentionnent pas la source de cette glose, mais elle pourrait provenir d'une *Atthis* de la fin de la période classique cherchant à expliquer les nombreux sacrifices à Kourotrophos dont les inscriptions ont transmis un écho fragmentaire. Toutefois, l'assimilation à Gê n'apparaît dans aucune de nos sources classiques. Ainsi chez Aristophane, l'une des deux sources littéraires classiques mentionnant Kourotrophos, le nom est autonome ; dans les *Thesmophoriazusai*, une femme exhorte ses compagnes au recueillement avant que la cérémonie ne commence : « Du recueillement, du recueillement ! Priez les deux Thesmophores, ainsi que Ploutos et Kalligeneia, et Kourotrophos, et Hermès et les Charites, pour que cette assemblée et la réunion de ce jour aient les plus beaux et les meilleurs effets, qu'elles soient pleines d'avantages pour la cité des Athéniens et de chance pour nous-mêmes ». Le scholiaste explique la mention Kourotrophos en la rapportant à la Terre ou à Hestia, dans la mesure où on leur sacrifie avant l'offrande à Zeus³¹. Il s'agit toujours, pour ces auteurs tardifs qui commentent les textes classiques, de retrouver la divinité olympienne que dissimulerait l'appellation fonctionnelle à expliciter. Cependant, la récurrence des mentions épigraphiques laisse entendre qu'à la période classique au moins, Kourotrophos est bel et bien une entité indépendante, manifestement essentielle dans les dévotions de la ville comme dans celles de la *chôra*. Le texte

²⁹ G. Daux, Le calendrier de Thorikos au Musée J. Paul Getty, *AC* 52 (1983), 150-174, spéc. 153, l. 20-22, 41-42 ; *id.*, Sacrifices à Thorikos, *GMusJ* 12 (1984), 145-152 ; *SEG* 33 (1983), n° 147.

³⁰ *Souda* (κ 2193 Adler, III [1933] 167) et Phot. (Theodoridis, II [1998], 439), s.v. Κουροτρόφος· Γῆ· ταύτη δὲ θῦσαί φασι πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει καὶ βωμῶν ἰδρύσασθαι χάριν ἀποδιδόντα τῇ Γῇ τῶν τροφείων· καταστήσαι δὲ νόμιμον τοὺς θύοντάς τινα θεῶ ταύτη προθύειν. J'adopte l'hypothèse de Wilamowitz selon laquelle la mention de Gê fonctionne comme premier terme de la glose (voir l'apparat critique de Theodoridis).

³¹ Aristoph., *Thesm.*, 298-303 (trad. H. Van Daele, légèrement modifiée) : Εὐφημία ἔστω, εὐφημία ἔστω. Εὐχεσθε τοῖν Θεσμοφόροι, καὶ τῷ Πλούτῳ, καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ, καὶ τῇ Κουροτρόφῳ, καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ ταῖς Χάρισιν, ἐκκλησίαν τήνδε καὶ σύνοδον τὴν νῦν κάλλιστα καὶ ἄριστα ποῆσαι, πολυφελῶς μὲν <τῇ> πόλει τῇ Ἀθηναίων, τυχηρῶς δ' ὑμῖν αὐταῖς... Scholie (Dübner, 1843, 266) au v. 299 : εἶτε τῇ γῇ εἶτε τῇ ἑστίᾳ, ὁμοίως πρὸ τοῦ Διὸς θύουσιν αὐτῇ.

d'Aristophane nous apprend qu'il s'agit d'une entité de nature féminine puisque l'article qui en précède la mention est féminin. Quant à la notion de sacrifice préliminaire qu'invoquent tant la scholie à Aristophane que la *Souda* ou Photios, elle est tout particulièrement manifeste dans le calendrier d'Erchia :

