Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

18 | 2005
Varia

Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/ Mormolukê et du *mormolukeion*

Maria Patera

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1910>

DOI : 10.4000/kernos.1910

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 371-390

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Maria Patera, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 14 septembre 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1910> ; DOI : 10.4000/kernos.1910

Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion*

Résumé : Cet article examine certains récits concernant un personnage faisant partie de l'univers des chambres enfantines, un croque-mitaine utilisé par les adultes pour effrayer les enfants. Mormô est une figure féminine fortement associée aux enfants et représentant l'aspect « vain » de l'épouvante qu'ils éprouvent. Être verbal, son nom est l'attribut essentiel de l'épouvante qu'elle provoque, nom que les sources associent à celui de Gorgô. Association qui se retrouve dans l'usage du terme *mormolukeion*, parallèle du *gorgoneion*, et signifiant à la fois « épouvantail » et « masque », faisant ainsi le lien entre les récits « enfantins » et la scène de théâtre.

Abstract: *How to scare children: the case of Mormo/Mormolyke and of the mormolykeion.* This article examines narratives about a figure belonging to the world of childhood, a bogey used by adults to frighten children. Mormo is a feminine figure deeply associated with children and represents the “vain” side of their terror. She is a verbal being and her name is the main characteristic of the terror that she causes, a name that the sources associate with that of Gorgo. We find the same association in the use of the term *mormolykeion* (compared to *gorgoneion*), which signifies both “bogey” and “mask”, and so links the “childish” narratives with the theatrical stage.

Parmi les récits des chambres enfantines, ceux que les nourrices ou les mères racontaient aux enfants, parmi ces récits de conteurs anonymes certains étaient destinés à effrayer les enfants turbulents dans le but de les assagir¹. Plusieurs personnages étaient ainsi mis en scène, en général des figures féminines, parmi lesquelles Mormô/Mormolukê fut la plus étroitement associée aux craintes enfantines².

Mormô/Mormolukê est qualifiée de φόβητρον³, terme à traduire par le français « épouvantail » qui, au sens figuré, désigne « ce qui inspire de vaines ou d'excessives terreurs, ce qui fait horreur ou inquiète fortement, parfois sans

¹ Un épisode de la vie d'Ésope constitue une bonne illustration de l'usage des épouvantails : ce dernier qui était, semble-t-il, d'une laideur proverbiale, propose à un marchand d'esclaves de l'acheter et de le nommer pédagogue; ainsi il servira d'épouvantail (ἀντὶ μορμολυκίου), pour assagir les enfants qui pleurent ou qui sont turbulents (παιδιά κλαίοντα ἢ ἀτακτοῦντα) : *Vita Aesopi Westermanniana* XV, 4-16, 4 (éd. H. HUNGER, *Corpus Fabularum Aesopiarum*, I, 1, Leipzig, 1970, p. 83). Les mères inventent des épouvantails dans le même but : cf. Jean Chrysostome, *Ad Stagirium a daemone*, PG 47 (1858), col. 434, 1-5; Basile de Césarée, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31 (1857), col. 328, 27-31.

² Cf. M. PATERA, *Phobêtra et mormolukeia. Figures de l'épouvante et de la peur dans l'imaginaire grec*, thèse de doctorat EPHE, 2004.

³ Héychius, s.v. Μομβρό et Μομώ (altérations enfantines du nom de Mormô).

raison; ou, ce qui est mis en avant, ce qui est utilisé pour effrayer»⁴, aspects qui se retrouvent tous dans le caractère du personnage qui nous occupe et dans les termes apparentés.

Le personnage de Mormô

Malgré leur nombre important, les sources mentionnant Mormô restent très généralement allusives. L'histoire, l'aspect et les contours de ce personnage restent flous. Lorsqu'elle n'est pas identifiée à d'autres figures similaires⁵, elle est décrite comme une femme corinthienne⁶ qui aurait dévoré ses propres enfants et qui fait partie des apparitions (φάσματα) « qui effrayent et frappent les enfants de crainte (ou de stupeur) »⁷. Elle aurait eu une patte d'âne⁸ et aurait aussi été dotée du pouvoir de métamorphose⁹. Son apparence est peu documentée : selon Erinna c'est un quadrupède à grandes oreilles qui erre en apportant l'épouvante¹⁰. Selon une scholie à Théocrite¹¹, il s'agirait d'un cheval. D'autre part, le composé *lukos* du nom de Mormolukê, renverrait au loup¹². Enfin, chez Philostrate, une créature qualifiée entre autres¹³ de *mormolukia*, ayant pris l'apparence d'une belle femme, projetée de dévorer un jeune homme, heureusement sauvé par Apollonios de Tyane.

En réalité, le plus intéressant dans ce personnage peu déterminé, c'est son nom. Associé aux verbes μορμολύττομαι (qui signifie « effrayer comme un croque-mitaine » mais aussi « craindre ») et μορμύσσομαι (« faire peur comme un épouvantail »), Mormô est un « mot populaire expressif »¹⁴ qui peut être employé comme une exclamation destinée à effrayer les enfants, et qui

⁴ *Trésor de la langue française : dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle, 1789-1960*, CNRS, Institut national de la langue française, Paris, 1971, s.v. « épouvantail ».

⁵ Identifiée avec Lamia : cf. *Souda*, s.v. Μορμώ; *Scholia in Aristophanis Equites*, 693b et 693d (éds D.M. JONES, N.G. WILSON, *Scholia in Aristophanem* I, 2 [1969], p. 167). Avec Lamia et Gellô : *Scholia in Theocriti Idyllia*, XV, 40 (éd. WENDEL). Avec Lamia et Empousa : Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* IV, 25.

⁶ *Scholia in Aristidem, Panathênaios*, 102 (éd. DINDORF III [1829], p. 42).

⁷ *Ibid.* : ἃ δὲ τοὺς παῖδας φοβεῖ καὶ ἐπλήττει. Cette qualification d'« apparition » rappelle que les termes « fantôme » et « spectre » sont quasi synonymes d'« épouvantail » selon le *TLF*.

⁸ Ce qui est un trait majeur d'un autre épouvantail du nom d'Empousa : J.O. Tzetzès, *Commentarium in Ranas*, 293 (éd. W.J.W. KOSTER, *Scholia in Aristophanem* IV, 3 [1962], p. 780); *Etymologicon Magnum*, s.v. Ἐμπουσα; Eustathe, *Commentarii ad Homeri Odysseam* XI, 634 (éd. VAN DER VALK, I [1971], p. 442, 32-35); *Souda*, s.v. Ἐμπουσα.

⁹ Ce qui est le cas de tous les épouvantails auxquels elle est assimilée, notamment Empousa, la plus protéiforme de ces créatures : cf. Aristophane, *Grenouilles* 288-304; *Etymologicon Magnum*, s.v. Ἐμπουσα; *Scholia in Aristophanis Ranas*, 293; *Souda*, s.v. Ἐμπουσα.

¹⁰ Erinna F Ib, 25-27 (éd. DIEHL I, 4).

¹¹ *Scholia in Theocriti Idyllia*, XV, 40.

¹² Le loup est lui-même un épouvantail pour les enfants et C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984, p. 206 et n. 49, l'associe à Mormolukê.

¹³ Il s'agit plus précisément d'une des Empousai, Lamiai ou Mormolukiai : Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* IV, 25.

¹⁴ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, s.v. μορμώ.

repose peut-être sur une onomatopée. Son nom traduit des bruits confus et des grondements, des sonorités susceptibles de provoquer l'effroi, mais aussi de traduire la crainte ressentie¹⁵. Des termes fondés sur la même racine expriment également la « crainte » (comme *μόρμορος* et *μορμυράα*) et notamment des « craintes vides » (*μόρμοι φόβοι κενοί*)¹⁶.

L'usage du nom de Mormô pour provoquer l'effroi est illustrée par un mot de Théocrite¹⁷ : « Mormô, le cheval mord » ; c'est en effrayant ainsi son enfant en pleurs qu'une mère le dissuade de venir se promener avec elle. Il s'agit ici d'un usage interjectif du terme. Seulement, le scholiaste le prend au mot et explique que la mère dit à l'enfant¹⁸ : « je ne t'emmènerai pas avec moi, enfant, car la Mormô-cheval¹⁹ mord ». De toute manière, même s'il s'agit d'une exclamation, elle est fortement associée par le poète à un cheval dangereux²⁰. Et une Mormô qui change d'aspect pourrait très bien prendre l'aspect d'un cheval, ou d'une autre bête.

L'usage du terme pour exprimer la crainte ressentie est bien illustré par Aristophane. Dans les *Cavaliers*, le Charcutier, voyant venir son ennemi juré, le Paphlagonien, manifestement en colère, s'écrie que ce dernier s'avance « comme s'il voulait m'engloutir. Mormô de l'effronterie ! »²¹ qu'on pourrait traduire par « Brrr ! quelle effronterie ! »²². Aristophane associe ainsi au verbe « engloutir » (*καταπίνω*) Mormô, la créature qui dévorait les enfants. Il renforce de cette manière la portée significative du vers, tout en associant le Paphlagonien à un épouvantail dont la sonorité même du nom évoque la crainte, mais une crainte réservée aux enfants et par conséquent inadéquate chez un adulte.

¹⁵ F. SKODA, *Le redoublement expressif : un universal linguistique*, Paris, 1982 (*Société d'études linguistiques et anthropologiques de France*, 15), § 3.84, p. 96.

