Ὡς μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna

Ὡς μήτηρ. *Athena Maternal Features*

Vincent Cuhe

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1430>

DOI : 10.4000/mondesanciens.1430

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Vincent Cuhe, « Ὡς μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 6 | 2015, mis en ligne le 26 janvier 2015, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/1430> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.1430

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Ὡς μήτηρ. Du caractère maternel d'Athéna

Ὡς μήτηρ. Athena Maternal Features

Vincent Cuche

- 1 Faire appel à la notion de maternité pour parler d'Athéna comporte nécessairement quelque chose de doublement paradoxal, étant donné que la déesse, éternelle *parthenos*, refuse d'accéder à cette fonction de génitrice par laquelle la femme grecque accomplit sa nature¹, et que sa naissance elle-même s'est faite en dehors de toute intervention féminine. Maternelle, cette Athéna toute de bronze vêtue, qui se dit toute entière du côté du père² ? Certainement pas au sens où sont maternelles Gaia ou Rhéa, ces déesses fécondes qui ont peuplé l'univers de leur progéniture, ni même au sens où l'est Déméter, viscéralement et exclusivement attachée à sa fille (quasi-)unique³.
- 2 Si l'on se sent pourtant autorisé à le faire, c'est que les Athéniens eux-mêmes nous en donnent l'exemple, à commencer par Euripide, dont le chœur des Marathonien s'exclame : « ô souveraine, à toi appartiennent le sol de cette terre et cette cité, dont tu es la mère, la maîtresse et la gardienne » (*Héraclides*, v. 770-772). Pour rendre compte de cette Athéna maternelle, deux chemins s'offrent alors à nous : soit l'on choisit de se rendre directement à Athènes pour y interroger le mythe d'Érichthonios, témoignage exceptionnel où Athéna joue de façon parfaitement explicite le rôle d'une mère de substitution ; soit l'on essaie les chemins de traverse, en partant des modes d'actions habituels d'Athéna, et en rassemblant les occurrences où ces derniers paraissent coïncider avec ce qui caractérise un comportement maternel.
- 3 De fait, la maternité, concept polysémique, ne saurait se réduire à l'enfantement ; elle désigne également « la relation (matérielle et affective) tissée avec des enfants et inscrite dans un réseau de parenté » (Thébaud 2005), que chaque culture définit à sa façon. Il s'agit alors de repérer et d'explorer les sèmes communs qui justifient la comparaison entre une déesse vierge et une mère. En décomposant l'action d'Athéna telle qu'elle est représentée dans les mythes et les rites antiques, on espère dégager quelques attitudes

qui pourraient également être englobées, littéralement ou métaphoriquement, dans la conception grecque de la maternité.

- 4 C'est donc cette seconde voie que nous emprunterons, sans cacher son caractère tortueux ou discontinu, ni ses quelques impasses.