- le 21 Hekatombaion, le sacrifice d'une chèvre à Artémis en deux endroits différents du dème sont précédés du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos ; dans les deux cas, aucune viande ne peut être emmenée, ce qui implique l'obligation de la consommer sur place (col. III, l. 1-12 ; col. IV, l. 1-12) ;
- le 16 Metageitnion, le sacrifice d'une chèvre à Artémis Hécate est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos dans le sanctuaire d'Hécate à Erchia (col. II, l. 6-13) ;
- le 7 Gamêlion, le sacrifice d'un mouton à Apollon Delphinios est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos dans le Delphinion d'Erchia (col. I, l. 23-30) ;
- le 27 du même mois, le sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos précède le sacrifice d'une brebis à Héra dans le sanctuaire de cette dernière à Erchia (col. II, l. 32-39) ; comme Zeus Teleios et Poseidon se voient offrir chacun un mouton, le même jour au même endroit (col. III, l. 38-41 & col. IV, l. 28-32), il est probable que la fête les concerne tous les trois ;
- le 3 Skirophorion, le sacrifice d'une brebis *antibous* à Athéna Polias sur l'acropole d'Erchia est précédé du sacrifice d'un porcelet à Kourotrophos (col. I, l. 57-65) ; cette fois ce sont Aglauros, Zeus Polieus, Poseidon et un quatrième destinataire disparu dans une lacune qui se voient offrir un ovin de leur sexe le même jour, au même endroit (col. II, l. 55-59 ; col. III, l. 59-66 ; col. IV, l. 56-60 ; col. V, l. 65-66).

La distribution des données sur l'inscription d'Erchia rend le caractère préliminaire des honneurs à Kourotrophos tout à fait clair, notamment le fait que le sacrifice du porcelet est chaque fois accompli au même endroit que le sacrifice qu'il anticipe. Dans les autres inscriptions, seule la récurrence dans la fourniture d'un animal à Kourotrophos permet de penser qu'il en va de même : il est toutefois difficile de discerner quel dieu elle précède éventuellement puisqu'il s'agit moins d'un ferial proprement dit que d'une liste de fournitures pour chaque mois, sans doute incomplète. Le calendrier d'Erchia montre que la glose tardive qui fait du sacrifice à Kourotrophos le préliminaire obligé de tout sacrifice généralise à l'excès une pratique, certes étonnamment fréquente, mais pas systématique. Dans ce dème, Kourotrophos précède trois fois Artémis, dont une Artémis Hécate, une fois Apollon Delphinios, une fois Héra, une fois Athéna Polias. Hécate et Apollon sont

associés à la croissance et au développement des jeunes gens dès la *Théogonie*³², et Artémis n'est pas en reste dans un tel contexte qui l'associe explicitement à Hécate³³. Quant au sacrifice du mois Gamêlion à Héra, il s'agit vraisemblablement de la célébration des Théogamies attiques, la fête du mariage paradigmatique d'Héra et de Zeus en leur qualité de dieux *Teleioi*³⁴. Le dernier sacrifice de l'année pour Kourotrophos la voit associée, en Skirophorion, à un ensemble bien connu sur l'Acropole d'Athènes : Athéna Polias, Aglauros, Poseidon et peut-être Pandrose, si la restitution proposée par Michael Jameson est correcte³⁵. La référence acropolitaine semble claire, mais le contexte rituel précis l'est moins. Comme la fête athénienne des Arrhéphorie avait lieu en Skirophorion, on a pu faire l'hypothèse d'une célébration parallèle dans le dème³⁶. D'autres y ont vu la célébration de Plyntérie locales, puisque que la fête, célébrée en Thargêlion à Athènes, apparaît en Skirophorion dans le calendrier de Thorikos³⁷. Dans la cité, les deux festivités sont intimement liées aux lieux et aux objets les plus vénérables de l'Acropole, et leur arrière-plan mythique met dans les deux cas la geste des Kékropides en scène. Les arrhéphores, si l'on suit Jane Harrison et Walter Burkert, réactualisent dans le rituel la tragédie des filles de Kékrops, que leur curiosité a conduites à ouvrir la ciste qui enfermait le petit Érichthonios et à se jeter du haut de l'Acropole à la vue des serpents qui gardaient l'enfant – à moins que ce soit l'enfant lui-même sous une forme ophidienne³⁸. Quant aux Plyntéries, quelques gloses de lexicographes en font une fête de « nettoyage » en l'honneur d'Aglauros³⁹. Ludwig Deubner doutait de la réalité de ce lien⁴⁰, mais l'entrée du calendrier de Thorikos associant Athéna et Aglauros sous l'entrée Plyntéries est venue confirmer l'information⁴¹. Quelle que soit, dès lors, la fête qui se cache derrière les sacrifices du 3 du mois de Skirophorion à Erchia, le complexe cultuel de

³² Cf. *supra* n. 13-14.