¹⁶ Hésychius, s.v. *μόρμορος καὶ μορμυράα* et s.v. *μόρμοι*. Cf. également Photios, *Lexicon*, s.v. *Μορμώ* qui atteste *μορμόφοβος* : « la crainte de Mormô ».

¹⁷ Théocrite, *Idylles* XV, 40 : *Μορμώ, δάσκει ἵππος*.

¹⁸ *Scholia in Theocriti Idyllia*, XV, 40 : *οὐκ ἔζω σε, τέκνον, μετ' ἐμοῦ, ὅτι ἡ μορμώ ἵππος δάσκει*.

¹⁹ Sarah Isles Johnston suppose que dans une aire spatiale donnée (peut-être la Sicile, patrie de Théocrite?) Mormô était imaginée comme en partie équine; l'auteur suppose un terme *mormippos* qui correspondrait au terme *mormolukê* : « mormô-loup » utilisé, avant l'époque romaine, uniquement par des auteurs athéniens; ce qui lui fait suggérer qu'en Attique, Mormô était typiquement représentée comme en partie louve : cf. S.I. JOHNSTON, « Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon », in M. MEYER, P. MIRECKI (éds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde et al., 1995, p. 361-387, p. 375-378; ead., *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley et al., 1999, p. 182.

²⁰ Cette mère effraye son enfant avec ses propres peurs : en effet, un peu plus loin (Théocrite, *Idylles*, XV, 58), elle explique qu'elle craint fortement les chevaux depuis son enfance.

²¹ Aristophane, *Cavaliers*, 691-693 : *ὥς δὲ καταπιτόμενός με. Μορμώ τοῦ θράσους*.

²² Le scholiaste (*Scholia in Aristophanis Equites*, 693b, 3 et d, 1) explique *Μορμώ τοῦ θράσους* par *φεῖ τοῦ θράσους* : « hélas, quelle effronterie ! ». La *Souda*, s.v. *Μορμώ*, donne la même explication.

En effet, Mormô est expressément désignée comme φόβητρον τοῖς παιδοῖς²³. Dans les sources, Mormô paraît très efficace dans son rôle d'épouvantail d'enfants, et l'effroi qu'elle inspire tout aussi efficace pour obtenir leur obéissance. Nous en avons eu un exemple avec « le cheval qui mord » de Théocrite. Cependant, la crainte qu'inspire Mormô est doublée du ridicule qu'évoque une peur vaine face à une chose qui n'existe pas.

Aristophane a beaucoup utilisé cet aspect ridicule de la crainte qu'inspire Mormô. Dicéopolis, dans les *Acharniens*, s'écrie devant le bouclier du stratège Lamachos, orné d'une Gorgô (destinée évidemment à effrayer les ennemis) : « éloigne de moi la Mormô »²⁴. Ce que la scholie explique par : « au lieu des [choses] terrifiantes; car Mormô était terrifiante (φοβερά) »²⁵, en méconnaissant quelque peu le caractère grotesque que confère cette appellation aussi bien à la Gorgô peinte sur le bouclier qu'à Lamachos lui-même. Trygée, dans la *Paix*, dit à un choreute qui fait preuve de mauvaise volonté pour délivrer la Paix prisonnière, en le nommant Lamachos : « Nous ne craignons pas, homme, ta Mormô »²⁶; il s'agit toujours du même bouclier²⁷.

Peur ridicule chez les adultes, peur sans objet, de sorte que l'expression « Untel a peur de ceci comme les enfants ont peur de Mormô (ou des Mormones, au pluriel) » a eu un certain succès. Xénophon²⁸ l'emploie à propos des alliés des Lacédémoniens que ces derniers accusent de craindre les peltastes ennemis, φοβοῦντο... ὥστε μορμόνας παιδάκια; Libanios, à propos de celui qui craint les Perses²⁹ et aussi, à propos d'un couard qui « fuit plus les jugements que les enfants [ne fuient] les Mormones »³⁰. Dion Chrysostome³¹ considère que chacun peut avoir sa source particulière de crainte, comme chaque enfant craint une Mormô et est habitué à craindre celle-là; mais ce comportement est honteux lorsqu'il s'agit de personnes importantes.

Le mormolukeion, épouvantail et masque

Le même genre d'expression est très couramment composé avec le terme de *mormolukeion* au lieu de celui de Mormô. Ce terme, dérivé de Mormô³², de loin le plus fréquemment attesté, désigne aussi bien l'« épouvantail » en général que le « masque » de théâtre. Il est souvent difficile de distinguer les

²³ Hésychius, s.v. Μομβρώ et Μομμώ.

²⁴ Aristophane, *Acharniens*, 582.

²⁵ *Scholia in Aristophanis Acharnenses*, 582 (éd. N.G. WILSON, *Scholia in Aristophanem* I, 1b [1975], p. 79). Cf. également la *Souda*, s.v. Μομμώ.

²⁶ Aristophane, *Paix*, 474.

²⁷ *Scholia in Aristophanis Pacem*, 474 (éd. DÜBNER).

²⁸ Xénophon, *Helléniques* IV, 17.

²⁹ Libanios, *Pro templis* XXX, 38, 12.

³⁰ Libanios, *Contra Tisamenum* XXXIII, 42, 7.

³¹ Dion Chrysostome, *Discours* LXVI, 20, 2 : τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπὸν τινα μορμῶ δέδουκε καὶ ταύτην συνείθισται φοβεῖσθαι.

³² CHANTRAINE, o.c. (n. 4), s.v. μορμώ.

deux significations : les masques de théâtre peuvent très bien être des sujets d'effroi pour les enfants, et leurs épouvantails être des masques.

Parfois, la signification d'« épouvantail » est claire. Aristophane, par exemple, utilise le terme *mormolukeion*, « ce qui effraye », pour qualifier les molosses, chiens que les maris nourrissent pour servir d'« épouvantails aux adultères »³³. Platon³⁴ compare la peur des adultes face à la mort aux peurs enfantines face aux *mormolukeia* : il y a en chacun de nous un enfant effrayé, assure-t-il, et chaque enfant a craint un jour un *mormolukeion*. Proclus³⁵ met les croyances aux êtres terrifiants qui punissent les condamnés dans les enfers au rang des terreurs enfantines : *μορμολυκεῖα παίδων*.

Chez Héliodore³⁶, des adultes disent d'eux-mêmes l'énorme terreur qu'ils ressentent à la seule évocation du nom de Thisbé (la servante scélérate), nom qu'ils qualifient de *mormolukeion*, ce qui rappelle que le seul son produit par le nom de Mormô effrayait les enfants. Ce passage souligne l'absurdité de la crainte ressentie (puisque l'on nous dit que la servante est morte). Un peu plus loin³⁷, leur interlocuteur leur demande si vraiment Thisbé leur fait peur ou s'ils veulent juste se moquer de lui, s'ils lui jouent un jeu, en utilisant l'expression : *παιδιὰν ἐμὲ πεποίησθε*, qui évoque évidemment un jeu d'enfant.

Ce genre d'expression fit également une belle carrière chez les auteurs chrétiens dans toutes sortes de contextes³⁸. Clément d'Alexandrie³⁹ veut que les chrétiens cultivés profitent de l'héritage de la philosophie païenne, sans craindre qu'elle ne les « enlève » (*μὴ ἀπαγάγῃ αὐτοὺς*), comme les enfants craignent les épouvantails. Ce qui est bien dans les habitudes des *mormolukeia* : ils enlèvent, saisissent, attrapent les enfants⁴⁰. Plusieurs Pères de l'Eglise⁴¹ distinguent leurs paroles des faux *mormolukeia* inventés dans les récits mensongers des nourrices (*ἐπίπλαστα διηγήματα*) pour faire taire les jeunes indisciplinés. Jean Chrysostome⁴², plus radical, compare l'effet des

³³ Aristophane, *Thesmophories*, 413-417.

³⁴ Platon, *Phédon*, 77e.

³⁵ Proclus, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, 180, 19.

³⁶ Héliodore, *Les Éthiopiennes* VI, 2, 1.

³⁷ Héliodore, *Les Éthiopiennes*, VI, 2, 2.

³⁸ Cf. par exemple : Basile de Césarée, *Lettres* XXV, 1, 16-17; Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue* I, VI, 33, 3; Didyme l'Aveugle, *Commentaire aux Psaumes* XXXIII, 10, 196, 8; Eusèbe de Césarée, *De la vie de l'empereur Constantin* III, 54, 4, 2; VIII, 1, 1-3; V, 6, 4-7; Jean Chrysostome, *Homiliae XC in Matthaeum*, XXVIII, PG 57 (1860), col. 353, 38-40; *id.*, *Discours sur Babylas*, 81, 12-14; Théodoret de Cyr, *Quaestiones in Genesim*, PG 80 (1860), col. 97, 10-22; *id.*, *Histoire ecclésiastique* V, 11, 13, 4, 6-7.

³⁹ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 10, 80, 5.

⁴⁰ Comme on le disait expressément de l'un d'eux, Lamia : cf. *Scholion in Aristidis Panathēnaikos*, 102.

⁴¹ Basile de Césarée, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31 (1857), col. 328, 27-31; *id.*, *De futuro iustitio*, PG 32 (1857), col. 1304, 4-9; Jean Damascène, *Sacra Parallela*, PG 95 (1864), col. 1184, 37-41.

