

This article was downloaded by: [Pirenne-Delforge, Vinciane]

On: 16 December 2010

Access details: Access Details: [subscription number 931133698]

Publisher Routledge

Informa Ltd Registered in England and Wales Registered Number: 1072954 Registered office: Mortimer House, 37-41 Mortimer Street, London W1T 3JH, UK



## Paedagogica Historica

Publication details, including instructions for authors and subscription information:

<http://www.informaworld.com/smpp/title~content=t713441262>

## Nourricières d'immortalité: Déméter, Héra et autres déesses en pays grec

Vinciane Pirenne-Delforge<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Département des Sciences de l'Antiquité, Université de Liège, Liège, Belgique

Online publication date: 13 December 2010

**To cite this Article** Pirenne-Delforge, Vinciane(2010) 'Nourricières d'immortalité: Déméter, Héra et autres déesses en pays grec', *Paedagogica Historica*, 46: 6, 685 — 697

**To link to this Article:** DOI: 10.1080/00309230.2010.526328

**URL:** <http://dx.doi.org/10.1080/00309230.2010.526328>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

Full terms and conditions of use: <http://www.informaworld.com/terms-and-conditions-of-access.pdf>

This article may be used for research, teaching and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, re-distribution, re-selling, loan or sub-licensing, systematic supply or distribution in any form to anyone is expressly forbidden.

The publisher does not give any warranty express or implied or make any representation that the contents will be complete or accurate or up to date. The accuracy of any instructions, formulae and drug doses should be independently verified with primary sources. The publisher shall not be liable for any loss, actions, claims, proceedings, demand or costs or damages whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with or arising out of the use of this material.

## Nourricières d'immortalité: Déméter, Héra et autres déesses en pays grec

Vinciane Pirenne-Delforge\*

*Département des Sciences de l'Antiquité, Université de Liège, Liège, Belgique*

In ancient Greece, the representation of the divine and heroic world is characterised by a very sophisticated anthropomorphism. However, the supra-human world is more than the lifelike projection of a human society into a higher sphere. In the discrepancies between socio-history and representation, some aspects of a divine specificity can be discerned. Accordingly, the respective roles of mother and wet nurse are not human types transported as such in the society of Greek gods. These types of human experience are “translated” at a higher level to suggest some aspects of the relationship that men want to establish with their gods. In return – and taking into account the discrepancies mentioned above – the narrative plots that feature such roles among the gods and heroes can reflect on their human counterparts and some current practices within Greek society. This paper addresses the role of the wet nurse respectively endorsed by the goddess Demeter taking care of a human baby and by the goddess Hera suckling the hero Heracles.

**Keywords:** Ancient Greek religion; Demeter; Hera; Heracles; suckling in Greek mythology

### Introduction

Cet article entend contribuer à l'étude des relations mère–nourrice–enfant en opérant une excursion au pays des dieux grecs. En effet, les représentations que les Grecs se donnaient du monde supra-humain peuvent nous donner à penser sur cette problématique.<sup>1</sup> Avant d'en venir à un choix – forcément limité – de récits et à leur analyse, quelques précautions de méthode s'imposent.

Les différences fondamentales entre le monde supra-humain des Grecs et celui que se sont donné les religions du Livre sont la pluralité en regard de l'unicité, l'anthropomorphisme en regard d'une absence – même théorique – de représentation, l'immanence et la participation au cosmos en regard d'une toute-puissance transcendante extérieure à sa création. Le monde des dieux grecs est donc une société divine organisée sur un mode familial – ou à tout le moins généalogique – et dont les membres épousent la forme et les passions des humains. Il s'en faut de beaucoup, pourtant, que

---

\*Email: v.pirenne@ulg.ac.be

<sup>1</sup>Pour l'arrière-plan général du profil des nourrices dans la Grèce historique, voir Sylvie Vilatte, “La nourrice grecque: une question d'histoire sociale et religieuse,” *L'Antiquité classique* 60 (1991): 5–28. Pour un autre processus de prise en charge des enfants, voir Jan Bremmer, “Fosterage, kinship and the circulation of children in ancient Greece,” *Dialogos. Hellenic Studies Review* 6 (1999): 1–20.

cette société divine soit la projection fidèle d'une société humaine dans la sphère supra-humaine. Il existe de nombreux décalages entre les deux et ce sont précisément les décalages qui offrent le plus d'enseignements. À cette société divine s'ajoute une multiplicité de figures héroïques, qui permettent, entre autres choses, de penser l'écart entre les dieux et les hommes.<sup>2</sup>

Dès lors, il ne faut pas s'attendre à trouver des "types" divins ou héroïques qui se définiraient en fonction de types humains transportés tels quels dans une sphère différente. En revanche, les récits mythiques jouent sur des expériences humaines et les modulent afin de dire quelque chose de la relation que les hommes nouent avec les dieux. En retour – et en tenant compte là aussi des décalages évoqués – les intrigues narratives qui mettent en scène de telles relations parmi les dieux et les héros permettent de s'interroger sur leur référent humain et d'éclairer incidemment les pratiques en cours au sein de la société grecque. Mais il s'agit toujours d'un miroir déformant et non d'une photographie. Toute la difficulté sera de repérer à quel point la référence à une expérience humaine s'infléchit pour laisser la place à une réflexion sur la spécificité de la sphère supra-humaine.