³³ L'épiclèse de *kourotrophos* n'est jamais attribuée à Artémis dans notre documentation. Par contre, Pausanias a conservé le souvenir d'une Artémis *Paidotrophos* à Korônê en Messénie (IV, 34, 6). Le lien d'Artémis avec cette fonction est bien attesté : cf. p. ex. Diod., V, 73, 5.

³⁴ Sur ce point, cf. Fr. Salviat, Les théogamies attiques, Zeus Téléios et l'*Agamemnon* d'Eschyle, *BCH* 88 (1964), 647-654 ; Parker (*supra* n. 21), 142-143. Il est toutefois difficile d'expliquer la présence de Poseidon dans ce contexte.

³⁵ M. Jameson, Notes on the sacrificial calendar from Erchia, *BCH* 89 (1965), 156-158.

³⁶ Jameson, *ibid.* ; Mikalson (*supra* n. 21), 431. Pour le dossier documentaire de l'arrhéphorie, cf. G. Donnay, L'arrhéphorie : initiation ou rite civique ?, *Kernos* 10 (1997), 177-205.

³⁷ Parker (*supra* n. 21), 143, n. 53 ; N. Robertson, The riddle of the Arrhephoria at Athens, *HSPH* 87 (1983), 241-288, spéc. 281-282. Pour Thorikos, cf. Daux 1983 (*supra* n. 29), 154, l. 52-54.

³⁸ W. Burkert, Kekropidensage und Arrhephoria, *Hermes* 94 (1966), 1-25 (trad. franç. dans *Sauvages originelles. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998 [Vérité des mythes], 71-111) ; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, 79-139 ; une position ambiguë chez Donnay (*supra* n. 36).

³⁹ Hézych., s.v. Πλυντήρια (2632 Schmidt [1861], 348) ; Phot., s.v. Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια (Theodoridis, II [1998], 353-354). À la mort d'Aglauros, l'entretien du sanctuaire de la déesse, qui lui incombait, aurait été délaissé pendant une année.

⁴⁰ L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, 21, n. 4.

⁴¹ Pour de bonnes mises au point sur la fête, cf. Brulé (*supra* n. 38), 105-110 et M. Christopoulos, Ὀργια ἀπόρρητα. Quelques remarques sur la fête des Plyntéries, *Kernos* 5 (1992), 27-39.

l'acropole du dème est une sorte de miroir de l'Acropole d'Athènes, où même Poséidon (-Erechthée/Erichthonios) apparaît⁴².