Athéna et les mères dans *l'Iliade*

- 5 C'est de *l'Iliade*, texte matriciel de la pensée grecque, que proviennent les premières attestations d'une Athéna maternelle ; assurément, il ne s'agit pas là d'un développement tardif de sa personnalité. On trouve bien mention, dans le *Catalogue des vaisseaux*, du mythe d'Érechthée, qu'Athéna a élevé (θρέψε), ce qui confère à cette dernière un rôle, sinon de mère, du moins de nourrice⁴, mais le plus original se situe ailleurs, dans deux passages de tonalité guerrière, où la déesse est explicitement comparée à une mère. Avant de les aborder, il convient d'établir le cadre de référence de ces deux occurrences, en regardant du côté des quelques mères, au sens biologique du terme, qui apparaissent dans les poèmes homériques.
- 6 Car les mères ne sont pas absentes de *l'Iliade* ; et si la plupart ne sont mentionnées que pour les besoins de la généalogie, il est loisible d'en observer quelques unes en action au cours de l'action épique. La première d'entre elles apparaît d'ailleurs dès le premier chant : il s'agit de Thétis, qui vient répondre à l'invocation de son fils Achille juste après l'altercation qui l'a opposé à Agamemnon. Accourant hors des flots, la déesse s'assoit devant son fils, lui prend la main (χειρί τέ μιν κατέρεξεν), et lui demande avec de douces paroles les raisons de ses pleurs (Homère, *Iliade*, I, 357-363). L'ensemble dessine un charmant tableau familial, qui paraît ressortir davantage au champ de l'intime que de celui de la guerre : un enfant en pleurs appelle sa mère qui vient le consoler. La seconde apparition de Thétis auprès de son fils se fait selon les mêmes modalités. Revenue consoler Achille, en pleurs cette fois-ci du fait de la mort de Patrocle, elle se tient près de lui (τῷ δὲ παρίστατο), lui prend la tête (κάρη λάβε παιδὸς ἑοῖο), et lui demande à nouveau les raisons de ses pleurs (*Iliade*, XVIII, 70-73).
- 7 Dans ces deux apparitions, ce qui caractérise la relation entre les deux personnages est la proximité, tant spirituelle que physique. La déesse se tient à côté de son fils, et met sa main en contact avec la main ou la tête d'Achille. En dehors de ces deux passages, l'expression χειρί τέ μιν κατέρεξεν réapparaît trois fois dans *l'Iliade*, une fois pour un geste semblable de Thétis envers Achille, une autre fois pour un échange entre Aphrodite et sa mère Dioné, et enfin pour le couple Hector et Andromaque. On trouve également une variante pour Hécube, qui vient prendre la main de son fils⁵. Il s'agit donc d'un geste marqué, réservé à des relations familiales d'affection et de proximité.
- 8 Les manifestations du caractère maternel de Thétis, dont Laura Slatkin a montré le rôle fondamental dans l'économie de *l'Iliade* (Slatkin 2011, p. 24-51), ne se limitent pas à son fils biologique ; les analepses mythologiques de *l'Iliade* rappellent que deux enfants divins vinrent se réfugier en son sein alors que l'un, Dionysos, était privé de ses nourrices, et - que l'autre, Héphestos, était chassé de son foyer par ses parents. Dans ces deux exemples, la déesse se fait le substitut de la figure maternelle absente, et son action y apparaît autant protectrice que consolatrice, sans que l'idée d'une proximité physique avec l'enfant disparaisse⁶. Ainsi, fuyant la violence de Lycurgue, qui avait chassé ses nourrices, Dionysos plongea éperdu dans la vague marine, et la déesse le reçut en son sein (Θέτις

δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ); cette expression est reprise à l'identique par Héphestos qui rappelle comment, après avoir été chassé à sa naissance par Héra, il avait été sauvé et recueilli par Eurynomé et Thétis (Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ). Là encore, il s'agit d'une formule à laquelle la diction épique accorde une forte connotation maternelle, puisqu'elle n'est utilisée en dehors de ces passages que pour Andromaque portant Astyanax dans ses bras, et qu'on la retrouve dans l'*Hymne homérique à Déméter* lorsque la déesse prend dans ses bras le petit Démophon⁷. En dehors de ces occurrences, on peut noter que le verbe δεχέσθαι s'emploie couramment pour les nourrices, un rôle qui est traditionnellement celui des nymphes dans la mythologie⁸. La figure de Thétis semble ainsi réunir les deux rôles de mère et de nourrice, sans qu'il y ait vraiment solution de continuité de l'un à l'autre.