Une dernière précision s'impose. Quand j'évoque les mythes, les récits mythiques ou les intrigues narratives, je touche à un domaine beaucoup discuté, celui du "mythe grec". J'entends par "mythe" un récit qui appartient au savoir partagé des anciens Grecs, mettant en scène des figures divines et/ou héroïques et traduisant un aspect de l'état du monde auquel ses destinataires appartiennent. Ce n'est pas à proprement parler une définition, mais une manière simplement opératoire d'éviter l'écueil de la définition qui ferait du mythe une catégorie très précise de récit.<sup>3</sup>

Ces préliminaires une fois énoncés, entrons dans le vif du sujet. Je limiterai mon propos à deux ensembles documentaires précis. Tout d'abord, la référence au soin réservé aux petits dieux et aux petits humains dans les quatre grands hymnes pseudo-homériques qui appartiennent à la période archaïque. Il s'agit de longues pièces hymniques en hexamètres dactyliques qui sont respectivement adressées à Déméter, à Apollon, à Aphrodite et à Hermès. Le corpus est donc chronologiquement, "mythiquement" et religieusement cohérent. Tous ces hymnes, d'une manière ou d'une autre, évoquent une scène qui permet de poser la question du rôle des femmes qui entourent un nouveau-né ou un jeune enfant. L'autre ensemble documentaire concerne l'allaitement d'Héraclès par la déesse Héra. Ce thème mythique est surtout attesté dans l'iconographie étrusque des mythes grecs. Le motif mythique joue sur le référent réaliste

<sup>2</sup>Il existe de nombreuses introductions à ces questions générales. Qu'on me permette de renvoyer aux modules d'*e-learning* sur les religions grecque et romaine que j'ai mis au point avec ma collègue Francesca Prescendi de Genève, dans la mesure où le projet *Antiquit@s* émane des Universités suisses et que l'Université de Fribourg en a été le moteur. Voir <http://elearning.unifr.ch/antiquitas/>. Une manière, donc, de rendre hommage à cette initiative.

<sup>3</sup>Sur ces vastes problèmes, voir surtout les travaux de Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie* (Paris, 1981); Claude Calame, "'Mythe' et 'rite', des catégories indigènes?," *Kernos* 4 (1991): 179–204 [= *Sentiers transversaux. Entre poétiques grecques et politiques contemporaines*, éd. David Bouvier, Martin Steinrück et Pierre Voelke (Grenoble, 2008), 43–62]; Fritz Graf, *Greek Mythology: An Introduction* (Baltimore, 1993); Richard Buxton, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology* (Cambridge, 1994). La limitation du "mythe" à une catégorie précise de récit est d'autant moins pertinente que la récitation elle-même faisait de bon nombre de "mythes" des actes culturels. Sur ce point, voir les réflexions récentes de Claude Calame, "Greek Myth and Greek Religion," in *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, éd. Roger D. Woodard (Cambridge, 2007), 259–85.

de l'allaitement en le détournant et ce décalage jettera une autre lumière sur la représentation du geste.

Ouvrons donc notre enquête sur ces remarquables pièces que sont les grands hymnes pseudo-homériques.<sup>4</sup> Je placerai au centre de mon propos l'*Hymne à Déméter*, en convoquant ponctuellement les trois autres pièces pour étayer l'un ou l'autre point.

### Les hymnes pseudo-homériques: petit d'homme et petits dieux

L'hymne à Déméter concerne un épisode central dans la biographie divine de la déesse. La fille qu'elle a eue de Zeus, à savoir Korè, "la jeune fille", a été donnée en mariage par son père au frère de celui-ci, Hadès le dieu des morts. La jeune fille est emmenée sous terre par son ravisseur, sans consultation préalable de Déméter qui se voit mise devant le fait accompli. Elle prend alors le deuil et se retire dans une bourgade de l'Attique du nom d'Éleusis. Accueillie par la famille royale du lieu qui ignore son identité, elle propose ses services comme nourrice. Et c'est évidemment cet épisode qui intéresse le propos.

Une première remarque s'impose. Lorsqu'elle apparaît aux filles du roi, Déméter a pris l'apparence d'une vieille femme, "parmi les gens nés autrefois", dit le texte (v. 113). "Chères enfants", dit la déesse, "chez qui, dans quelle demeure faut-il que j'aïlle, pour y faire de bon cœur la besogne d'une femme qui n'est plus jeune?" (v. 138–40) "Volontiers, je tiendrais dans mes bras un enfant nouveau-né, et serais pour lui une bonne nourrice; j'aurais l'œil sur la maison, dresserais au fond des appartements bien bâtis la couche du maître, et dresserais les femmes à leurs travaux" (v. 141–44). La traduction de Jean Humbert propose "je serais pour lui une bonne nourrice" pour rendre le grec *kalà tithenoïen*. Le verbe *tithenēomai* signifie "allaiter, donner le sein à" et l'étymologie du mot renvoie à une racine qui, en grec, a aussi donné l'adjectif signifiant "féminin" (*thēlus*). Toutefois, le verbe *tithenēomai* et le nom de la nourrice *tithēne* ont pris un sens général qui dépasse l'allaitement proprement dit et renvoie aux soins réservés aux petits enfants.<sup>5</sup>

Revenons à Déméter. Elle arrive au palais du roi et la reine Métanire lui propose de l'engager contre un salaire énorme – dit le texte – pour s'occuper de son tout jeune fils, dernier-né après quatre filles. Elle lui demande: "Élève-moi cet enfant que les Immortels m'ont donné, ce fils tardif, inespéré, l'objet de toutes mes prières. Si tu l'élevais jusqu'à l'âge d'homme, il s'en trouverait parmi les femmes féminines pour t'envier en te voyant: tant ils seraient considérables les gages que je te donnerais pour l'élever" (v. 221–23). Dans ce passage, ce n'est plus le vocabulaire de l'allaitement qui apparaît mais celui de la trophie. Le verbe *tréphō*, qui donne *tróphos*, autre nom de la nourrice en grec, signifie originellement, selon le linguiste Émile Benveniste, "favoriser le développement de ce qui est soumis à la croissance", ce qui a abouti au sens usuel de "nourrir, choyer, chérir", etc.<sup>6</sup> Il faut également mettre en évidence l'expression "si tu l'élevais jusqu'à l'âge d'homme". Le grec dit plus précisément: "s'il arrive au seuil de l'*hēbe*", c'est-à-dire ce que l'on traduit généralement par "jeunesse" mais qui recouvre davantage l'âge de la puberté, de la nubilité. On y reviendra.