Cette entrée du calendrier d'Erchia, qui associe Kourotrophos, Aglauros et peut-être Pandrose, conduit au dernier document épigraphique classique annoncé plus haut. Il s'agit de la première des inscriptions du *génos* des Salaminiens qui transcrit l'arbitrage intervenu entre deux branches du *génos* en question dans la gestion des affaires religieuses et livre un calendrier culturel où Kourotrophos reçoit le sacrifice d'une chèvre à Porthmos, au début de l'année liturgique du *génos*, en Mounichion (l. 85-86). Dans cet arbitrage – daté de 363/2, c'est-à-dire de la même période que les calendriers –, apparaît notamment une série de prêtrises communes aux deux branches du *génos*, dont celle d'Aglauros, Pandrose et Kourotrophos⁴³ : l. 11-12, ... καὶ τὴν τῆς Ἀγλαύρο καὶ Πανδρόσο καὶ τῆς Κοροτρόφο. L'autre mention de cette inscription touche à la répartition de pains, dans le sanctuaire d'Athéna Skiras, entre les titulaires des prêtrises des Salaminiens : l. 45-46, Πανδρόσο καὶ Ἀγλαύρο ἱερεῖαι ἄρτον, Κοροτρόφο καὶ καλαθηφόρω ἄρτον. Le libellé de cette dernière clause a pu sembler maladroit, sinon incompréhensible⁴⁴. Toutefois, Ferguson, l'éditeur de la stèle, avait fait une suggestion intéressante⁴⁵ : la prêtresse assume la charge sacerdotale pour les trois figures, Aglauros, Pandrose et Kourotrophe, mais il s'agit de deux cultes différents, celui d'Aglauros et Pandrose d'une part (τῆς Ἀγλαύρο καὶ Πανδρόσο), celui de Kourotrophos d'autre part (καὶ τῆς Κοροτρόφο) ; dès lors, le καί, maladroitement placé à la ligne 46, met en évidence la « porteuse de corbeille » de la Kourotrophos, qui, contrairement à la prêtresse, n'a rien à voir avec Aglauros et Pandrose. La prêtresse d'Aglauros et Pandrose (et donc de la Kourotrophos) reçoit un pain, et – littéralement – « de la Kourotrophe de même la porteuse de corbeille reçoit un pain ». L'expression n'est certes pas très heureuse, mais elle atteste qu'il s'agit de deux groupes de divinités (ou d'héroïnes ?) distincts, desservis par la même personne. Or, comme Aglauros et Pandrose sont les filles du mythique roi d'Athènes Kékrops et que les textes littéraires et les vases leur associent une troisième Kékropide, Hersé⁴⁶, on a pu en déduire que cette

⁴² Sur le lien entre Poseidon, Erechthée et Erichthonios, cf. M. Christopoulos, Poseidon Erechtheus and ἐρεχθηϊκὴ θάλασσα, in R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994 (*ActaAth-8°*, 13), 123-130.

⁴³ *Hesperia* 7 (1938), 3-5, n° 1 = *LSS* n° 19 = *ZPE* 119 (1997), 85-88, n° 1. La bibliographie sur ces inscriptions est pléthorique. Pour le problème précis qui nous occupe, cf. Parker (*supra* n. 25), 308-316, spéc. 309 et 311 ; Cl. Leduc, *Le génos des Salaminiens et l'intégration de Thésée et d'Héraklès dans la Politeia préclithénienne*, in *Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 1998, 95-153, spéc. 129, 138-141 ; S. Lambert, *JG* II² 2345, Thiasoi of Herakles and the Salaminioi, *ZPE* 125 (1999), 114-115 ; L.-M. L'Homme-Wéry, Les héros de Salamine en Attique. Cultes, mythes et intégration politique, *Kernos* suppl. 10 (2000), 333-349, spéc. 348-349.

⁴⁴ Parker (*supra* n. 25), 309, n. 65 : ... bizarre Greek and odd sense... probably misinscribed.

⁴⁵ W. S. Ferguson, The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion, *Hesperia* 7 (1938), 1-76, spéc. 20-21, 50, 57.

⁴⁶ Cf. U. Kron, Aglauros, Herse, Pandrosos, *LIMC* I.1 (1981), 283-298, avec une présentation des sources littéraires, iconographiques, et une bibliographie abondante.

troisième sœur absente de la documentation épigraphique en tant que Hersé, était identique à la Kourotrophos associée aux deux autres sœurs, ensemble, comme dans l'inscription des Salamiens et, peut-être, à Erchia, ou séparément, comme dans une inscription éphébique dont on va parler plus avant⁴⁷. Quant au(x) lieu(x) de culte desservis par la prêtresse, deux hypothèses sont possibles : soit il s'agit des cultes de l'Acropole d'Athènes, dans la mesure où l'inscription ne présente aucun émolument ni avantage attaché à la fonction et provenant donc du *génos*, soit il s'agit de cultes de la *chôra*, à l'image de ce que l'on rencontre à Erchia. La seconde hypothèse a le mérite de s'accorder à la documentation plus récente des cultes athéniens d'Aglauros, de Pandrose et de Kourotrophos qui fait apparaître des prêtresses différentes, mais l'argument n'est pas définitif⁴⁸.