- 9 L'un et l'autre passages sous-entendent que Thétis dispose d'une puissance protectrice, qui est de fait explicitement mentionnée par Achille lors de sa première réunion avec sa mère : on apprend en effet que la déesse avait écarté le malheur (λοιγὸν ἀμῦναι, expression fortement connotée dans l'*Iliade*⁹) de Zeus lui-même ; et cela concorde avec le fait que ce soit Thétis qui offre à son fils l'armure qu'elle a demandée pour lui à Héphestos.
- 10 La seconde mère qui apparaît dans l'*Iliade* est Aphrodite. Mère d'Énée, elle tente de le protéger en le soustrayant du combat. La scène prend place au sein de l'aristie de Diomède, alors que ce dernier vient d'abattre Pandaros et d'étourdir Énée par une pierre énorme : le fils d'Anchise aurait alors péri si sa mère – Ἀφροδίτη μήτηρ, précise le poème – n'était venu le sauver. Dans cette intervention maternelle, la proximité physique est de nouveau mentionnée puisqu'Aphrodite cache (κάλυψεν) son fils en son sein – ou, plus précisément, l'enrobe doublement de ses bras et du pli de son *peplos*, qui lui devient un rempart (ἔρκος) (*Iliade* V, 311-315). Le but, ici, n'est pas de consoler mais de protéger son fils qui, l'espace d'un instant, redevient un nourrisson dans les bras de sa mère ; réciproquement, la mère et son vêtement se font rempart, bouclier, acquérant de la sorte un statut guerrier approprié à leur présence sur le champ de bataille.
- 11 À l'instar de Thétis, Aphrodite n'hésite pas à étendre le champ de sa protection maternelle, puisqu'elle venait de rendre un service similaire à son protégé Pâris, lors de son duel avec Ménélas. Rompant la courroie du casque par lequel l'Atride traînait le Troyen, elle l'avait caché sous une épaisse nuée (ἐκάλυψε δ' ἄρ' ἡέρι πολλῇ) et enlevé (ἐξήρπαξε) jusque dans sa chambre chargée de parfums¹⁰. Si les différences entre les deux épisodes signalent le caractère peu héroïque de Pâris par rapport à Énée¹¹, on constate néanmoins un fonctionnement commun des deux interventions, consistant à envelopper et à cacher pour protéger. Inversement, lorsque Poséidon vient sauver Énée des mains d'Achille, c'est devant ce dernier qu'il verse une nuée aveuglante, et son geste de la main, qui propulse Énée hors du champ de bataille, se distingue nettement de l'étreinte protectrice d'Aphrodite (XX, 318-339).
- 12 L'intervention d'Aphrodite durant le duel entre Pâris et Ménélas avait suscité les railleries de Zeus à l'égard des patronnes des Achéens, Héra et Athéna : alors qu'Aphrodite s'était portée aux côtés (παρμύμβλωκε – le verbe ne réapparaît qu'une fois dans l'*Iliade*, pour désigner Thétis venant protéger son fils [XXIV, 73]) de Pâris pour écarter de lui le trépas (κῆρας ἀμύνει), les deux déesses sont restées à l'écart, en simples spectatrices. La passivité d'Athéna est peut-être soulignée ironiquement par l'épiclèse Alalcoménéis que Zeus lui confère et qui renvoie, en dernière analyse, au verbe ἀλαλκεῖν,

repousser, et à tout le lexique de la protection. Quoi qu'il en soit, elle ne dure pas longtemps. Alors que le duel avorté laisse Ménélas plein de frustration, Athéna, à l'instigation d'Héra, vient provoquer la rupture de la trêve en incitant le Troyen Pandaros à lancer une flèche sur l'Atride. Et dans le même instant, faisant preuve d'une quasi ubiquité, la déesse se précipite à son secours. Sa manifestation salvatrice fait alors l'objet d'une comparaison qu'il vaut la peine de reproduire ici¹² :

Οὐδὲ σέθεν Μενέλαε θεοὶ μάκαρες λελάθοντο
ἀθάνατοι, πρώτη δὲ Διὸς θυγάτηρ ἄγελεῖη,
ἢ τοι πρόσθε στᾶσα βέλος ἔχεπευκὲς ἄμυνεν.
Ἦ δὲ τόσον μὲν ἔεργεν ἀπὸ χροὸς ὥς ὅτε μήτηρ
παιδὸς ἐέργη μυῖαν ὅθ' ἡδέϊ λέξεται ὕπνῳ,
αὐτὴ δ' αὐτ' ἵθυνεν ὅθι ζωστήρος ὄχηες
χρῦσειοι σύνεχον καὶ διπλὸς ἦν τετο θώρηξ.

De toi, Ménélas, les dieux bienheureux et immortels n'ont pas perdu tout souci, et la fille de Zeus ramasseuse de butin la première, qui se tint devant toi et écarta le trait perçant. Elle l'éloigna de ta peau, telle une mère éloigne une mouche de son enfant lorsqu'il s'endort d'un doux sommeil, et le dirigea vers le point où se joignent les boucles d'or de la ceinture, qui forment ainsi une double cuirasse.