<sup>4</sup>Les traductions qui apparaissent dans la suite sont largement redevables au travail de Jean Humbert dans la *Collection des Universités de France* (Paris, 1976<sup>6</sup> [1936]).

<sup>5</sup>Sur ces questions, voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1968), 436 (s.v. *thēsthai*), 1113 (s.v. *tēthe*), 1117–118 (s.v. *tithēne*).

<sup>6</sup>Cité par Paul Demont, "Remarques sur le sens de *tréphō*," *Revue des Études Grecques* 91 (1978): 358–84, citation à la page 359.

Les deux mots, *trépho* et *tithénē*, surgissent en même temps lorsque la déesse répond à la reine:

Je me chargerai volontiers de ton fils, ainsi que tu le demandes. Je prendrai soin de lui et je ne pense pas que l'imprudence de sa nourrice doive le laisser souffrir de l'attaque des maux ni de ce qui fauche; je sais un antidote bien plus fort que le coupeur de bois; je sais un bon rempart contre l'attaque des maux innombrables (v. 226–30).<sup>7</sup>

“À ces mots”, poursuit le poète, “elle prit l'enfant dans ses bras immortels et l'accueillit sur son sein odorant, à la grande joie de sa mère” (v. 231–32). Ce que la déesse annonçait de sa compétence à protéger le nourrisson se réalise immédiatement après. Elle entreprend la trophie du petit Démophon – c'est le nom du bébé – qui grandit comme un être divin “sans absorber de nourriture, sans téter” (v. 236). Le poète le représente comme un nourrisson qu'il conviendrait encore d'allaiter.

Poursuivons la lecture:

Déméter en effet le frottait avec de l'ambrosie, comme s'il fût né d'un dieu, et soufflait doucement sur lui en le tenant sur son cœur. Durant les nuits, souvent elle le cachait dans le feu ardent, comme une torche, à l'insu de ses parents (v. 237–40).

L'enfant connaissait donc une croissance remarquable, comme un rameau tout droit, et il ressemblait aux divinités elles-mêmes. L'œuvre de la nourrice dépassait toutes les espérances de la mère: la déesse sculptait véritablement le corps de l'enfant par l'ambrosie, son souffle et la flamme du foyer. Mais la reine finit par s'inquiéter de cette croissance hors norme – et peut-être aussi du fait que son bébé ne réclamait plus le sein. Elle espionne la nourrice et découvre son fils dans le feu. Ses cris et ses lamentations interrompent brutalement le processus, empêchant ainsi l'immortalisation d'aboutir. La déesse révèle alors sa divinité et demande que lui soit construit un temple où seront célébrés les mystères qui assurent ici-bas de bonnes récoltes et donnent aux humains de douces espérances pour l'au-delà (v. 474–95).

Cet hymne est assurément complexe et la bibliographie qui le concerne est à la mesure de cette complexité.<sup>8</sup> Pour les besoins du présent propos, je privilégierai trois constats, en appelant aussi à la barre les trois autres hymnes:

<sup>7</sup>Sur ces deux vers, voir l'interprétation de Marie-Christine Leclerc, que je suis: “Un traitement contre la mort. Notes sur l'Hymne homérique à Déméter, 227–230,” *Pallas* 72 (2006): 299–313.

<sup>8</sup>Voir, entre autres, Nicolas J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974); Jean Rudhardt, “À propos de l'Hymne homérique à Déméter,” in *Du mythe, de la religion et de la compréhension d'autrui* (Genève, 1981), 227–44; André Motte, “L'Expression du sacré dans la religion grecque,” in *L'Expression du sacré dans les grandes religions* III (Louvain-la-Neuve, 1986), 109–256, spéc. 197–204; Jenny Strauss Clay, *The Politics of Olympus: Form and Meaning of the Major Homeric Hymns* (Princeton, 1989), 202–66; Robert Parker, “The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns,” *Greece & Rome* 38 (1991): 1–17; Kevin Clinton, *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries* (Stockholm, 1992); Helen Foley (éd.), *The Homeric “Hymn to Demeter”. Translation, Commentary, and Interpretive Essays* (Princeton, 1994); Claude Calame, “L'hymne homérique à Déméter comme offrande: regard rétrospectif sur quelques catégories de l'anthropologie de la religion grecque,” *Kernos* 10 (1997): 111–33 [= *Sentiers transversaux...*, 63–83]; Ann Suter, *The Narcissus and the Pomegranate: an Archaeology of the Homeric “Hymn to Demeter”* (Ann Arbor, 2002) (avec une abondante bibliographie); Dominique Jaillard, “Mises en place du panthéon dans les Hymnes homériques. L'exemple de l'Hymne à Déméter,” *Gaia* 8 (2005): 49–62; Vinciane Pirenne-Delforge, “Maternité et divinité en Grèce antique: l'exemple de Déméter,” in *La puissance maternelle en Méditerranée. Mythes et représentations*, dir. G. Dermenjian, J. Guilhaumou, M. Lapied (Arles, 2008), 37–54.