Avant de passer aux périodes ultérieures, il faut verser au dossier un fragment de Platon, l'auteur de comédies, presque contemporain d'Aristophane. Dans sa pièce intitulée *Phaon*, il place dans la bouche d'Aphrodite une interpellation à des femmes qui veulent voir le héros⁴⁹. Pour ce faire, elles doivent procéder à une série d'offrandes préliminaires constituées d'aliments se référant au sexe et destinées à elle-même, Aphrodite, qui se qualifie de Kourotrophos. Nous sommes à Athènes, vers la fin du V^e siècle. La mention conjointe de *proteleia* et l'affirmation *πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται* doit être l'exploitation comique des *prothumata* habituellement destinés à Kourotrophos. Ce fragment pourrait confirmer, dans le langage particulier d'une référence comique, ce que le calendrier d'Erchia présente dans une perspective fort différente.

Voyons à présent l'état du dossier documentaire athénien pour les périodes ultérieures.

Périodes hellénistique et romaine

Le seul document épigraphique où Kourotrophos apparaît à la période hellénistique est un décret éphébique de l'année 79/78 qui mentionne la cérémonie de sortie accomplie par les jeunes gens sur l'Acropole, en l'honneur d'Athéna Polias, de Kourotrophos et de Pandrose⁵⁰. Comme le serment des éphèbes, peut-être prononcé à l'entrée en service des jeunes gens, semble

⁴⁷ Cf. *infra* n. 50. L'assimilation entre Hersé et Kourotrophos est surtout présente chez Brulé (*supra*, n. 38), 41-43, que j'ai suivi dans *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4), 60-62.

⁴⁸ Parker (*supra* n. 25), 311 ; Lambert (*supra* n. 43), 114 ; S. Lambert, Ten notes on Attic inscriptions, *ZPE* 135 (2001), 60, n° 5.

⁴⁹ Platon Com., *Phaon*, fr. 511 Kassel-Austin (*PCG* VII [1989], 509-510, cité par Athénée, X, 441e) : ... *εἰ γὰρ Φάωνα δεῖσθ' ἰδεῖν, προτέλεια δεῖ | ὑμᾶς ποιήσαι πολλὰ πρότερον τοιαδί' | πρῶτα μὲν ἐμοὶ γὰρ κουροτρόφῳ προθύεται | πλακοῦς ἐνόρχης, ἄμυλος ἐγκύμων κτλ.*, « ... Ainsi donc, si vous voulez voir Phaon, vous devez procéder en premier lieu à des sacrifices préliminaires de cette nature. Tout d'abord, sacrifier à moi, la kourotrophos, un gâteau plat garni de testicules, un gâteau de fine farine enceint, etc. »

⁵⁰ *IG* II² 1039, l. 57-58 : ... *ἔθυσαν δὲ καὶ τὰ Σύλλει[α] καὶ ἐκαλλιέρησαν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἐξιτητήρια ἐν ἀκροπόλει, τῇ τε Ἀθηναίᾳ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῇ Πανδρόσῳ καὶ ἐκαλλιέρησαν.* Cf. C. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, 256.

avoir eu pour cadre le sanctuaire d'Aglauros⁵¹, la triade des Kékropides a été, une seconde fois, reconnue par ceux qui la voyaient présente dans l'inscription des Salamiens.

Quant à la période romaine, tous les documents parvenus jusqu'à nous datent du II^e siècle de notre ère. Il s'agit tout d'abord d'un passage de Pausanias. Visitant les sanctuaires du flanc sud de l'Acropole athénienne, il arrive à la zone des Propylées où il signale un sanctuaire de Déméter Chloé et de Gê Kourotrophos. Et il enchaîne en informant son lecteur que la signification des *epônumia* peut être cherchée auprès des prêtres⁵². Cette mention est une étrangeté dans le cadre général de l'œuvre. Confronté à ce type d'épiclèse, Pausanias est susceptible de deux attitudes : soit il n'en dit rien, soit il saisit le prétexte pour raconter une belle histoire. Ce renvoi au prêtre, outre qu'il est très frustrant, ouvre la porte à bien des hypothèses. Les documents épigraphiques contemporains jettent cependant un peu de lumière sur ce que le visiteur a laissé dans l'ombre des plus sombres recoins de l'Acropole.