⁴² Jean Chrysostome, *Ad Stagirium a daemone*, PG 47 (1858), col. 434, 1-9.

mormolukeia que les mères utilisent pour faire revenir les enfants à elles à l'effet des ruses du Malin (ὁ Πονηρός) : lorsqu'il nous effraye, nous nous tournons précipitamment vers Dieu.

Ces affirmations sont suffisantes pour établir que les *mormolukeia* furent tout à fait efficaces pour assagir les enfants turbulents. Cependant leur emploi – et ce dans la grande majorité des sources que nous avons citées – est ironique. Les adultes lâches craignent des épouvantails aussi vains et inexistantes que ceux qui terrorisent leurs enfants.

Les masques ont également un aspect épouvantable, ce sont des moyens tout aussi efficaces pour effrayer les marmots récalcitrants, effroi qui se retrouve dans l'usage du terme *mormolukeion*. Hésychius⁴³ explique que les *mormolukeia* sont « les masques des tragédiens ». Une scholie à Platon ajoute une remarque intéressante : « on appelle *mormolukeia* les masques des acteurs, masques que les Dorien appellent *gorgia* »⁴⁴. Avec ces masques, les femmes effrayent les enfants⁴⁵, ils sont « terribles » (φοβερά) pour eux⁴⁶.

Aristophane parle également de « masque comique » (κωμωδικὸν μορμολυκεῖον)⁴⁷, terme qui désignerait un masque laid et grotesque⁴⁸. Une scholie à Aristophane⁴⁹ affirme que ce terme désigne des masques aussi bien tragiques que comiques, et les qualifie d'αἰσχρά : laids, difformes. Seulement, ils n'étaient pas uniquement utilisés au théâtre : Aristophane⁵⁰ les suspend également aux temples de Dionysos; c'est même à cela qu'on reconnaît son temple, ils servent par leur présence à marquer l'espace du dieu. Selon Henri Jeanmaire⁵¹, ces *mormolukeia* étaient exposés « à titre apotropaïque ou pour conjurer les influences malignes »; ils attestent un lien avec l'univers dionysiaque; l'auteur paraphrase le fragment d'Aristophane, en disant que le dionysisme se rencontre partout où l'on suspend ce genre de masque grimaçant et

⁴³ Hésychius, s.v. μορμολυκεῖα et s.v. μομονύα : τῶν τραγῳδῶν τὰ προσωπεῖα (cf. également Photios, *Lexicon*, s.v. μορμολυκεῖα).

⁴⁴ *Scholia Platonica*, *Axiochos*, 364b (éd. GREENE) : μορμολυκεῖα φασι τὰ τῶν ὑποκριτῶν πρόσωπα, ἃ Δωριεῖς γόργια καλοῦσιν. Même rapport avec les *gorgia* dans la *Souda*, s.v. μορμολυκεῖα, qui ajoute : « l'adversaire était apparence, épouvantail pour la vue et effroi [ou stupeur] pour l'esprit » (δόκησις ἢ τὸ ἀντίμαχον, μορμολυκεῖον ὄψεως καὶ διανοίας κατάπληξις). Pour Zonaras, *Lexicon*, s.v. μορμολυκεῖον, cela peut désigner « le faux-semblant effrayant » (προσποιούμενον ἐπίφοβον).

⁴⁵ *Scholia Platonica*, *Gorgias*, 473d.

⁴⁶ Timée, *Lexicon vocum platoniarum*, s.v. μορμολυκεῖα.

⁴⁷ Aristophane, F 31 (éds AUSTIN et KASSEL).

⁴⁸ J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965² (1962), § 884, p. 491, ajoute que le sens figuré de *mormolukeion* en tant que masque n'est pas autrement connu, ce qui est évidemment invalidé par toutes les occurrences mentionnées.

⁴⁹ *Scholia in Aristophanis Pacem*, 474.

⁵⁰ Aristophane, F 130 (éds AUSTIN et KASSEL) : τίς δὲν φράσειε ποῦ ὅστι τὸ Διονύσιον; | ὅπου τὰ μορμολυκεῖα προσχεμάννυνται, « Qui peut me dire où se trouve le Dionysion ? | Là où sont suspendus les masques ».

⁵¹ H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 310.

effrayant. C'est possible. Cependant, Françoise Frontisi-Ducroux⁵² propose d'identifier ces *mormolukeia* aux masques de satyres à rôle apotropaïque suspendus aux temples de Dionysos.

Ces masques « façonnés pour l'effroi (ou pour la stupeur) »⁵³ qui ont le même effet que Mormô sur les enfants⁵⁴, participent pourtant de l'épouvante générale que provoquent les masques sur ces derniers. Jean Chrysostome parle en effet des « masques et autres épouvantails »⁵⁵, associant ainsi toutes espèces de masque, et non seulement les « laids et grotesques », à la créature épouvantable qui nous occupe. Clément d'Alexandrie parle de la vérité qui se tient dissimulée, comme se cache « le véritable visage sous les masques »⁵⁶. Comme Mormô, le *mormolukeion* est utilisé pour épouvanter, on se cache derrière lui, il est faux. En désignant ainsi le masque de théâtre, cette fausseté est mise en valeur : le masque-qui-prétend-être-ce-qui-n'existe-pas et l'épouvantail irréel des enfants deviennent synonymes. L'objet faux et l'histoire fausse acquièrent ainsi la même valeur. L'auteur de théâtre se rapproche de la nourrice qui raconte des histoires à dormir debout à des enfants naïfs. L'objet qu'il utilise pour représenter autre chose que le réel est nommé *mormolukeion*, par synonymie avec les inventions effrayantes des nourrices. Le procédé est analogue. En fin de compte, Aristophane utilise ces *mormolukeia* dont il se moque : il en a besoin. Ce rapprochement entre la scène théâtrale et la chambre enfantine s'effectuant dans l'invention de ce qu'on raconte sur l'une et dans l'autre, est peut-être à l'origine du fait qu'on peut généralement traduire notre terme aussi bien par « épouvantail » que par « masque ».

Mormoluka et les nourrices

Pour en revenir aux nourrices qui effrayent les enfants pour les rendre sages, il est intéressant de rappeler qu'un passage de Stobée explique que Gorgura fut façonnée en tant que femme d'Achéron⁵⁷ « car les choses de l'Hadès paraissent terribles (γοργά) au grand nombre »⁵⁸. D'après lui c'est pour

⁵² F. FRONTISI-DUCROUX, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris, 1995, p. 14. Sur une oenochoé à figures rouges provenant d'Éleusis, nous pouvons voir un exemple de l'utilisation des masques comme épouvantails; dans une scène familière de la vie quotidienne, un enfant poursuit un autre en brandissant un masque de satyre (cf. G.E. MYLONAS, *La nécropole ouest d'Éleusis* (en grec), Athènes, 1975, t. II, p. 80-82, t. III, pl. 362c).

⁵³ *Etymologicum Magnum*, s.v. Μορμολυκείον : τὰ πρὸς κατάπληξιν τυπωθέντα προσωπεῖα.

⁵⁴ *Scholia in Theocriti Idyllia* XV, 40 b.

⁵⁵ Jean Chrysostome, *Cathechesis I ad Illuminandos*, PG 49 (1859), col. 226 : τὰ προσωπεῖα καὶ τὰ λοιπὰ μορμολύκεια.

⁵⁶ Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, I, 3 : καθάπερ ὑπὸ τοῖς μορμολυκείοις, τὸ πρόσωπον τὸ ἀληθινόν.

⁵⁷ Sur Gorgura, épouse d'Achéron : cf. Apollodore, I, 5, 3. Notons que le terme *gorgura* (qui signifie, entre autres, un conduit souterrain par lequel s'écoulent les eaux, cf. Hésychius, s.v. γοργύρα), formé sur la base GOR-GUR-, évoque le bruit de l'eau qui gargouille (cf. SKODA, o.c. [n. 15], § 3.60, p. 78). C'est justement l'épouse d'un fleuve qui porte ce nom.

⁵⁸ Stobée, *Anthologium* I, 49, 50, 34.

cette même raison que Sophron fit de Mormoluka sa nourrice. Mormoluka est donc terrible : il est séduisant de penser que le personnage que les nourrices utilisent pour effrayer les enfants est justement lui-même une nourrice qui a élevé Achéron⁵⁹.

Notons que la nourrice d'Achéron est nommée Mormoluka et non Mormô. Cette créature au rôle subalterne, avec le composé « loup » dans son nom, pourrait peut-être évoquer l'état de servilité des nourrices et des pédagogues dans la société humaine⁶⁰. Selon Sylvie Vilatte⁶¹, l'état servile des nourrices et des pédagogues pourrait être un moyen de connoter en eux l'animalité. Une animalité qui, dans le cas de Mormoluka, est rendue plus évidente par le composé « loup » de son nom, et qui paraît rejoindre l'animalité ou l'aspect naturel des nourrices divines⁶², qui correspond elle-même à l'animalité de l'enfant⁶³. On pourrait donc imaginer que Mormoluka fonctionne de deux manières (en admettant qu'elle était connue comme nourrice d'Achéron et pas seulement par Sophron). Elle évoque d'une part la mort, puisqu'elle est située dans l'Hadès; simultanément, le composé « loup » de son nom évoque un loup terrifiant et certainement anthropophage⁶⁴; évocation renforcée par le son effrayant *mormo*, qui « désigne les murmures inquiétants et les gronde-ments sourds qui signalent l'arrivée des fantômes »⁶⁵. D'autre part, le fait que Mormoluka soit nourrice ajoute certainement à l'empire que la nourrice qui la

⁵⁹ Pour Achéron, cf. *Odyssée* X, 513; Euripide, *Alceste*, 443; Hérodote, V, 92, 7; Apollodore, I, V, 3; Pausanias, I, 17, 5; V, 14, 2; X, 28, 1 et 4; Virgile, *Énéide* VI, 295-297; Ovide, *Métamorphoses* V, 539.