- (1) C'est la maternité bafouée de Déméter qui la conduit à assumer le statut de nourrice d'un petit être mortel; les deux statuts sont donc intimement liés dans la mise en perspective qu'opère le poème, même s'ils ne sont pas identiques.<sup>9</sup>
- (2) La référence à la nourriture que reçoit l'enfant est essentielle dans la description du processus d'immortalisation auquel cette nourrice d'exception le soumet: il ne tète pas, nous dit le texte, mais des soins immortels pallient avantageusement cette absence; sans tirer des conclusions par trop rationalisantes de ces notations, il est clair que Déméter n'était pas, aux yeux de ses interlocutrices humaines, en mesure d'allaiter, vu son âge. Ce devait être une prérogative maternelle, mais ce n'est pas l'objet de ce type de texte de nous éclairer sur les questions de puériculture. Toutefois, une incursion vers l'*Hymne homérique à Apollon* est significative. En effet, la première partie du poème raconte la naissance du dieu et de sa sœur Artémis sur l'île de Délos. Leur mère Létô, appuyée au tronc d'un palmier, met au monde les jumeaux. Des déesses s'empressent auprès du nouveau-né, le baignent et le lagent. Mais le dieu – nous dit le texte – ne fut pas allaité par sa mère (v. 123). C'est la déesse Thémis – que l'on pourrait traduire par *Juste-coutume* – qui, “de ses mains immortelles préleva pour lui la fleur du nectar et de l'ambrosie délicieuse” (v. 124–25). Puis le poète s'adresse au dieu lui-même: “Après que tu eus, Phoibos, consommé l'aliment immortel, les bandelettes ne suffisaient plus à te contenir tant tu débattais; ces entraves ne t'arrêtaient plus et cédait tout ce qui limitait ta volonté” (v. 127–29). Cela signifie qu'il est arrivé presque instantanément au stade de l'*hébé* évoquée plus haut. Apollon est passé sans transition du stade de nouveau-né à celui de jeune homme dans la fleur de sa jeunesse.<sup>10</sup>
- (3) Dès lors, mettant en parallèle cet épisode et la tentative d'immortalisation de Démophon par Déméter, on voit que dans le monde des dieux, c'est la nourrice qui mène l'enfant, idéalement jusqu'à la puberté. Le modelage auquel Déméter soumet l'enfant pour l'immortaliser est une magnification du rôle de la nourrice – ce sont les décalages que j'évoquais plus haut. De tels soins inscrivent leurs effets dans l'immédiateté pour les dieux ou les humains soignés par des dieux, tandis que c'est la longue durée du développement physiologique de l'être humain qui est pris en charge par une nourrice humaine. En revanche, dans l'*Hymne homérique à Hermès*, qui met l'accent sur les exploits accomplis par le dieu alors qu'il n'était encore qu'un nourrisson, l'accent est placé sur le sommeil, les langes et le lait de sa mère, la Nympe Maia (v. 267).

Il reste à envisager ce que nous apprend le quatrième “grand” hymne pseudo-homérique, dédié à Aphrodite. Le poème met en scène le plan de Zeus pour faire tomber la déesse Aphrodite dans les filets amoureux qu'elle tend habituellement aux autres. Afin qu'elle cesse à tout jamais de favoriser la promiscuité sexuelle entre les divinités et les mortels, Zeus rend la déesse amoureuse d'un mortel, le Troyen Anchise, qu'elle entreprend de séduire, avec le succès que l'on imagine. Au terme de

<sup>9</sup>Sur cette mise en perspective, voir Pirenne-Delforge, “Maternité et divinité...”.

<sup>10</sup>Cf. aussi la manière dont Hermès décrit Apollon dans l'*Hymne pseudo-homérique à Hermès*, 375. Sur cette notion d'*ánthos hébés*, voir les belles pages de Gabriella Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Liège, 2007), 178–208. Cf. André Motte, “Le thème des enfances divines dans le mythe grec,” *Les Études Classiques* 64 (1996): 109–25, spéc. 119–23, pour la “nativité” d'Apollon dans l'hymne.



la rencontre sexuelle de l'homme et de la déesse, celle-ci porte un enfant, puisque les unions des dieux ne restent jamais infécondes. Ce sera Énée. Dans ce cas précis, aucune référence n'est faite au nourrissage du bébé par sa mère. Dans les perspectives d'avenir qu'Aphrodite trace devant son amant éphémère, elle annonce que, dès après sa naissance, ce sont les Nymphes montagnardes qui le prendront en charge.

L'épithète poétique qui leur est accolée est *bathúkolpos* (v. 257) que l'on peut traduire de deux manières, soit "aux seins profonds", soit "dont la robe retombe en plis profonds". En effet le *kólpos* est le sein, mais aussi, par analogie, le repli, la cavité que forment les vagues de la mer, les vallées ou encore le vêtement d'une femme lorsqu'il est ceinturé au niveau de la taille. L'épithète est assez rare. On la trouve trois fois chez Homère dans un vers formulaire et elle qualifie les femmes des Troyens et des Grecs.<sup>11</sup> Elle apparaît deux fois dans les hymnes homériques: une fois pour qualifier les Nymphes, comme on vient de le voir, et l'autre fois pour qualifier les filles de l'Océan qui jouent avec Korè au moment de son enlèvement dans l'hymne à Déméter.<sup>12</sup> Or les filles de l'Océan, dans la *Théogonie* d'Hésiode sont celles 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".<sup>13</sup> Ce sont les nourrices par excellence. Il est donc probable que l'épithète des Nymphes montagnardes qui prendront en charge le petit Énée évoque leur qualité nourricière plus que le gracieux tombant de leur robe.

Leur profil ne s'arrête pourtant pas là. Pendant une petite vingtaine de vers (v. 258–73), Aphrodite évoque leur nature: elles ne sont ni mortelles ni immortelles, elles vivent longtemps, elles disposent de la nourriture des dieux et se mêlent aux Immortels dans les chœurs. Leur existence est intimement liée aux grands arbres qui s'élèvent sur les montagnes. Et lorsque les arbres commencent à dépérir, ainsi les Nymphes qui leur sont associées terminent leur cycle de vie. Ce sont donc ces figures ambiguës, à la lisière entre les dieux et les hommes, qui s'occuperont du fils d'Aphrodite et d'Anchise.<sup>14</sup> C'est le verbe *tréphein* qui est utilisé à deux reprises. Et la déesse conclut: "Je reviendrai dans quatre ans te voir avec l'enfant." Et c'est alors qu'Anchise emmènera le petit garçon tout pareil à un dieu dans la cité de Troie.