Deux bases en marbre ont été mises au jour à l'Asclépieion, c'est-à-dire au flanc sud de l'Acropole. L'une porte la mention [K]ουροτρόφιον, l'autre est fragmentaire : [K]ουροτρ[οφ- - ⁵³. Deux inscriptions jumelles ont en outre été trouvées, l'une au pied des propylées, l'autre dans la ville. Il s'agit de stèles marquant, textuellement, « l'entrée vers l'enceinte de Blauté et de Kourotrophos, ouverte au peuple »⁵⁴. Enfin, trois sièges du théâtre de Dionysos sont réservés à la prêtresse Κου[ρ]οτρόφου Δήμη[ητρος] Πειθοῦς, au prêtre ou à la prêtresse Κουροτρόφου ἐξ Ἀγλαύρου ... Δήμη[ητρος], et enfin au prêtre ou à la prêtresse Δ[ήμη]τρος Κουροτρόφου Ἀχαΐας⁵⁵. Cette documentation, relativement abondante, pose davantage de problèmes qu'elle n'en résout.

Cependant, l'inscription du théâtre de Dionysos, Κουροτρόφου ἐξ Ἀγλαύρου, donne une clé pour tenter de comprendre l'ensemble du dossier. Elle permet en effet de répondre à une question inévitable : sur quel(s) autel(s) se faisaient les multiples sacrifices préliminaires à la Kourotrophos ? La réponse est peu douteuse : sur celui qui lui était réservé dans les sanctuaires où le *prothyma* était obligatoire. Ainsi, la Κουροτρόφος ἐξ Ἀγλαύρου est la Kourotrophos liée, par la présence d'un autel, au sanctuaire d'Aglauros

⁵¹ P. ex. Philochore, 328 F 105 Jacoby ; Plut., *Alcibiade*, 15, 7. Cf. Pélékidis (*supra* n. 50), 110-113.

⁵² Paus., I, 22, 3 : ἔστι δὲ καὶ Γῆς Κουροτρόφου καὶ Δήμητρος ἱερὸν Χλόης· τὰ δὲ ἐς τὰς ἐπωνυμίας ἔστιν αὐτῶν διδαχθῆναι τοῖς ἱερεῦσιν ἐλθόντα ἐς λόγους, « il y a aussi un sanctuaire de Gê Kourotrophos et de Déméter Chloé. Ce qui concerne les surnoms peut être appris en allant converser avec les prêtres ».

⁵³ IG II², 4756 et 4757. Cf. *supra* n. 22.

⁵⁴ Εἴσοδος πρὸς σηκὸν Βλαύτης καὶ Κουροτρόφου ἀνειμένη τῷ δήμῳ. B. D. Meritt, *Hesperia* 26 (1957) 91-92, n° 40. Cf. IG II², 5183 ; A.D. Keramopoulos, *AD* 12 (1929), 73-86 ; R. E. Wycherley, *Athenian Agora III. Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957, 225.

⁵⁵ IG II², 5131, 5152 et 5153.

au flanc oriental de l'Acropole⁵⁶. L'autel de Kourotrophos sur l'Acropole, qui fut élevé par Erichthonios, était lié au culte d'Athéna Polias et à la figure de Pandrose : il était fréquenté par les éphèbes prêts à être démobilisés et à entrer dans leur existence d'adulte. Dans certains cas, l'autel initialement prévu pour le *prothuma* dans le sanctuaire d'une autre divinité doit avoir pris, au fil du temps, une sorte d'autonomie, qui a paradoxalement trouvé une expression dans l'association de Kourotrophos avec une divinité olympienne : c'est peut-être le cas de Déméter pour l'Achaïa du théâtre de Dionysos – à moins qu'il ne s'agisse de trois divinités différentes, Déméter, Kourotrophos, Achaïa –, et celui de Gê dans le témoignage de Pausanias. En effet, le sanctuaire qu'il a visité au flanc ouest de l'Acropole pourrait avoir été celui de Déméter Chloé, intégrant un autel de Kourotrophos pour le sacrifice préliminaire. Les exégètes locaux aidant, l'identification à la Terre qui avait fait naître Erichthonios a dû s'opérer. Mais dans ce cas, si la prêtresse de Kourotrophos, Déméter et Peitho du siège du théâtre desservait bien les cultes de cette zone⁵⁷, l'identification en question n'était pas systématique puisque Kourotrophos y apparaît de manière indépendante. C'est encore le cas dans une autre inscription de la même période. Il s'agit de la dédicace d'une statue dont la base a été retrouvée sur l'Acropole : Δήμητρι Χλόη καὶ Κόρη τὴν Κουροτρόφον Εἰσίδοτος ἀνέθηκεν κατ' ὄνειρον⁵⁸. La statue ainsi offerte a disparu, mais il est probable qu'elle épousait le type de la femme à l'enfant. Kourotrophos apparaît donc bien comme une entité indépendante illustrant une des facettes des déesses auxquelles elle est rituellement associée, que ce soit dans un sacrifice préliminaire ou dans une offrande durable. Le fait que le dédicant de cette statue soit un homme montre également que, en l'absence de toute inscription, ce ne sont pas obligatoirement des femmes qui se cachent derrière les statuette de femme à l'enfant mises au jour en Grèce, et surtout en Italie.