⁶⁰ S. VILATTE, « La nourrice grecque, une question d'histoire sociale et religieuse », *AC* 60 (1991), p. 5-28, surtout p. 19-25.

⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

⁶² *Ibid.*, p. 10 sq. est nourri par la chèvre Amalthée et l'abeille Panacris (Callimaque, *Hymne à Zeus* (I), 49-50). Ce sont les Nymphes qui servent de nourrices à Zeus (*ibid.*, 33-36, 46-48) et à Dionysos (*Hymne homérique à Dionysos*, II, 3-4); pour Apollon, c'est Délos anthropomorphisée (Callimaque, *Hymne à Délos*, (IV) 9-10, 264-265, 275-276). Pour les nourrices animales, cf. Th. HATZISTELIOU-PRICE, *Kourotrophos, Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leyde, 1978, p. 73-74, 77.

⁶³ VILATTE, *l.c.* (n. 60), p. 20-22. Cf. également le passage de Platon, *infra*, n. 85. Sur le rapport entre le monde animal et les jeunes, et sur le domptage de ces derniers, cf. S. GEORGOUDI, « Les jeunes et le monde animal : éléments du discours grec ancien sur la jeunesse » (en grec), Actes du Colloque International *Historicité de l'enfance et de la jeunesse*, Athènes, 1986, p. 223-229. Cf. également M. GOLDEN, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore/Londres, 1990, p. 146, qui souligne que toutes les nourrices et tous les *paidagôgoi* n'étaient pas forcément des esclaves.

⁶⁴ Sur le rapport entre loup et anthropophagie, cf. par exemple le cas du Mont Lycée : MAINOLDI, *o.c.* (n. 12), p. 11-18; L. GERNET, « Dolon le loup », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 201-223 (article paru à l'origine dans l'*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, IV, Bruxelles, 1936, p. 189-208); A.B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914-1940, I, p. 63-99; W. BURKERT, *Homo Necans, Interpretationem altgriechischen Opferinnen und Mythen*, Berlin/New York, 1972 (RGVV, 32), p. 84-93; et surtout Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 17), p. 41-48, 64-65. Platon, *République* X, 619b, établit un rapport entre loup, anthropophagie et tyrannie.

⁶⁵ FRONTISI-DUCROUX, *o.c.* (n. 52), p. 13.

mentionne dans son récit exerce sur son auditoire enfantin; elle partage avec la créature inquiétante de son récit une parenté de fonction, qui suggère qu'elle serait peut-être susceptible de devenir « terrible » à son tour.

Clément d'Alexandrie⁶⁶ accuse les philosophes de brandir les dieux comme des épouvantails (οἷονεὶ μορμώ τινα) et d'en parler avec un bavardage de vieille femme (μυθολογῶν ὕθλῳ γροῦνι). Cette expression « conte de vieille femme » était très utilisée par les auteurs aussi bien païens que chrétiens pour dénigrer des propos qui leur semblaient incohérents; elle était équivalente à « non-sens »⁶⁷ et, à partir de Platon⁶⁸, devint très courante. Chez Platon⁶⁹, le privilège de la transmission des récits est attribué en général aux femmes (nourrices, mères ou vieilles femmes). Ce sont elles qui racontent ces histoires d'épouvantails⁷⁰, elles sont peureuses⁷¹ et leur crédulité s'oppose à la raison, apanage du sexe masculin. Les récits des vieilles conteuses étaient systématiquement dévalorisés, et l'image de la vieille femme radoteuse a eu un beau succès par la suite⁷². De plus, elles remplissaient souvent le rôle de nourrice⁷³ : radoteuses, crédules et portées à la bouteille⁷⁴, elles racontaient naturellement des histoires tellement absurdes que seul un enfant pouvait y croire⁷⁵. D'ailleurs, elles ressemblaient à leur public. Chez les Grecs, les enfants étaient considérés comme « physiquement faibles, moralement incompetents, et mentalement incapables »⁷⁶, à quoi on peut ajouter un manque de courage qui les fait volontiers comparer à des guerriers couards⁷⁷.

⁶⁶ Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique* VI, 67, 1, 1-3.

⁶⁷ J. BREMMER, « The Old Women of Ancient Greece », in J. BLOK, P. MASON (éds), *Sexual Asymmetry, Studies in Ancient Society*, Amsterdam, 1987, p. 191-215, p. 200; R. BUXTON, *La Grèce de l'imaginaire : les contextes de la mythologie*, trad. M. WECHSLER-BRÜDERLEIN, Paris, 1996 (1^e éd. Cambridge, 1994), p. 33-36.

⁶⁸ M. MASSARO, « Aniles Fabellae », *SIFC* 49, 1-2 (1977), p. 104-135.

⁶⁹ Platon, *Gorgias*, 527a; *République* II, 377c; *Lois*, X, 887d; *Lysias*, 205d. Cf. à ce propos P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983, p. 150, n. 56.

⁷⁰ VEYNE, *o.c.*, p. 54.

⁷¹ Platon, *Lois* X, 910a : l'auteur y proscriit les sanctuaires privés, car il faut beaucoup d'intelligence pour les fonder correctement, or les femmes en sont manifestement dépourvues; il leur est habituel de consacrer n'importe quoi, ou alors elles sont enclines suite à la crainte de visions ou de rêves (ἐν τε φάσμασιν ἐγρηγορότας διὰ φόβους καὶ ἐν δνείροις) à fonder des autels et des sanctuaires.

⁷² Cf. MASSARO, *l.c.* (n. 68), *passim*.

⁷³ BREMMER, *l.c.* (n. 67), p. 200-201.

⁷⁴ *Ibid.*; H.G. OERI, *Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie, seine Nachwirkungen und seine Herkunft*, Bâle, 1948, p. 13-19, 39-46, et pour les servantes ivrognes (dont les nourrices) : p. 53-61.

⁷⁵ Pour une vision plus nuancée (et plus positive) du rôle de la vieille femme en Grèce ancienne, cf. L. PRATT, « The Old Women of Ancient Greece and the Homeric *Hymn to Demeter* », *TAPhA* 130 (2000), p. 41-65.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁷ Eschyle, *Euménides* 38; Sophocle, *F* 314, 161 (éd. RADT); Astydamas, II, *Hector*, *F* 2 (éd. SNELL); Xénophon, *Mémoires* I, 4, 7; Platon, *Gorgias*, 479a; *Lois* XI, 933b; *Phédon*, 77d-e; *République* I, 330e; *Théétète*, 166a, 168d.

Ces récits, contés par des femmes (et souvent par de vieilles femmes « crédules »), rappellent que Platon⁷⁸ et Aristote⁷⁹ associaient les enfants, les femmes, les esclaves et les animaux. Dans une grande partie des sources, il y a un usage rhétorique du thème de l'enfance pour dénigrer un adversaire⁸⁰. Ils manquent de force physique⁸¹, ils sont fragiles, et donc incapables de résister efficacement aux attaques et, d'autant plus, aux créatures surnaturelles qui les agressent. Mais surtout, ils manquent de courage, ils sont lâches. Ils sont mentalement faibles, crédules, susceptibles de croire à n'importe quoi⁸² (un peu comme ces vieillards qui retournent « en enfance » : *Δις παῖδες οἱ γέροντες* dit l'expression⁸³). Se comporter d'une manière appropriée à un stade antérieur de la vie était en général considéré comme une régression⁸⁴. Les enfants auxquels on attribuait des comportements animaux⁸⁵ étaient attaqués par des créatures qui avaient elles-mêmes acquis par leurs actes des comportements et, partant, des caractéristiques attribués aux animaux. Il est intéressant de relever une analogie de comportement entre l'agresseur et l'agressé : d'un côté, l'enfant est assimilé à l'animal tant qu'il n'a pas été

⁷⁸ Association entre femmes et enfants : Platon, *Lettres* VIII, 355c. Association entre enfants et animaux : Platon, *Lois* IV, 710a; XII, 963 e; *République* IV, 441b-c. Association entre animaux, enfants et esclaves : Platon, *Lois* VII, 808d-e. Association entre femmes, enfants et animaux : Platon, *Théétète*, 171e.

⁷⁹ Association entre enfants et animaux : Aristote, *Éthique à Eudème* II, 1224a 29; VII, 1236a 1; VII, 1238a 33; VII, 1240b 33; *Éthique à Nicomaque* I, 1100a 1; III, 1111a 28; III, 1111b 8; VI, 1144b 9; VII, 1152b 22; VII, 1153a 32; *Histoire des animaux* VIII, 588a 31; *Les parties des animaux* IV, 686b 24; *Physique* II, 197b 7; *Problèmes* X, 39, 895a 13; XI, 30, 902b 10; *Rhétorique* I, 1371a 15; II, 1384b 24. Association entre femmes et enfants : Aristote, *De la génération des animaux* I, 728 a 17.

⁸⁰ GOLDEN, *o.c.* (n. 63), p. 10.

⁸¹ *Ibid.* Eschyle, *Agamemnon*, 75, 81; Xénophon, *Cyropédie* IV, 3, 10-11; Aristote, *Problèmes* XXXIV, 10, 964a 33.