Jusqu'à présent, nous avons vu, pour Apollon, une nourrice divine et une nourriture adaptée au nourrisson immortel, et pour Démophon, une nourrice divine qui entendait immortaliser le petit humain avec, là encore, une nourriture et des soins adaptés. Dès lors, à l'adéquation entre nourriture et statut de l'enfant dans le premier cas, correspond le décalage entre la qualité immortelle de la nourriture et la nature mortelle de l'enfant dans le second: cette différence doit être en partie liée à l'échec de la procédure, et aux liens qui vont se tisser entre le statut mortel des hommes et l'institution des mystères porteurs d'espoir pour l'au-delà.<sup>15</sup> Avec les Nymphes de

<sup>11</sup>Homère, *Iliade* XVIII, 122, 339; XXIV, 215.

<sup>12</sup>*Hymne homérique à Déméter*, 5.

<sup>13</sup>Hésiode, *Théogonie*, 346–48.

<sup>14</sup>Sur ces figures, voir Jennifer Larson, *Greek Nymphs. Myths, Cult, Lore* (Oxford, 2001) et Christiane Sourvinou-Inwood, *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others: Myth, Ritual, Ethnicity. Martin P. Nilsson Lecture on Greek Religion, delivered 1997 at the Swedish Institute at Athens* (Stockholm, 2005), 103–16.

<sup>15</sup>La volonté d'immortaliser un humain et l'impossibilité de faire aboutir le processus forment un arrière-plan intéressant pour circonscrire le message des mystères d'Éleusis: l'humain reste mortel, mais la sollicitude des deux déesses, Déméter et Perséphone, compensent cette mortalité en autorisant de doux espoirs après la mort. Voir Parker, "The Hymn to Demeter and the Homeric Hymns", 8–10.

l'*Hymne à Aphrodite*, l'adéquation entre les nourrices et le processus de croissance se réaffirme. Par leur statut intermédiaire entre les mortels et les immortels, elles entrent en résonance avec la nature mixte de l'enfant. Les soins qu'elles lui dispenseront – et qui ne sont pas explicités – assureront la transition entre la divinité de sa mère et la mortalité de son père qui aura le dernier mot dans la limitation de l'existence de l'enfant. C'est sans doute la raison pour laquelle, cette fois, les nourrices ne le mènent pas jusqu'à la fleur de la jeunesse.

Ce premier corpus documentaire livre un enseignement précieux. Dans ces récits, les soins dispensés par la nourrice déterminent le profil à venir de l'enfant. Son développement physique est dans les mains de la nourrice, mais – et c'est là que les récits mythiques enrichissent la représentation – il est aussi question du statut des petits dont elle s'occupe et qu'elle peut, puisqu'elle est déesse, infléchir ou confirmer.

### L'allaitement d'Héraclès par Héra<sup>16</sup>

Le deuxième corpus documentaire concerne un motif mythique relativement rare, mais fort intéressant pour le présent propos, celui de l'allaitement d'Héraclès par Héra. Il est attesté pour la première fois, dans l'iconographie, sur une série de pièces datées du milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il s'agit tout d'abord d'un lécythe à figures rouges mis au jour à Anzi, dans la province de la Basilicate (Figure 1).<sup>17</sup> On y voit Héra assise au centre, en train d'allaiter un jeune enfant. À sa droite, la messagère des dieux, Iris, et à sa gauche une femme anonyme. À la gauche d'Héra, Athéna, reconnaissable à son égide, tient une lance d'une main et un lys de l'autre. À la gauche d'Athéna, une figure féminine au miroir, accompagnée d'un Éros, pourrait être Aphrodite. Les autres pièces sont des miroirs étrusques, dont on sait combien ils ont privilégié les scènes inspirées de la mythologie grecque. Quatre d'entre eux offrent l'image de la déesse Uni allaitant Herclé, c'est-à-dire l'*interpretatio etrusca* d'Héra et d'Héraclès. Mais il faut remarquer que, dans ce cas, Héraclès est figuré sous les traits



Figure 1. Lécythe apulien d'Anzi, milieu du IV<sup>e</sup>s. av. J.-C. Londres, British Museum F 107. D'après Marcel Renard, "Hercule allaité par Junon", in *Hommages à Jean Bayet*, éd. Marcel Renard, Robert Schilling (Bruxelles, 1964), fig. 6. Used with permission.

<sup>16</sup>Le dossier iconographique a été rassemblé et étudié par Marcel Renard, "Hercule allaité par Junon," in *Hommages à Jean Bayet*, éd. Marcel Renard, Robert Schilling (Bruxelles, 1964), 611–18. C'est de cet article que proviennent les dessins produits ici. Voir aussi Jean Bayet, *Herclé. Étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque* (Paris, 1926), 150–54.

<sup>17</sup>John Boardman *et al.*, s.v. Heracles, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC) V (1990): no. 3344.





Figure 2. Miroir étrusque en bronze, milieu du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. Bologne, Museo Civico Archeologico di Bologna 1075. D'après Renard, "Hercule allaité par Junon", fig. 1. Used with permission.



Figure 3. Miroir étrusque en bronze, vers 300 av. J.-C., de Volterra. Firenze, Museo Archeologico Nazionale 72740. D'après Renard, "Hercule allaité par Junon", fig. 3.

d'un adolescent imberbe sur trois pièces (Figure 2),<sup>18</sup> et comme un adulte barbu sur la quatrième (Figure 3).<sup>19</sup> Enfin, un cratère falisque, lui aussi du IV<sup>e</sup> siècle, montre Héraclès adolescent, bien reconnaissable à sa massue, qui se nourrit au sein d'Héra.<sup>20</sup>

Le motif dont ces documents témoignent est mal attesté dans les textes. La plus ancienne trace pourrait remonter au poète hellénistique Lycophron, mais en des termes contournés difficiles à interpréter.<sup>21</sup> Chez Diodore de Sicile (IV, 9, 6–7),

<sup>18</sup>Shirley J. Schwarz, s.v. Herakles/Hercle, in *LIMC* V (1990): nos. 402, 402a, 403. Notre figure 2 est le no 402a du *LIMC*.

<sup>19</sup>Ibid., no. 404.