Une telle analyse peut s'appliquer aussi aux autres documents épigraphiques de la période impériale. Les bases en marbre du flanc sud signalaient le (ou les ?) endroit(s) où le sacrifice à Kourotrophos avait lieu en tant que *prothuma* dans l'un des sanctuaires de ce flanc de la citadelle. Il reste à expliquer l'indication de l'entrée du *sêkos* de Blautè et Kourotrophos. J'ai tenté de montrer, naguère, qu'il s'agissait de la manière impériale de désigner, au flanc nord de l'Acropole, la zone impliquant le sanctuaire d'Aphrodite et

⁵⁶ Sur la localisation de ce culte, cf. G. Dontas, The true Aglaurion, *Hesperia* 52 (1983), 48-63 = *SEG* 33 (1983), n° 115. Sur les implications de cette localisation pour la topographie de l'Athènes archaïque, cf. les polémiques résumées dans *SEG* 46 (1996), n° 137.

⁵⁷ Comme le suppose T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978, 113.

⁵⁸ *IG* II², 4778. Je remercie Sandrine Ducaté-Paarman d'avoir attiré mon attention sur cette inscription dans le cadre de sa thèse de doctorat intitulée *Images de la femme à l'enfant. Offrandes et cultes des divinités courotrophes dans les sanctuaires d'Italie centrale et méridionale (Sicile, Grande Grèce, Campanie, Etrurie, Latium). Fin du VII^e - fin du II^e siècle avant J.-C.* (Paris, Sorbonne, novembre 2003).

Eros, ainsi que la grotte où débouchaient les petites arrhéphores descendant de l'Acropole pour la fête du mois de Skirophorion⁵⁹. La Kourotrophos encadrerait ainsi le parcours souterrain des petites-filles, depuis son autel du plateau de l'Acropole jusqu'à la grotte située entre ses flancs et longtemps attribuée à Aglauros. Dès lors, je suivrai d'autant plus volontiers Walter Burkert quand il identifie le mystérieux colis enveloppé des arrhéphores à une évocation de l'enfant-roi Erichthonios⁶⁰.

Au terme de ce parcours dans un dossier riche, mais épars, peut-on répondre à la question de savoir qui était la Kourotrophos athénienne ? La tentation est grande de faire de ce nom une épiclèse de déesse olympienne et, à Athènes, les candidates se bousculent. La plus ancienne de toutes est la Terre, celle qui a donné naissance à Erichthonios et dont la tragédie fait une nourricière de tous les êtres vivants⁶¹. Dans ce même cadre, les qualités courrotrophiques d'Athéna, qui prend Erichthonios en charge, ont été soulignées par Nicole Loraux⁶². Déméter est bien présente elle aussi dans le rôle de nourrice du petit Démophon et prodigue aux initiés de ses mystères les soins que le mythe réservait au bébé du roi d'Eleusis⁶³. Aphrodite n'est pas en reste dans cette constellation : une épigramme, peut-être de la période hellénistique, évoque le sacrifice d'une génisse à l'Aphrodite Kourotrophos par des éphèbes sur le point de faire cortège à la mariée qui sort de la chambre nuptiale⁶⁴. Et que dire des Nymphes, ces êtres à mi-chemin entre l'immortalité et la mortalité, auxquelles Aphrodite confie le petit Enée dans l'Hymne qui célèbre ses amours⁶⁵, ou que l'*Electre* d'Euripide associe à la naissance et la *tropheia* des enfants ?⁶⁶