- 13 Cette image remarquable nous autorise à situer l'intervention d'Athéna dans la lignée de celles des déesses mères de l'*Iliade*, Aphrodite et Thétis ; on y retrouve la proximité physique, exprimée par l'expression πρόσθε στᾶσα, et l'action protectrice, contenue par le verbe ἄμυνειν dont on a souligné l'importance et redoublée ici par le verbe ἔργειν. Athéna agit donc en mère lorsqu'elle se tient tout contre Ménélas et écarte de lui le danger.
- 14 Il est d'autant plus frappant de constater que, dans la masse des comparaisons homériques, la figure de la mère ne sert de comparant direct qu'une seule autre fois¹³, et que le comparé est de nouveau Athéna. La scène se situe dans le cadre des concours funéraires en l'honneur de Patrocle, lors de l'épreuve de course à pied. Sur le point de rattraper Ajax, Ulysse invoque Athéna qui l'entend, fait trébucher l'Éacide, et permet à son protégé d'obtenir le prix. Tout déconfit, Ajax ne peut que constater le lien spécial qui unit le héros à sa déesse :

ὦ πόποι ἦ μ' ἔβλαψε θεὰ πόδας, ἦ τὸ πάρος περ
μήτηρ ὥς Ὀδυσῆϊ παρίσταται ἡδ' ἐπαρήγει.

Hélas, comme elle a tordu mes pieds, la déesse qui se tient comme une mère près d'Ulysse et lui vient en aide (Homère, *Iliade*, XXIII, 782-783).

- 15 Si le contexte est cette fois-ci peu guerrier et qu'Ulysse n'a pas à être protégé par la déesse, on n'en retrouve pas moins l'idée de proximité (παρίσταται, encore) et de secours (ἐπαρήγει¹⁴). Mais l'essentiel est bien qu'Athéna soit de nouveau comparée à une mère lorsqu'elle assiste ses protégés.
- 16 Il faut bien qu'il y ait quelque raison à cette insistance du poète à penser la déesse *parthenos* comme une mère ; la récurrence de la comparaison doit nous conduire à y voir une clef de lecture de la configuration d'Athéna. Si l'on se fonde sur ce que nous avons repéré des comportements maternels de Thétis et d'Aphrodite, on peut noter en premier lieu qu'Athéna se signale par son lien étroit avec ses protégés. Leurs rencontres se caractérisent non seulement par le verbe παρίσταναι, employé de façon récurrente, mais également par un contact physique similaire à celui de Thétis et d'Achille. C'est ce qui se

produit au tout début de l'*Illiade*, lors de la querelle entre Agamemnon et Achille, au moment où ce dernier se demande s'il ne va pas tirer son poignard et égorger l'Atride. La déesse surgit durant ce moment de délibération, juste à temps pour empêcher le poignard d'être dégainé ; elle se tient derrière lui et « saisit le Péléide par ses blonds cheveux, visible à lui seul » (I, 197-198), soit un geste que reproduit Thétis peu de temps plus tard. La déesse renouvelle un semblable contact avec le héros lors de son aristie finale, cette fois-ci en compagnie de Poséidon ; en proie aux assauts du Scamandre, Achille est en train de désespérer de son sort, ce qui lui amène aussitôt le soutien des deux divinités qui lui prennent toutes deux la main (XXI, 284-286). À ces exemples de l'*Illiade* il faudrait également rajouter la fameuse rencontre entre Ulysse et Athéna dans le chant XIII de l'*Odyssée* (Homère, *Odyssée*, XIII, 287-394), où sont récapitulés tous les éléments que nous avons notés : le verbe παριστάναι, omniprésent, la poignée de main, l'idée de protection exprimée par les verbes ἀλαλκεῖν et ἐπαρήγειν (ainsi que φυλάσσειν).