<sup>20</sup>Cratère falisque à figures rouges, daté du milieu du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. Villa Giulia. *LIMC*, s.v. Herakles/Hercle: no. 401.

<sup>21</sup>Lycophron, *Alexandra*, 39. Héraclès y est dit avoir frappé d'une flèche sa "deuxième mère". Le vers peut faire référence à l'adoption par Héra ou au fait qu'elle est devenue sa belle-mère à l'issue de son mariage avec Hébè. Pour ce dernier point, voir plus loin.

Alcmène aurait exposé Héraclès par crainte de la colère d'Héra en un lieu où Héra et Athéna l'auraient trouvé. Dans l'ignorance de son identité, Héra l'aurait allaité. C'est probablement à cette tradition locale que se rattache encore le témoignage de Pausanias qui, visitant Thèbes au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, s'est vu montrer le lieu où l'allaitement s'était passé (IX, 25, 2).<sup>22</sup> Les *Catastérismes* d'Ératosthène et l'*Astronomie* d'Hygin mentionnent le fait qu'Héraclès fut placé sous le sein d'Héra qui dormait et qu'à son réveil elle le repoussa.<sup>23</sup> Du lait qui continua de couler de son sein serait née la Voie lactée. Si l'on en croit le même Diodore, en un autre passage (IV, 39, 2), Zeus aurait tenté de persuader Héra de mimer l'accouchement d'Héraclès pour lui conférer sa légitimité. Mais en ce lieu, il ne parle plus de l'allaitement.

Le dossier est donc assez mince et tous les témoignages n'invoquent pas l'épisode dans la même perspective. Ératosthène et Hygin fournissent l'étiologie de la Voie lactée sans s'interroger sur le sens du geste, tandis que Diodore distingue l'allaitement fortuit de la légitimation de l'enfant adultérin. Pausanias, enfin, ne commente pas la tradition locale à laquelle il fait écho. Il faut également souligner que les textes évoquent l'allaitement d'un nouveau-né, tandis que les images représentent un jeune adolescent ou un adulte. Cette distinction<sup>24</sup> n'est pas négligeable et l'analyse devra en tenir compte.

Si l'on se penche sur le dossier des images, on constate tout d'abord que l'aire géographique de ces documents est précise: il s'agit de la zone étrusco-italique, à l'exception du lécythe d'Anzi produit dans des ateliers grecs, mais en Apulie, en Italie du sud. Le thème n'apparaît donc pas dans l'iconographie mise au jour sur le sol grec et les attestations littéraires sont toutes beaucoup plus récentes que ces images. Quelle que soit, dès lors, l'origine du motif – et il n'est pas exclu qu'il soit grec – les imagiers étrusques et apuliens l'ont nettement privilégié par rapport à leurs collègues du continent grec. On reviendra sur ce point.

Quant à la signification du motif sur ces images, elle est donnée très explicitement par un des miroirs qui porte l'inscription étrusque approximativement comprise comme suit: "Ceci montre comment le mortel Hercle est devenu le fils légitime d'Uni".<sup>25</sup> L'allaitement d'Héraclès par Héra est une manière tangible d'exprimer l'agrégation du demi-dieu à la famille des Olympiens. C'est dans la même voie que s'engagent les quelques textes sur le sujet. Héra, en nourrissant Héraclès, l'accepte comme son fils. C'est donc bien une tonalité maternelle que prend le motif de l'allaitement dans ce cas. Toutefois, les textes qui associent l'allaitement et le statut de nouveau-né d'Héraclès rationalisent le motif en l'inscrivant dans le cadre réaliste de ce type de nourrissage. Les images, en revanche, dissocient le geste de son référent naturel – l'alimentation d'un nouveau-né – pour privilégier le moment de l'agrégation du héros à l'Olympe après ses travaux. Si les textes qui évoquent le nouveau-né vont bien dans ce même sens, ils anticipent le destin à venir d'Héraclès encore bébé.<sup>26</sup> Il convient dès lors d'élargir l'analyse pour comprendre les écarts entre textes et images.

<sup>22</sup>Voir aussi une épigramme de l'*Anthologie palatine* (IX, 589) qui pourrait faire référence au type statuaire d'Héra allaitant Héraclès.

<sup>23</sup>Ératosthène, *Catastérismes*, 44 [= Carl Robert, *Eratosthenis Catasterismorum Reliquiae* (Berlin, 1878), 198–99]; Hygin, *Astronomie*, II, 43.

<sup>24</sup>Elle a été mise en évidence par Carlo Brillante, "La paideia di Eracle," in *Héraclès, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, éd. Corinne Bonnet et Colette Jourdain-Annequin (Bruxelles/Rome, 1992), 199–222, spéc. 202–04, 219–20.

<sup>25</sup>*LIMC*, s.v. Herakles/Hercle: no. 404. Voir Bayet, *Herclé...*, 151–52.

<sup>26</sup>Brillante, "La paideia di Eracle," 202.

Les récits mythiques des Grecs peuvent déployer divers motifs pour exprimer une idée, pour dépeindre une situation. Or, dans les traditions les plus anciennes – et il faut remonter à l'épopée homérique et à l'œuvre hésiodique – l'apothéose d'Héraclès était un thème bien connu. La ruse d'Héra, furieuse de cette nième incartade de son époux, avait empêché Héraclès d'exercer la souveraineté sur l'Argolide, le soumettant à son cousin Eurysthée qui lui imposa les travaux que l'on sait. Au terme d'un parcours dont l'imagination créative des Grecs a multiplié les épisodes, Héraclès fait son entrée dans l'Olympe et devient immortel. L'iconographie montre cette procession, où le héros introduit par Athéna devient un dieu. Héra joue un rôle dans cette apothéose. Enfin réconciliée, Héra lui donne sa fille comme épouse. Cette fille s'appelle Hébè.<sup>27</sup>

Ce mariage, qui fige Héraclès dans l'immortalité et le soustrait aux vicissitudes de son existence terrestre, est toujours interprété comme l'image de l'obtention de l'immortalité et, partant, de la jeunesse éternelle. La métaphore semble en effet transparente: en épousant la jeunesse rayonnante, il acquiert à tout jamais la qualité dont celle-ci est la personnification divinisée. Mais la réflexion sur le motif de l'allaitement, et la mise en résonance des analyses sur les nourrices divines des hymnes homériques permettent de poser le problème autrement. Si, comme je le pense, le motif de l'allaitement et celui du mariage sont deux manières d'exprimer la même chose pour Héraclès, la problématique de la nourrice – qui est au cœur du présent propos – doit se trouver enrichie.