Toutes ces divinités athéniennes intègrent des aspects « courrotrophiques », mais Kourotrophos n'est réductible à aucune de ces déesses dont on en a fait l'épiclèse, dès l'antiquité. Nous avons affaire à une « entité » – terme volontairement évasif – qui manifeste la puissance d'action particulière de la divinité dont elle anticipe les honneurs sacrificiels. Elle oriente la sphère d'intervention du dieu en question. Le processus qui va de la concep-

⁵⁹ Sur ce point, cf. l'argumentation que j'ai présentée dans *L'Aphrodite grecque* (*supra* n. 47), 60-62. Je serai cependant plus réservée sur l'identification Hersé-Kourotrophos que j'avais adoptée alors, à la suite de Brulé (*supra* n. 47).

⁶⁰ Burkert (*supra* n. 38), 89-90.

⁶¹ Esch., *Choeph.* 66, 128 ; Eur., *Hipp.*, 1278, etc.

⁶² N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981, 58-59. Cf. Leduc a identifié la Kourotrophos avec l'olivier (féminin en grec) qui pousse sur l'Acropole (*supra* n. 43), 129.

⁶³ Hom. *h.* à *Déméter*, 225-245. Cf. Jeanmaire (*supra* n. 12), 296-307 ; N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, 231-236. Je remercie Claude Calame d'avoir attiré mon attention sur ce point. Une dédicace du I^{er} s. apr. J.-C. (*JG II*², 4717) qualifie peut-être Déméter et Koré de courrotrophes, si la nouvelle lecture de W. Peek est bonne (*ASAW* 69.2 [1980], 30-31, n° 28 = *SEG* 30 [1980], n° 172).

⁶⁴ *Anth. Pal.* VI, 318 : Κύπριδι κουροτρόφῳ δάμαλιν ῥέξαντες ἔφηβοι | χαίροντες νύμφας ἐκ θαλάμων ἄγομεν.

⁶⁵ Hom. *h.* à *Aphrodite*, 256-273.

⁶⁶ Eur., *El.*, 626. Cf. E. Kearns, *The Heroes of Attica*, London, 1989, 22.

tion à la maturité des êtres humains est long et rempli d'obstacles. Beaucoup de dieux sont susceptibles d'être appelés à la rescousse pour favoriser ce processus dont l'enjeu est considérable puisqu'il s'agit de l'avenir même de la communauté. Et naître en 430 avant Jésus-Christ était autrement plus problématique que naître en l'an 2001, du moins dans nos pays dits « développés ». Le patronage des éphèbes pour Aglauros et Pandrose, mais aussi celui des arrhéphores, explique que la Kourotrophos soit mobilisée autour des Kékropides auxquelles Athéna avait confié l'enfant Erichthonios. Elle met en exergue, dans certaines circonstances, la fonction qui est la leur dans le mythe. Mais la Kourotrophos n'est pas davantage le correspondant cultuel d'Hersé qu'elle n'est Gê ou Déméter ou Athéna ou Aphrodite. Elle est une des facettes de leurs prérogatives et Athènes nous livre le témoignage étonnant d'une entité autonome en pleine action.

Le détail de cette configuration athénienne autour de la Kourotrophos nous reste, bien entendu, inconnu et notamment la dévolution des prêtrises. Une même prêtresse du *génos* des Salamiens avait en charge le culte d'Aglauros, de Pandrose et de Kourotrophos, mais en quel lieu officiait-elle pour honorer Kourotrophos ? Sur l'autel de l'Acropole ? Dans la grotte du flanc nord ? Dans le kourotrophion du flanc sud ? Ou bien à Sounion ? L'histoire de ces cultes nous échappe largement, mais la récurrence de Kourotrophos dans la documentation montre que naître, grandir et devenir adulte à Athènes était un souci constant.