⁸² Par exemple, Strabon, I, 2, 8 (= C18-19) explique les légendes merveilleuses de la mythologie grecque par le besoin des hommes politiques d'impressionner le peuple : ainsi « les fondateurs d'États ont accepté ces choses (foudre, égide, trident, etc.) en tant qu'épouvantails contre les esprits simples (littéralement : enfantins) » : *ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας*.

⁸³ Aristophane, *Nuées*, 1417; Platon, *Lois* I, 646a; *Axiochos*, 367b; *Souda*, s.v. *Δις παῖδες οἱ γέροντες*; DIOGENIANUS, *Centuria* IV, 18 (éd. LEUTSCH). Sur ce proverbe, cf. GOLDEN, *o.c.* (n. 63), p. 6, et la bibliographie qu'il fournit (p. 184, n. 25).

⁸⁴ GOLDEN, *o.c.* (n. 63), p. 10. Cf. Aristoxène, F 35 (éd. WEHRLI) : « les enfants ne devraient pas se comporter comme des petits enfants, les jeunes comme des enfants, les adultes comme des jeunes et les vieux ne devraient pas devenir fous » (*ὅπως μῆτε οἱ παῖδες νηπιόφρονες, μῆτε οἱ νεανίσκοι παιδαριόφρονες, μῆτε οἱ ἄνδρες νεανιόφρονες μῆτε οἱ γέροντες παρὰφρονοῖεν*). L'association entre vieillards et enfants n'est pas toujours à connotation négative : voir par exemple l'intéressante analyse du rôle des vieillards dans *Les Lois* de Platon par M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, p. 185-189.

⁸⁵ Platon, *Lois* VII, 808d-e (trad. A. DIÈS) : « Mais, de tous les animaux, c'est l'enfant qui est le plus difficile à manier; par l'excellence même de cette source de raison qui est en lui, non encore disciplinée, c'est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes » (*Ὁ δὲ παῖς πάντων θηρίων ἐστὶ δυσμεταχειριστότατον · ὅσῳ γὰρ μάλιστα ἔχει πηγὴν τοῦ φρονεῖν μήπω κατηπυμένῃν, ἐπίβουλον καὶ δριμύ καὶ ὑβριστότατον θηρίων γίγνεται*).

« dressé »⁸⁶ ; de l'autre, son agresseur est considéré comme bestial. On dirait qu'il y a une parenté entre enfant et croque-mitaine : ils n'appartiennent ni l'un ni l'autre pleinement à la société civile. L'un est susceptible d'en faire partie après son « dressage », l'autre en est sorti par ses actes, et il lui est impossible d'y revenir. Les enfants sont également associés aux ivrognes et aux insensés⁸⁷, et leurs nourrices sont portées à la boisson⁸⁸.

Mormô et Gorgô

Un autre usage intéressant du nom de Mormô est attesté chez Hippolyte⁸⁹. Dans son traité intitulé *Réfutation de toutes les hérésies*, l'auteur décrit (pour le stigmatiser) un rituel de lécanomancie. Pour connaître l'avenir, on invoque Hécate sous sa forme la plus terrible, et on l'y nomme entre autres Mormô. Mormô devient donc, au même titre que Gorgô (dans la même phrase) et Baubô, une épithète de la déesse, et s'associe ainsi à elle.

Ce passage a servi à identifier la déesse aux « esprits infernaux » dont feraient partie Mormô et Gorgô. Par exemple, Erwin Rohde⁹⁰ considérerait que les noms individuels désignant des spectres de diverses localités (dont Mormô) auraient fini par exprimer tous la même idée générale et se seraient confondus à la fois entre eux et avec « la figure la plus répandue en ce genre : celle d'Hécate ». D'ailleurs tous ces personnages féminins auraient « perdu en même temps qu'Hécate une grande partie de leur puissance » et elles n'auraient plus été que des héroïnes de contes d'enfants. Elles auraient toutes appartenu, en même temps qu'Hécate, « au monde souterrain et au royaume des morts »⁹¹. Soulignons pour le moment l'opinion de Jan Bremmer⁹², qui pense qu'il était typique de la recherche de l'époque de Rohde de

⁸⁶ Cf. GEORGOUDI, *l.c.* (n. 63), p. 223-224.

⁸⁷ Aristote, *De audibilibus*, 801b 5; *Éthique à Eudème* I, 1214b 30; VII, 1238a 33; *Éthique à Nicomaque* VII, 1154b 10; *Politique* VII, 1323a 33; *Problèmes* XXX, 14, 957a 2.

⁸⁸ Cf. GOLDEN, *o.c.* (n. 63), p. 149 (parmi les épouvantails d'enfants, Lamia est expressément désignée comme une ivrogne : cf. Diodore de Sicile, XX, 41, 3-6).

⁸⁹ Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium* IV, 35, 5 (éd. M. MARCOVICH).

⁹⁰ E. ROHDE, *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Fribourg, 1898² (1893-1894), II, p. 407-411 (= *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. REYMOND, Paris, 1928, p. 607-610). Hécate serait la mère du dieu du monde souterrain, la Ἄιδου μητέρα d'Eschyle, *Agamemnon* 1235. En tant que Mormô, elle apparaîtrait dans le conte sous la forme de Mormoluka comme nourrice d'Achéron.

⁹¹ Cf. également E. VERMEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley et al., 1981 (*Sather Classical Lectures*, 46), p. 53, qui considère aussi toutes ces créatures comme des figures « infernales » ; tout comme J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley/Los Angeles, 1959, p. 116, qui les considère comme « des spectres d'Hécate » et des formes de la déesse elle-même ; c'est également l'opinion de B.C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Londres, 1965, p. 342.

⁹² Dans une lettre citée par A. HENRICHS, « Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama », in H. HOFMANN, A. HARDER (éds), *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1991, p. 161-201, p. 182, n. 44.

considérer les épouvantails comme ayant perdu leur puissance. Il considère ces personnages simplement comme des « fictions »⁹³ destinées à effrayer les enfants, et les désigne ainsi parce qu'ils n'appartiennent pas au monde de la croyance adulte.

Pour revenir au rapport entre Hécate, Gorgô et Mormô, mentionnons une épiphanie d'Hécate décrite dans le *Philopseudês* de Lucien⁹⁴. La déesse y apparaît grande de presque un demi-stade, avec des pieds et une chevelure en forme de serpents, le haut du corps semblable à celui de Gorgô (τὰ δὲ ὄνω Γοργόνι ἐμφορῆς). L'auteur désigne cette apparition terrible comme un *mormolukeion*. Notons toutefois que cette description est traitée avec l'ironie associée aux croyances enfantines : les vieillards qui l'écoutent attentivement sont semblables à des enfants en raison de leur crédulité.

K. Dilthey⁹⁵ citait justement ce texte pour prouver que Mormô est une des appellations d'Hécate, qu'il mettait également en rapport avec Baubô, épithète attestée par un papyrus magique⁹⁶. Seulement ici, Hécate est, à notre avis, plus nettement comparée à Gorgô qu'à Mormô. Le terme *mormolukeion* ne fait que dénoncer le grotesque d'un récit aussi mensonger que celui que Lucien met en scène⁹⁷. Baubô désignant Hécate ferait partie de ces êtres bruyants qui, comme Mormô, imitent un bruit sourd⁹⁸. Origine bruyante du nom de Mormô, considéré comme un impressif sonore⁹⁹ « destiné à effrayer au même titre que Γοργώ (*Gr.Gr. I*) ». Pour Sarah I. Johnston¹⁰⁰, ces créatures (Lamia, Mormô et Gellô) devaient se trouver parmi celles qu'Hécate avait pour rôle de détourner (en se tenant près de la porte de la maison), pour protéger la santé des enfants et des femmes. Est-ce pour cela qu'elle aurait été parfois assimilée¹⁰¹ à elles, la protectrice finissant par se rapprocher étroite-

⁹³ J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983, p. 101-102.

⁹⁴ Lucien, *Philopseudês*, 22-24.

⁹⁵ K. DILTHEY, « Ueber die von E. Miller herausgegebenen griechischen Hymnen », *RhM* 27 (1872), p. 375-419, p. 393, n. 3.

⁹⁶ K. PREISENDANZ, A. HENRICH (éds), *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri*, vol. II, Stuttgart, 1974, 21, 2. M. OLENDER, « Aspects de Baubô, textes et contextes antiques », *RHR* 202, 1 (1985), p. 3-53, p. 47. Selon Maurice Olender, « parmi ces démons inquiétants, familiers aux usagers antiques proches d'Hécate et de sa Baubô nocturne », on retrouverait Lamia, Gellô, Mormô et Empousa.

⁹⁷ Sur le goût de l'absurde que Lucien attribue à la multitude illettrée, cf. M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, p. 332; Caster parle d'un « véritable cliché dans ce genre d'écrits » (*ibid.*, p. 317), qui est celui « de mettre le lecteur en garde contre les μυθῶδη, et de récuser les poètes ».

⁹⁸ DILTHEY, *l.c.* (n. 95), p. 394.

⁹⁹ SKODA, *o.c.* (n. 15), § 3.85, p. 96-97. Gorgô est un terme essentiellement auditif fondé « sur une base impressive sonore utilisée originellement pour effrayer (GOR-G-), comme le fait la reduplication *gr... gr...* qui, dans la langue enfantine, suggère par ses bruits de gorge, l'arrivée d'un monstre prêt à dévorer, donc farouche » : cf. *ibid.*, § 3.61, p. 79.