- 17 Tout cela n'est pas nouveau, puisque Walter Otto avait depuis longtemps déjà reconnu en Athéna une déesse de la proximité (Otto 1993 [1929], p. 63 et 71) ; en plus des passages qu'on a cités, le savant allemand rappelait notamment que, dans les textes épiques, la déesse est la seule divinité à monter sur le char d'un héros pour lui servir de cocher, ce qui est sans doute le plus grand compagnonnage militaire qui soit¹⁵. Toutefois, lorsqu'il s'est agi de définir la nature de cette complicité, Otto préférait la comparer à celle d'une sœur ou d'une amie plutôt que d'une mère, une image qui rebutait sans doute sa conception d'une Athéna anti-féminine. Or, c'est bien cette dernière comparaison qu'utilise l'*Illiade*. Reste donc à comprendre en quoi la proximité d'Athéna peut s'appliquer autant au domaine maternel qu'au domaine militaire dans l'univers homérique.
- 18 Revenons à la première de ces comparaisons, selon laquelle Athéna est semblable à une mère qui protège son enfant des mouches. Cette image qui sert ici de comparant réapparaît vers la fin de l'*Illiade*, mais désormais en tant qu'élément de la narration, sur le plan littéral ; et il n'est certes pas anodin que la mère en question soit Thétis. Alors qu'Achille s'inquiète de ce qu'il adviendra du cadavre de Patrocle, Thétis lui promet en effet de le veiller et de repousser (ἀλαλκεῖν) de lui « la tribu sauvage des mouches » (*Illiade*, XIX, 30-31). Les soins funéraires sont normalement le fait de la famille du défunt ; en protégeant Patrocle, qui est à bien des égards un double d'Achille (cf. Sinos 1980, p. 29-37), la Néréide montre une fois de plus sa capacité à étendre sa fonction maternelle au-delà de son fils biologique, un trait partagé par Aphrodite qui, elle, repousse (ἀλαλκεῖν) les chiens du cadavre d'Hector (XXIII, 184-187).
- 19 Image maternelle, donc, que celle de Thétis veillant sur le corps de Patrocle, mais qui est à sa place dans un contexte guerrier, et ce d'autant plus que les mouches, dans l'épopée, évoquent autant le monde de la guerre que celui des paisibles campagnes. « Cette tribu sauvage », comme le dit Thétis, « dévore les mortels tombés à la guerre », et par deux fois l'armée des Achéens est comparée à un essaim de mouches venant attaquer une étable¹⁶. Mieux, la mouche est elle-même un parangon d'agressivité, au point qu'Athéna, voulant exciter le courage de Ménélas, verse la force (βίη) dans ses épaules et ses genoux, et l'audace de la mouche (μυίης θάρσος) dans sa poitrine – la mouche, car, même écartée, elle s'attache à la peau de l'homme pour le mordre et trouve son sang savoureux¹⁷. Or, le contexte de cette intervention met en scène là aussi le corps de Patrocle, pour lequel combattent Achéens et Troyens. Ménélas avait en effet invoqué la déesse, lui demandant de détourner de lui les traits ennemis afin qu'il puisse se tenir auprès (παριστάναι) de Patrocle et le protéger (ἀμύνειν) ; ce qui revient à dire qu'Athéna, en mettant l'audace de

la mouche dans le cœur de Ménélas, l'aide à chasser ces autres mouches que sont les Troyens s'agglutinant autour du cadavre. Bref, dans ce passage qui fait clairement écho au duel entre Ménélas et Pâris, Athéna se fait à nouveau mère à l'image de Thétis, protégeant Patrocle par l'intermédiaire d'un de ses protégés.

- 20 Pour compléter le tableau parfaitement cohérent issu de cet entrelacs d'images et de situations, il faut alors se rappeler que le combat autour de Patrocle a été déclenché par Ménélas lui-même, qui, premier des Achéens à voir l'ami d'Achille tomber, s'était posté auprès du cadavre pour le défendre. À cette occasion, l'Atride fait l'objet d'une comparaison homérique qui est un hapax : il se tient auprès de Patrocle, telle auprès de sa génisse une mère qui vient d'accoucher de sa première née (ὥς τις περὶ πόρτακι μήτηρ πρωτοτόκος κινυρῇ οὐ πρὶν εἰδυῖα τόκοιο) (XVII, 4-6). Avec les deux comparaisons portant sur Athéna, c'est la troisième et dernière occurrence du terme μήτηρ employé comme comparant direct, et Ménélas est de nouveau concerné.
- 21 Le réseau de sèmes que nous venons de parcourir pourrait être résumé par le tableau suivant :

contexte	duel Pâris-Ménélas	combat autour de Patrocle	combat autour de Patrocle	veille du cadavre de Patrocle	veille du cadavre d'Hector
acteur	Athéna	Ménélas	Athéna	Thétis	Aphrodite
action	écarte les traits de Ménélas	protège Patrocle	détourne les traits de Ménélas pour qu'il puisse protéger Patrocle	repousse les mouches	repousse les chiens
verbes employés	πρόσθε ἰστάναι ἀμύνειν ἔργειν (Ἀλαλκομενήϊς)		παριστάναι ἀμύνειν ἀπερύκειν	ἀλαλκεῖν	ἀλαλκεῖν
comparaison	comme une mère écarte les mouches	comme une mère près de sa génisse	lui donne l'audace de la mouche		
maternité	figurée	figurée		littérale	littérale