En effet, Alcène est la mère d'Héraclès, mais elle disparaît de la biographie du héros dès qu'elle l'a mis au monde. Dès lors, en dépit des tonalités maternelles que certaines variantes du mythe donnent au rôle d'Héra dans la geste d'Héraclès, aux fins de lui donner une légitimité, on peut se demander si le rôle de la nourrice n'est pas davantage significatif pour l'interprétation. La clé de cette voie d'investigation pourrait bien être l'octroi d'Hébè au terme des exploits que le héros accomplit par toute la terre. En effet, le rôle de la nourrice, tel que nous l'avons entrevu dans le corpus des hymnes homériques, est d'amener l'enfant à l'âge de la puberté, c'est-à-dire précisément à la fleur de la jeunesse, ce moment brièvement suspendu qui permet à l'être humain de vivre toutes les potentialités de sa jeune vigueur. En lui donnant sa fille Hébè comme épouse, Héra confirme, certes, l'apothéose qui fait d'Héraclès un dieu.<sup>28</sup> Mais les récits de son introduction sur l'Olympe auraient pu suffire à cette fin. Ce que sanctionne encore davantage le mariage avec Hébè, ne serait-ce pas la fin du processus qui mène le héros à l'hébe, ce processus qui, chez Héraclès, a pris la forme des épreuves indirectement imposées par Héra? Il ne s'agit certes pas d'une nourrice ordinaire, mais la mise en parallèle du motif de l'allaitement et de celui d'Hébè me paraît autoriser une telle analogie. Elle enrichit l'interprétation de l'allaitement comme un simple motif d'agrégation à la famille des Olympiens ou de légitimation d'un enfant bâtard. Elle fait d'Héra la déesse qui a le plus activement contribué au développement du héros jusqu'au seuil de l'hébe, une jeunesse qui pour lui sera immortelle.<sup>29</sup> Ainsi,

<sup>27</sup> Sur la geste d'Héraclès, voir le beau parcours raisonné de Pierre Chuvin, *La Mythologie grecque, du premier homme à l'apothéose d'Héraclès* (Paris, 1992): 147–369. Cf. Brillante, "La paideia di Eracle".

<sup>28</sup> Sur la déesse, voir la mise au point littéraire et iconographique faite par Annie-France Laurens, s.v. Hebe I, *LIMC* IV (1988): 458–64, avec la bibliographie antérieure.

<sup>29</sup> Dans son nom même, Héraclès est devenu "la gloire d'Héra". Le changement de nom d'Héraclès était intervenu, selon Diodore (IV, 10, 1) et le pseudo-Apollodore (II, 4, 12), dès le moment où le héros encore bébé avait tué les deux serpents envoyés par Héra. Ce motif est tout autant une anticipation du statut à venir que ne l'est le motif de l'allaitement du bébé dans les textes.

la déesse forge Héraclès par les épreuves qu'elle lui envoie comme Déméter tente de forger Démophon par les "nourritures" d'immortalité. Héraclès atteint de la sorte l'*hēbē* des dieux, non seulement la Jeunesse éternelle symptôme d'immortalité, mais aussi la "fleur de l'âge" comme sommet de la puissance vitale.

Il me semble que ce pourrait être une des lectures de ce thème mythique. Et son équivalence avec le motif de l'allaitement explique peut-être aussi la faible représentation de celui-ci. Sur le sol grec où les images de femmes allaitant sont relativement rares,<sup>30</sup> le mariage avec Hébè a reçu davantage la faveur des imagiers.<sup>31</sup> En revanche, sur le sol italique, où les courotrophes sont bien plus volontiers représentées,<sup>32</sup> l'allaitement d'Héraclès par Héra s'est frayé une voie qui n'a certes pas éliminé les images du mariage avec Hébè, mais qui est venu enrichir le motif de l'action d'Héra sur la destinée du héros. Et le choix de représenter un Héraclès adolescent ou adulte souligne tout particulièrement la portée du motif que les auteurs grecs ont inscrit dans un contexte davantage réaliste.

Sans la réflexion préliminaire sur le rôle de la nourrice tel que les mythes archaïques le dessinent, jamais je n'aurais entrevu cette possibilité. Et j'aurais simplement continué à être un peu perplexe devant l'interprétation courante qui, depuis les études de Jean Bayet sur les miroirs étrusques, faisait de l'allaitement d'Héraclès par Héra le reflet d'un rite d'intégration, d'un rite d'initiation, d'un rite de résurrection, c'est-à-dire le type de situation vers laquelle l'anthropologie comparée semblait mener.<sup>33</sup> Mais une interprétation qui ancre le sens d'un geste à l'intérieur même de la culture où ce geste s'accomplit présente un degré de certitude plus élevé. Je suis évidemment pleinement consciente que nous avons affaire ici à un cas extrême, où les motifs s'entremêlent. Dans le comptage que certains mythographes ont fait du parcours terrestre d'Héraclès, les années accumulées s'élevaient quasiment à l'âge de la retraite... Mais au-delà de cette rationalisation du mythe – qui fait partie intégrante du "travail" des anciens sur leurs mythes – les motifs croisés de l'allaitement et de l'obtention d'*hēbē* me semblent puiser à un réseau de signification spécifique, qui enrichit le contexte de cette accession à l'immortalité.