¹⁰⁰ JOHNSTON, *o.c.* (n. 19), p. 215.

¹⁰¹ Assimilée, du moins avec Empousa, par diverses sources : cf. Aristophane, F 515 (éds KASSEL et AUSTIN); Héychius, *s.v.* Ἐμψουσα; *Scholia in Apollonium Rhodium*, III, 861 (éd. WENDEL); J.O. Tzetzès, *Commentarium in Ranas*, 293. A. HENRICH, *l.c.* (n. 92), p. 180-187, met en

ment de la créature contre laquelle elle protège (un peu comme lorsque le même terme *alastôr* désigne à la fois le criminel et l'esprit vengeur qui le poursuit¹⁰²) ?

À propos de l'épithète « Mormô » qu'Hippolyte attribue à Hécate, on pourrait penser qu'elle fonctionne, en fait, comme nombre d'épiclèses et d'épithètes divines dans le polythéisme grec : le processus de nomination passe du général (Hécate) au particulier, en attribuant à la déesse les caractéristiques de la créature dont elle porte le nom, en lui accordant donc une forme spéciale¹⁰³. Dans cette Hécate-là, ce sont les fonctions de peur évoquées par Gorgô et Mormô qui comptent, un peu comme lorsqu'on attribue à une divinité une épiclèse qui évoque le nom d'une autre divinité. Si Hécate, pourvue du nom de Mormô comme épithète, en acquiert ainsi les qualités et les prérogatives, sa protection contre Mormô pourrait peut-être devenir d'autant plus efficace. Mais il faudrait encore admettre que Mormô était considérée comme une créature réellement dangereuse, qu'on avait besoin d'expulser. Or, selon les sources, un des traits qui semble la caractériser est qu'elle était destinée à effrayer les enfants plutôt que les adultes; les mères ne semblent pas la craindre, ni chercher à en protéger leurs enfants¹⁰⁴.

Il faut également souligner que parmi ces épouvantails, celui qui entretient la relation la plus étroite avec Hécate est incontestablement Empousa¹⁰⁵. Mais évidemment, toutes ces créatures sont assimilées également entre elles¹⁰⁶, et du coup, associées indirectement à Hécate.

Ce qui frappe dans le passage d'Hippolyte, c'est moins la relation d'Hécate avec Mormô que celle que cette dernière entretient avec Gorgô. En ce qui concerne le rapport Hécate/Mormô, c'est le seul texte à notre connaissance qui lie indubitablement la déesse à notre créature; le seul aussi, par conséquent, qui semble accorder au nom de Mormô un peu plus de sérieux que celui qui lui est habituellement attribué (il pourrait s'agir également d'une

doute l'identification d'Hécate et d'Empousa dans le fragment d'Aristophane telle que comprise par la scholie aux *Grenouilles* d'Aristophane ou par Hésychius.

¹⁰² Cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 316-317.

¹⁰³ À propos du processus de nomination des dieux grecs, cf. P. BRULÉ, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos* 11 (1998), p. 13-34.

¹⁰⁴ En effet, il n'existe pas de témoignages faisant état de moyens prophylactiques utilisés par les mères ou les nourrices expressément contre Mormô. S.I. JOHNSTON, *Restless Dead*, p. 168-169, pense trouver la mention de tels moyens dans un passage de Platon, *Phédon*, 77e, parlant d'incantations ou de chants (ἐπὶ δαίην) utilisés contre les *mormolukeia*, mais le ton plaisant du passage, l'utilisation du terme général *mormolukeion*, ainsi que le fait que l'écrasante majorité des sources atteste que les adultes « fabriquent » ces épouvantails pour effrayer les enfants (cf. par exemple, *supra*, n. 1 et n. 82), ne permettent pas à notre avis d'attribuer une vraie puissance de Mormô sur l'esprit des adultes. Sur ce passage, cf. M. STELLA, « Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir », in M.-L. DESCLOS (dir), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000, p. 460-467, p. 464.

¹⁰⁵ Cf. *supra*, n. 101.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, n. 5.

manière de discréditer Hécate). Par ailleurs, tout comme Aristophane¹⁰⁷ donne le « sobriquet » de Mormô à la Gorgô ornant le bouclier de Lamachos, ce texte place les deux épithètes de la déesse côte à côte. Jean-Pierre Vernant¹⁰⁸ pense que Mormô et les autres créatures terrifiantes traduisent dans le monde des enfants ce que Gorgô représente dans celui des adultes. Suite à la ressemblance évocatrice de leurs noms, tous deux « bruyants »¹⁰⁹, Mormô pourrait peut-être traduire plus exactement que les autres la figure horrifiante de Gorgô dans l'imagination enfantine¹¹⁰. Association sonore dont Hippolyte pourrait s'être fait l'écho; association aussi qui, de la part d'un prêtre chrétien, pourrait être un clin d'œil : il dit assez que la lécanomancie est une pratique de charlatans, païens de surcroît. Dès lors, associer l'épouvantail d'enfants à la déesse ainsi qu'à un épouvantail d'adultes, dans l'invocation même qui lui est adressée, exprimerait assez bien la pusillanimité de telles pratiques, ainsi que celle des gens qui s'y adonnent, et reviendrait à traiter tout cela comme « conte de vieille femme ».

Pour en revenir au rapport entre Mormô et Gorgô, on pourrait également passer par l'association des deux personnages au cheval. Le « cheval qui mord » de Théocrite exprime la peur de la morsure, une crainte essentiellement enfantine¹¹¹; notons que les chevaux anthropophages ne manquent pas dans les mythes grecs¹¹². Mais le terme *mormô* est utilisé ici comme une exclamation, exprimant l'effroi que la mère veut communiquer à son enfant, tout en étant associé au cheval¹¹³. Or, ce dernier est également associé à Gorgô qui traduit dans la pensée grecque la nature inquiétante du cheval¹¹⁴. En effet, quand il est nerveux et impétueux le cheval peut être qualifié de

¹⁰⁷ Cf. *supra*, n. 24 et 26.

¹⁰⁸ J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1985, p. 61-62.

¹⁰⁹ Cf. *supra*, n. 14, 15 et 99; *infra*, n. 128.

¹¹⁰ Cf. un passage de Tzetzes, *Chiliades* V, 717-725, intitulé *Τὸ τὸ μορμολύχαιον*, qui associe Mormô aux Gorgones.

¹¹¹ La phobie des chevaux, et surtout de leur morsure, est courante chez l'enfant (cf. S. FREUD, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) », in *Cinq Psychanalyses*, trad. M. BONAPARTE, R.M. LEWENSTEIN, Paris, 1954, p. 93-198) et peut même se prolonger jusqu'à l'âge adulte (cf. G. DEVEREUX, « Les chevaux anthropophages dans les mythes grecs », *REG* 88 [1975], p. 203-205). D'ailleurs, les Grecs muselaient leurs chevaux car ils craignaient leur morsure : Xénophon, *De l'art équestre* V, 3.

¹¹² Glaucos, fils de Sisyphe, prit part aux jeux funèbres en l'honneur de Pélias; vaincu à la course de quadriges, il se fit par la suite dévorer par ses juments : *Iliade* VI, 154; Eschyle, fr. 36-42 (éd. RADT). Le cruel Diomède qui jetait les étrangers en pâture à ses juments, en subit le même sort : Diodore de Sicile, IV, 15, 3-4; Élien, *Sur la nature des animaux* XV, 25; Strabon, VII, F 43 et 46; Hygin, *Fables*, 30; 250. Hippomenès enferma sa fille, qui n'était plus vierge, avec un cheval, jusqu'à ce que l'animal, affamé, la dévore : Diodore de Sicile, VIII, 22. Anthos, fils d'Autonoos et d'Hippodamie, poussa les chevaux de son père hors de leur pâturage et fut dévoré par eux : Antoninus Liberalis, *Métamorphoses* VII, etc.

¹¹³ Et c'est ainsi que le scholiaste comprend le passage : cf. *supra*, n. 18.

¹¹⁴ M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 182.

gorgos : « terrible, inquiétant »¹¹⁵. Or « dans le mot *gorgos*, il y a l'image d'un regard de Gorgone », une Gorgô à tête de cheval¹¹⁶. Et il faut ajouter à la nature inquiétante de l'animal toutes les sonorités qui lui sont propres¹¹⁷. Le cheval est un animal vite effrayé selon les anciens. Il l'est par des « visions vides » (θεάματα κενά) et par des ombres¹¹⁸, probablement par ces « peurs vides » que sont les μόρμοι¹¹⁹. Il n'est donc pas étonnant que Mormô et Gorgô, deux « Puissances de Terreur » aux noms d'une sonorité évocatrice, soient toutes deux associées à un animal « terrible » comme le cheval.

De plus, le *mormolukeion* est à Mormô ce que le *gorgoneion* (ou le *gorgeion*) est à Gorgô¹²⁰. D'ailleurs, Plutarque¹²¹ parle des masques qui effrayent les enfants en usant du terme moins connoté de *prosôpeion*. Pour que les petits enfants ne craignent plus les masques, il faut les retourner, les leur montrer sous toutes les coutures. Ce qui n'est pas sans rappeler une injonction d'Épictète de retourner le masque effrayant de la mort pour voir qu'il ne mord pas¹²². Le texte de Plutarque prouve que le masque appelé *mormolukeion* n'a pas le monopole d'effrayer les enfants : tout masque peut être un épouvantail¹²³. Pollux se contente à deux reprises¹²⁴ de fournir une liste de termes désignant le masque en général : προσωπεῖον, προσωπίς, γοργεῖον, γοργόνειον, μορμολυχεῖον : *mormolukeion* y est un terme parmi d'autres, tout comme le *gorgeion/gorgoneion*. Suivant une scholie à Aristophane¹²⁵, le terme *mormolukeion* désignerait un masque difforme. Il n'est donc pas facile de déterminer à quel genre de masque on avait affaire.