- 22 Ce qui ressort de tout cela, c'est la cohérence des fonctions maternelles ici décrites, qui consistent à se tenir près de l'enfant, à le protéger et à écarter de lui tout danger, qu'elles soient évoquées à titre de comparaison ou à titre littéral. De ce fait, le glissement du domaine familial au domaine guerrier se fait aisément et dans les deux sens, la mère (*a fortiori* la mère divine) se faisant protectrice dans un contexte militaire, et le soldat (ou la déesse Athéna) étant protecteur à la façon d'une mère.
- 23 Aussi ne s'étonnera-t-on plus de voir ressurgir l'image de la mère, mais de façon un peu différente, au cours des combats aux abords des neufs achéennes : la veille de l'assaut le plus dangereux d'Hector, on voit Teucros décocher trait sur trait sur les Troyens, bien protégé par le vaste bouclier d'Ajax, son demi-frère. Le fils bâtard de Télamon n'est pas de l'étoffe de ceux qui combattent au premier rang : à peine a-t-il tiré qu'il replonge à l'abri du bouclier, tel un enfant qui revient à sa mère (αὐτὰρ ὃ αὖτις ἰὼν πάϊς ὥς ὑπὸ μητέρᾳ

δύσκειν εἰς Αἴανθ'· ὃ δέ μιν σάκει κρύπτασκε φαεινῶ) (VIII, 266-272). Si le comparant est cette fois-ci l'enfant, et non plus la mère, c'est bien de protection maternelle qu'il est question ici : entre les deux frères, l'aîné, le bien-né, et le cadet, le bâtard, le rapport de protection rappelle celui d'une mère à son fils, et le bouclier sous lequel Ajax cache (κρύπτειν) Teucros devient donc l'équivalent du giron maternel dans lequel se blottit l'enfant.

- 24 On notera enfin un autre cas où la relation de compagnonnage entre deux héros de valeur inégale se traduit par l'image d'un enfant et de sa mère : il s'agit tout simplement de Patrocle et d'Achille, et c'est ce dernier qui compare son ami en pleurs à une petite fille venant s'accrocher à la robe de sa mère (XVI, 7-10). La scène se situe au moment où Patrocle vient demander à Achille de secourir les Achéens ou, à défaut, de lui confier ses armes, ce qui rejoindrait à peu près la situation précédente entre Teucros et Ajax ; mais cela permet surtout au poème de représenter pour la première fois Patrocle comme un enfant à protéger, image qui va ensuite être développée par les interventions de Ménélas – aidé d'Athéna puis de Thétis – qu'on vient d'étudier.
- 25 Le rapport de maternité apparaît donc comme un fil qui parcourt toute l'*Iliade*, de Thétis à Achille et d'Achille à Patrocle, d'Athéna à Ménélas et de Ménélas à Patrocle, pour aboutir de nouveau à Thétis et à ses gestes maternels à l'égard d'Achille et de Patrocle (et ceux d'Aphrodite à l'égard d'Hector). Entre Thétis, Aphrodite et Athéna, des différences de mode d'action peuvent certes se percevoir ; dans leur comportement maternel, chacune de ces déesses garde sa spécificité. Liée à son domaine marin, Thétis semble davantage versée dans l'accueil et la consolation et, sur terre, n'est pas réellement salvatrice ; Aphrodite emmène ses protégés loin des combats, déposant même Pâris dans son domaine à elle, le *thalamos* ; au contraire, Athéna laisse le héros sur le champ de bataille, écarte de lui les traits, fussent-ils lancés par Apollon en personne, et le pousse au combat. Mais toutes trois dessinent les contours d'une maternité qui est à la fois accueillante, dépassant la relation biologique – ce qui justifie qu'Athéna puisse entrer, même métaphoriquement, dans ce club des mères –, faite de proximité physique, et protectrice. Deux gestes incarnent ces dernières caractéristiques : d'une part, le fait d'enfouir, de cacher dans ses bras ou ses vêtements le protégé ; d'autre part, le fait d'écarter ou de repousser ce qui pourrait lui nuire. Ce sont ces gestes que reproduit Athéna, quand bien même elle en accentue leur valeur militaire, au point, parfois, d'en reléguer leur valeur maternelle au plan figuré.
- 26 On le voit bien dans ce qui constitue une des plus spectaculaires interventions de l'*Iliade* : le formidable retour au combat d'Achille qui, incité par Thétis et soutenu par Athéna, se précipite au secours des neufs achéennes qu'Hector veut incendier : sans même franchir le fossé, il terrifie d'autant plus les Troyens par son cri de guerre qu'Athéna se tient derrière lui, le revêt de son Égide, fait jaillir une flamme de sa tête et accompagne son cri de sa voix de bronze. Les Troyens ne demandent par leur reste (XVIII, 202-238).
- 27 Dans ce passage, le contact entre Athéna et son protégé est quasi fusionnel ; la déesse protège le héros en le couvrant de sa propre égide et repousse loin de lui l'ennemi sans qu'Achille ait à l'affronter directement ; lui-même est resté de son côté du fossé, « en respectant les sages avis de sa mère » (XVIII, 216). Derrière la violence et le caractère spectaculaire de cette épiphanie militaire d'Achille, il est possible de retrouver les gestes maternels de Thétis et d'Athéna.