<sup>30</sup>La courotrophie est un thème répandu, mais les implications concrètes de la maternité ou de l'allaitement ne sont guère fréquentes. Voir Sandrine Ducaté-Paarmann, "Images de la grossesse en Grèce ancienne: réflexions sur les modes de pensées et de comportements à l'égard du corps enceint," *Opuscula Atheniensia* 30 (2005): 35–54.

<sup>31</sup>Outre l'article du *LIMC* cité à la note 26, on lira aussi, d'Annie-France Laurens, "Héraclès et Hébè dans la céramique grecque ou les noces entre terre et ciel," in *II<sup>e</sup> Rencontre héracléenne: Héraclès, les femmes et le féminin*, éd. Colette Jourdain-Annequin et Corinne Bonnet (Bruxelles/Rome, 1996), 235–58.

<sup>32</sup>Rebecca Miller Ammermann, "Children at Risks: Votive Terracottas and the Welfare of Infants at Paestum," in *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy (Hesperia supplement 41)*, éd. Ada Cohen et Jeremy B. Rutter (Princeton, 2007), 131–51; Sandrine Ducaté-Paarmann, *Images de la femme à l'enfant. Offrandes et cultes des divinités courotrophes dans les sanctuaires d'Italie centrale et méridionale de la fin du VII<sup>e</sup> à la fin du II<sup>e</sup> s. avant J.-C.* (Bruxelles/Rome, à paraître).

<sup>33</sup>Bayet, *Hercle...*, 152–54; Renard, "Hercule allaité par Junon," 616–18. Voir aussi Waldemar Deonna, *Deux études de symbolisme religieux* (Bruxelles, 1955), 5–50 ("La légende de Pero et de Micon et l'allaitement symbolique"), spéc. 31–8. Les analyses de Brillante, "La paideia di Eracle," 220, no. 71, sont davantage nuancées: "Almeno in ambito greco sembra di riconoscere un rapporto significativo tra allattamento dopo la nascita e adozione divina dopo la morte."

Ces deux dossiers mettent ainsi l'accent sur l'épanouissement physique du jeune enfant pris en charge par une figure féminine qui l'amène jusqu'à la fleur de l'âge – ou moins loin dans le cas d'Énée, mais nous avons vu pourquoi. Mais dans les cas envisagés, cette prise en charge dépasse le seul cadre physiologique et confirme tout autant un statut, ou va même jusqu'à l'infléchir.

Pour conclure, je ferai une incursion dans ce qui pourra apparaître, à première vue, comme un terrain davantage assuré puisqu'il s'agit d'un extrait des *Histoires* d'Hérodote.<sup>34</sup> Dans un passage du livre VI où il évoque des difficultés successorales parmi les rois de Sparte, l'historien décrit brièvement le destin hors norme de la troisième femme de l'un d'entre eux. C'était en effet une enfant fort laide, une disgrâce mal vécue par les parents de la petite fille, tandis que sa nourrice cherchait un remède. Elle décida alors d'amener tous les jours la petite fille au sanctuaire d'Hélène, honorée comme déesse dans les environs de Sparte. "Elle la présentait debout à la statue divine, priant la déesse de guérir l'enfant de sa laideur" (VI, 61). Finalement un jour, revenant du sanctuaire, la nourrice croise une femme qui lui demande de lui montrer l'enfant. Après avoir d'abord refusé, elle finit par céder devant l'insistance de la dame qui, caressant le front de l'enfant, "déclara que ce serait la plus belle de toutes les femmes de Sparte". Et c'est évidemment ce qui advint puisque la femme croisée en chemin était Hélène en personne.<sup>35</sup>

Un tel récit prétendument historique "transpire" le mythe dans chacun de ses mots... Mais, quel que soit le statut de cette narration, il est significatif que le développement physiologique de l'enfant soit à nouveau pris en charge par sa nourrice dont l'action est ici déterminante. En effet, c'est elle qui amène la petite fille à un stade qui correspond exactement à la fleur de la jeunesse. Le mot *hēbe* n'apparaît pas dans le texte d'Hérodote, mais un autre vocabulaire est au moins aussi important pour les filles grecques. C'est le registre de la beauté. En effet, dire la beauté d'une fille en grec signifie avant tout qu'elle est mûre pour le mariage, qu'elle est arrivée à ce point de son développement physiologique qui la rend socialement intégrable par l'union matrimoniale.<sup>36</sup>

Que tirer de l'épisode pour le présent propos? Il est évident que le "miracle" d'Hélène est au devant de la scène et que la terrible séduction de la femme convoitée par un roi spartiate reçoit ainsi le plus prestigieux des référents. Mais si l'on quitte les feux de la rampe où brillent Hélène et sa protégée, on découvre une modeste nourrice anonyme qui s'attache au développement physiologique adéquat de l'enfant dont elle a la charge et qui lui permet d'atteindre harmonieusement le seuil de sa vie d'adulte. Un tel seuil, pour les filles, est celui de la maturité sexuelle qui attire le regard et conduit au mariage. Cet arrière-plan de l'histoire ne doit pas être négligé quand on réfléchit au rôle de la nourrice dans le monde des cités, en les confrontant aux représentations que les Grecs en ont projeté dans la sphère supra-humaine.

<sup>34</sup>Les passages traduits sont de Philippe-E. Legrand, dans la *Collection des Universités de France* (Paris, 1963).

<sup>35</sup>Sur Hélène de Sparte, voir notamment Claude Calame, "Hélène et les desseins de l'historiographie," in *id.*, *Poétique des mythes dans la Grèce antique* (Paris, 2000), 145–67.

<sup>36</sup>Pierre Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société* (Paris, 1987), 301–05.

### Notes on contributor

Vinciane Pirenne-Delforge is senior research associate of the Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS), lecturer at the University of Liège, and scientific editor of the journal *Kernos*. She is the author of many works relating to Greek religion, especially to Greek gods *L'Aphrodite grecque* (Liège, 1994). Her research has also focused on Pausanias, on whom she has published a monograph entitled *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (Liège, 2008).