¹¹⁵ Xénophon, *De l'art équestre* X, 17.

¹¹⁶ Gorgô à la tête chevaline, mère de Pégase (par Poséidon) : cf. DETIENNE, VERNANT, *o.c.* (n. 114), p. 181.

¹¹⁷ VERNANT, *o.c.* (n. 108), p. 53.

¹¹⁸ S. GEORGOUDI, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec (Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques)*, Paris/Athènes, 1990, n. 30, p. 137.

¹¹⁹ Cf. *supra*, n. 16.

¹²⁰ VERNANT, *o.c.* (n. 108), p. 61-62.

¹²¹ Plutarque, *De l'exil*, 5 (*Mor.*, 600e).

¹²² Épictète, *Entretiens* II, 1, 13-7.

¹²³ Pas uniquement pour les enfants d'ailleurs : selon I. LOUCAS, « Ritual Surprise and Terror in Ancient Greek Possession-Dromena », *Kernos* 2 (1989), p. 97-104, on utilisait des masques dans certains rituels pour créer une violente surprise et la peur chez le spectateur. Il souligne la fonction de *imitatio dei* du masque, qui pouvait transformer un être humain en être surnaturel (sur cette fonction du masque cf. Th. KARAGIORGA, 'Tête gorgonéenne'. *Origine et signification de la forme gorgonéenne dans le culte et l'art de l'époque archaïque* (en grec), Athènes, 1970, p. 112-132; W. BURKERT, *Greek Religion, Archaic and Classical*, trad. J. RAFFAN, Oxford, 1985 (1^e éd. Stuttgart, 1977), p. 103. Th. FELDMAN, « Gorgo and the Origins of Fear », *Arion* 4 (1965), p. 484-494, essaye de trouver la source de la peur que peut provoquer le *gorgoneion*, en l'occurrence un visage sans corps, un masque; elle souligne que la peur du démembrement, et particulièrement de la tête coupée, serait la peur la plus profonde et la plus fondamentale déjà chez les primates; selon l'auteur, Gorgô évoquait les peurs les plus primitives de l'homme, tandis que Mormô connotait spécifiquement les peurs des enfants.

¹²⁴ Pollux, *Onomasticon* IV, 115 et X, 167.

¹²⁵ Cf. *supra*, n. 49. *Scholia in Aristophanis Pacem*, 474.

Françoise Frontisi-Ducroux¹²⁶ considère qu'il faut prêter « au *mormolukeion* une bouche dentue, dévorante, aussi menaçante que celle de la Gorgone », car Mormô est à l'évidence associée à la morsure, « expression privilégiée des terreurs enfantines ». En revanche, lorsque ce mot s'applique aux masques signalant les sanctuaires de Dionysos, il ne peut évidemment s'agir des masques du dieu lui-même. « Souriant ou sévère, Dionysos n'a rien d'un épouvantail ». F. Frontisi-Ducroux pense qu'il s'agit plutôt de masques de satyres ou de silènes, attestés par l'archéologie, qui seraient ainsi désignés comme des *mormolukeia*. Il s'agirait donc, comme les *gorgoneia*, de masques à vocation apotropaïque et prophylactique : « de petits masques de métal ou de terre cuite, perforés de trous de suspension, dont les traits sont conformes à deux modèles canoniques : avec les Gorgones, les satyres grimaçants fournissent l'essentiel de ces figurations »¹²⁷.

Ainsi les relations entre Mormô/Mormolukê et Gorgô/Gorgura se confirment-elles : il semble naturel que les masques d'acteurs dérivant du nom de l'une ou de l'autre soient interchangeables dans leur fonction d'épouvantails d'enfants¹²⁸.

Mormô, l'épouvantail et le masque

De toute manière, le fait que le *mormolukeion* désigne le « masque » en général montre que ce terme possède la nature même du masque. Tout masque dissimule la véritable nature de celui qui le porte. Cette dimension de secret est effrayante en elle-même et rappelle la capacité de métamorphose de Mormô. On ne sait pas sous quel aspect, sous quel visage et, par là, sous quel masque elle essaiera de nous atteindre. Elle se dissimule derrière son aspect ponctuel, comme le *mormolukeion* dissimule le visage de l'acteur (ou le vide). Or, disent certaines sources, il faut retourner le *mormolukeion* (ou le *prosôpeion*) pour voir qu'il ne cache qu'un vide inoffensif. Inoffensif et quelque peu ridicule : « le risible, dit Aristote¹²⁹, est une partie du laid¹³⁰ (...) ainsi, par exemple, le masque comique est laid et difforme ».

¹²⁶ FRONTISI-DUCROUX, *o.c.* (n. 52), p. 13-14.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14. Cependant, les masques suspendus pouvaient être de diverses sortes, provenant d'offrandes au sanctuaire, par exemple le masque consacré après un concours théâtral lors de jeux en l'honneur de Dionysos, ou par quelqu'un qui a fini sa carrière théâtrale etc. et *mormolukeion* est un terme assez général que pour désigner toutes sortes de masques. Cf. Ch.G. SIMON, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia*, thèse de doctorat, Université de Californie, Berkeley, 1986, p. 376-378.

¹²⁸ Notons une fois de plus les associations sonores de tous ces termes : MORM, GORG et MORMOR (Mormô, Gorgô, *mormoros*, *mormoi* etc.) sont des sonorités effrayantes, GORGUR (Gorgura) évoque des gargouillements, et MORMUR (*mormuraia*) des bruits sourds, des grondements, des murmures : cf. SKODA, *o.c.* (n. 15), § 3.103, p. 106. Pour les termes *mormoros*, *mormoi* et *mormuraia*, cf. *supra*, n. 16.

¹²⁹ Aristote, *La poétique* V, 1449a 33-35 : τοῦ αἰσχροῦ ἔστι τὸ γελοῖον μόριον. (...) οἷον εὐθύς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον.

¹³⁰ Cf. A. JAULIN, « Le rire logique : usages de *geloion* chez Aristote », in DESCLOS, *o.c.* (n. 104), p. 319-331.

Comme derrière un masque, Mormô se dissimule derrière ses nombreux aspects. Le *mormolukeion*, tout en dissimulant la véritable identité de ce qui se trouve derrière (peut-être le vide), n'en devient pas moins l'instrument de révélation de Mormô, n'en rend pas moins sa présence effective : celle de l'épouvante. Le *mormolukeion* manifeste la présence de Mormô de façon subtile : elle peut ou non être là mais, dans les deux cas, elle est terrifiante. Il est par ailleurs significatif que ce même *mormolukeion* désigne par sa présence le *Dionysion*, le temple du dieu au masque. La figure de Mormô combinant en elle l'humain, le bestial et le surnaturel, renvoie au dieu à travers les masques; précisément à celui qui, selon Jean-Pierre Vernant¹³¹, « brouille les frontières entre le divin et l'humain, l'humain et le bestial, l'ici et l'au-delà ». Le dieu dont la vision « consiste à faire éclater du dedans, à réduire en miettes cette "vision" positive qui se prétend la seule valable et où chaque être a sa forme précise, sa place définie, son essence particulière dans un monde fixe assurant à chacun sa propre identité à l'intérieur de laquelle il demeure enfermé toujours semblable à lui-même »¹³². Dans un autre registre, Mormô brouille aussi les limites, elle représente un chaos où dieux, hommes et bêtes ne seraient pas différenciés : elle n'a pas de forme fixe, elle participe des trois états. Son acte (dévorer ses propres enfants) l'a séparée du monde humain et du statut qui était jusqu'alors le sien : en commettant ce crime atroce, elle est rentrée dans un monde d'où l'on ne revient plus; elle est devenue autre, tout en gardant un pied dans le monde des humains, toujours susceptible d'être là et d'entrer dans les chambres enfantines.

« Dépassement de toutes les formes, jeu avec les apparences, confusion de l'illusoire et du réel » : ainsi parle Jean-Pierre Vernant¹³³ à propos du dieu au masque. Expression qui pourrait également évoquer Mormô : la confusion de l'illusoire et du réel se retrouve dans son aspect même de masque, le jeu avec les apparences dans son pouvoir même de métamorphose. Loup, cheval, masque, nourrice, elle fait partie des radotages de vieilles femmes, seules capables de croire à leurs contes, partageant la crédulité des enfants auxquels elles s'adressent, mêlant dans leurs récits le vrai et le faux, l'illusoire et le réel, introduisant l'invisible terrifiant dans les chambres enfantines pour charmer les oreilles et adoucir les comportements. En effrayant, mais aussi en tenant en haleine leurs auditeurs par des récits où – il est vrai – il y a des personnages terrifiants, mais s'ils ne l'étaient pas on s'ennuierait (et redeviendrait turbulent). Il faut que ces personnages soient fascinants pour focaliser l'intérêt de l'auditoire. Il n'est pas vrai que Mormô existe mais elle est peut-être ici : on y croit sans y croire, comme dirait Paul Veyne¹³⁴, et le fait que tant de sources y fassent allusion, tant d'auteurs différents, nous amène comme à une expression fixe : elle n'existe pas mais on en a peur (du moins en ce qui concerne les enfants et les lâches). Comme le *mormolukeion*, Mormô n'est qu'appar-

¹³¹ J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990, p. 225.

¹³² *Ibid.*, p. 229.

¹³³ *Ibid.*, p. 235 : plus précisément dans la tradition des *Bacchantes* d'Euripide.

¹³⁴ VEYNE, *o.c.* (n. 69), p. 94.

rence vide, décor creux : c'est particulièrement manifeste dans le récit de Philostrate¹³⁵. Tout ce qui entoure la créature qui a pris l'apparence d'une belle femme pour dévorer le jeune Ménippe, créature elle-même désignée comme *phasma*, « apparition »¹³⁶, sa vaisselle, sa maison, ses serviteurs, tout disparaît d'une manière ou d'une autre (ou bien littéralement, ou bien en abandonnant la maison); tout n'est qu'apparence, dit Apollonios, y compris la mariée. Et derrière elle se cache un être épouvantable, mais qui finalement disparaît lui aussi.

Mormô, un être verbal

Mormô semble se rapprocher, selon la définition de Nicole Belmont¹³⁷, de la catégorie des « êtres verbaux » (après celles des créatures anthropomorphes et zoomorphes), ces êtres fantastiques dont la seule caractéristique semble être le nom, sur lequel repose toute la vertu d'effroi qu'ils suscitent. Il leur manque la description physique, la légende, les faits et les gestes.

À ce propos, on pourrait comparer les verbes dérivés de *mormô*, *mormus-somai*, *mormoluttomai*, avec l'expression française médiévale de « faire *barbo* »¹³⁸, qui servait à effrayer les enfants. Selon Jacques Berlioz, un croque-mitaine féminin nommé *Babou* (mentionné pour la première fois au XVI^e siècle) proviendrait d'un tel être verbal, nommé *barbo* ou *barbou*, dès le XIII^e siècle. On « faisait *barbo* » aux enfants pour les faire reculer; il est en outre associé au loup ou au loup-garou¹³⁹. « Tout se passe comme si dans l'invocation l'être fantastique primait l'animal sauvage, comme si le croque-mitaine prenait le pas sur le danger réel »¹⁴⁰. Or n'est-ce pas le cas dans le nom même de Mormô, qui reste le nom d'un croque-mitaine tout en gardant sa relation avec le loup par les attestations de Mormolukê ou du *mormolukeion* ? Le *barbo* est également en relation avec *larua*, un terme latin qui « désigne tout à la fois un fantôme malfaisant et un masque »¹⁴¹. Les *laruae*¹⁴² seraient

¹³⁵ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* IV, 25.

¹³⁶ Cf. R. PIETTRE, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, thèse de doctorat EPHE, 1996, p. 342-350 : le mot *φάσμα* formé sur le verbe *φαίνω* « désigne le résultat de l'action verbale 'apparaître' : il représente soit l'objet en tant qu'il apparaît (fantôme, présage), soit le fait même de l'apparition (vision). Cet objet ou cette vision ne sont cependant ainsi désignés que s'ils sont considérés et vécus comme frappants et surnaturels, ce qui veut dire que leur cause demeure obscure, ou qu'elle s'efface entièrement derrière le seul 'apparaître' » (p. 345). Un *phasma* frappe les sens, il « réalise pleinement la violence impérieuse du paraître, toutes les virtualités du *φαίνεσθαι* » (p. 347), il est terrifiant.

¹³⁷ N. BELMONT, « Comment on fait peur aux enfants », *Topique* 13 (1974), p. 101-125, surtout p. 112-115.

¹³⁸ J. BERLIOZ, « Masques et croque-mitaines. À propos de l'expression 'Faire barbo' au Moyen Âge », *Le monde alpin et rhodanien* 10 (1982), p. 221-234.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 225, citation de *Doon de Mayence* (chanson de geste du XIII^e s.), v. 1442-1443 : « Je sais bien que le loup-garou (barbeus) ou le loup m'étranglera/ Si Dieu ne me vient en aide. »

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 226 : en s'appuyant sur une note marginale « De larva vel Barbo » dans le *Traité de prédication* d'Étienne de Bourbon, datant également du XIII^e s.

les âmes des individus ayant commis quelque crime ou bien décédés de mort violente et qui reviennent parmi les vivants pour les tourmenter. Dans la tradition chrétienne, ils prirent le sens de « fantômes diaboliques épouvantant les bambins ». Déjà chez les Romains la nature des larves est de « terrifier les petits enfants et de murmurer dans les coins sombres »¹⁴³. Ce qui n'est évidemment pas sans rappeler les murmures ou grondements associés à Mormô¹⁴⁴. De plus, *larua* signifie aussi « masque ». Or « faire le *barbo* » signifierait également « faire le masque »¹⁴⁵, effrayer les enfants au moyen d'un masque. Finalement le « faire *barbo* » du Moyen Âge français est fort comparable au « faire *mormô* » (*mormoluttomai*, *mormussomai*)¹⁴⁶ des Grecs. Le croque-mitaine français *Babou* est lié au loup, au masque et à l'interjection effrayante *barbo*, ce qui en fait un bon point de comparaison avec Mormô.

L'intérêt de cette comparaison entre deux êtres verbaux aussi éloignés culturellement, est que pour tous deux, comme le dit Nicole Belmont¹⁴⁷, leur attribut essentiel est le nom par lequel on les désigne : « leur description et leur histoire sont secondaires au regard de leur nom ». L'autre point intéressant est que finalement ce « procédé d'éducation participant d'une véritable pédagogie de la peur et visant à délimiter l'espace de l'enfant par l'emploi d'un croque-mitaine »¹⁴⁸, d'un être verbal auquel on peut attribuer toute forme d'action et tout aspect, se retrouve de manière comparable dans les récits de chambres enfantines fort éloignées mais somme toute pas si différentes.

Ce qui est frappant après l'examen des attestations de termes tels que Mormô, Mormolukê et *mormolukeion*, c'est qu'ils sont utilisés de manière très courante. Les auteurs anciens semblent bien avoir été épouvantés par eux

¹⁴² Cf. Apulée, *Du dieu de Socrate*, 153, et le commentaire de J. BEAUJEU (éd.) p. 232-233.

¹⁴³ Saint Jérôme, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, éd. P. de LAGARDE, t. I, 1, *Corpus Christianorum, Series Latina*, 72, Turnhout, 1959, Préface, p. 2, 14-17. Sur les larves chez les Romains, cf. É. JOBBE-DUVAL, *Les morts malfaisants (Larvae, Lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Chambéry, 2000² (1924), *passim*, surtout p. 44-50.

¹⁴⁴ Cf. SKODA, o.c. (n. 15), § 3.87, p. 98.

¹⁴⁵ BERLIOZ, l.c. (n. 138), p. 228. Et même faire peur aux enfants avec des masques à barbe : p. 230.

¹⁴⁶ Voir par exemple l'emploi intéressant du verbe par Callimaque, *Hymne à Artémis*, (III) 65-71, où ce sont les filles des dieux qui sont effrayées par des épouvantails, lorsqu'elles sont désobéissantes; la mère fait appel aux Cyclopes, et Hermès se déguise en *mormolukeion* pour effrayer (μορμύσσειται) une fillette en se barbouillant de cendre noire et en surgissant d'une chambre reculée : « visage insolite, face noyée de nuit, sans plus de traits reconnaissables » (J.-P. VERNANT, « L'autre de l'homme : la face de Gorgô », in M. OLENDER (éd.), *Mélanges Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles/Paris, 1981, p. 141-156, p. 150) que n'en a une Mormô multiforme, sans aspect bien défini; scène familière, où le dieu joue avec la petite fille, comme le garçon qui poursuit un autre enfant avec un masque de satyre (cf. *supra*, n. 52). Sur le « masque de suie » utilisé par Hermès, cf. P. ELLINGER, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, BCH Suppl. 27 (1993), p. 175. Notons qu'Hésychius, s.v. μορμύσσειν, glose ce terme par ἐμβριμάσθαι; le verbe ἐμβριμάσθαι-ῶμαι signifie « gronder, s'irriter contre quelqu'un ». Pourrait-on imaginer qu'Hermès ajoute la gronderie à la crainte qu'il inspire à la fillette pour la faire obéir ?

¹⁴⁷ BELMONT, l.c. (n. 137), p. 125.

¹⁴⁸ BERLIOZ, l.c. (n. 138), p. 232-233.

dans leur enfance, et paraissent s'en souvenir précisément même si c'est pour s'en moquer. Mormô semble avoir fait partie intégrante de la prime éducation des Grecs, et les avoir ainsi rendu « sages » et « raisonnables ». Pourtant, elle n'a pas de figure bien définie et son histoire est très peu précise, comme si ce « flou artistique » qui caractérise cette créature faisait partie intégrante de sa personnalité. En effet, une créature sans forme ni histoire bien déterminées ouvre la porte à toutes les inspirations, à toutes les fantaisies. Il y a des noms effroyables (et de plus, dans le cas de Mormô, la sonorité même y contribue), et les nourrices peuvent leur prêter toute forme et tout méfait qu'elles veulent imaginer. Et cela vaut aussi pour les enfants : le « monstre » peut rester dans le noir, on ne le voit pas, on ne sait à quoi il ressemble, mais on n'en panique pas moins.

Maria PATERA

École Pratique des Hautes Études
Courriel : maria.patera@libertysurf.fr