Après Homère : la fonction maternelle d'Athéna dans les cités grecques

- 28 Ce parcours qu'on vient de faire des textes homériques nous fournit une image très incomplète de la maternité : n'y figurent ni l'accouchement, ni l'allaitement, deux des fonctions maternelles que les auteurs grecs évoquent avec prédilection ; on n'y voit pas davantage la mère accompagner ses enfants dans les différentes étapes de leur vie : éducation, rites d'adolescence, et surtout mariage de la fille, que la mère vient assister lors de ses accouchements¹⁸.
- 29 Or ce sont précisément ces thèmes qui apparaissent avec la plus grande fréquence dès lors qu'on parle de mère dans la littérature classique ; inversement, ceux de la proximité physique et de la protection ne réapparaissent plus aussi souvent. Dans ce contexte, le caractère protecteur d'Athéna peut-il toujours osciller entre le domaine militaire et le domaine maternel ?
- 30 On dispose pourtant de quelques éléments qui nous indiquent qu'il est toujours possible de penser Athéna comme une mère en dehors des textes homériques – mais des éléments fragmentaires, disparates, et nécessitant des reconstitutions forcément hypothétiques. Essayons cependant de suivre ce fil à travers les quelques dossiers où il se laisse percevoir. Ces dossiers sont essentiellement littéraires, puisque la facette maternelle d'Athéna apparaît majoritairement dans le discours, mais nous verrons que ce dernier peut parfois trouver quelque espèce de correspondance dans les rites et les offrandes.
- 31 C'est évidemment à Athènes que le dossier est le plus fourni. Pour l'ouvrir, il nous faut revenir à la citation des *Héraclides* d'Euripide (v. 770-773) par laquelle nous avons introduit cette étude. Il s'agit du troisième stasimon de la tragédie, dans lequel le chœur des Marathonien pri conjointement Zeus et Athéna de leur venir en aide contre l'armée d'Eurysthée. Après avoir invoqué Zeus, on s'adresse à sa fille :

ἄλλ', ὦ πότνια, σὸν γὰρ οὔ-
 δας γᾶς καὶ πόλις, ἧς σὺ μά-
 τηρ δέσποινα τε καὶ φύλαξ,
 πόρευσον ἄλλαι τὸν οὐ δικαίως
 τᾷδ' ἐπάγοντα δορυσσοῦν
 στρατὸν Ἀργόθεν·

Ô souveraine – car à toi appartiennent le sol de cette terre et cette cité, dont tu es la mère, la maîtresse et la gardienne –, conduis sur une autre terre l'homme qui mène injustement contre celle-ci une armée de lances venues d'Argos (traduction personnelle).

- 32 Bien que les verbes ἀλαλκεῖν ou ἀμύνειν ne soient pas utilisés ici, il est clair que les Marathonien en appellent à la fonction protectrice d'Athéna : on lui demande d'écarter les troupes argiennes menées par Eurysthée. À cette fonction correspond le titre de φύλαξ – gardienne, protectrice – qu'on lui attribue. Mais cette Athéna *phulax* est également, et dans le même souffle, une Athéna *matêr* : mère de la terre attique, mère de la cité athénienne. Faut-il voir un lien implicite entre les deux termes et retrouver ainsi ce rapport entre maternité et protection qu'on a observé dans les textes homériques ? Dans les œuvres des tragiques athéniens, φύλαξ est un terme polysémique, qui peut être employé dans sa signification générique de garde ou de surveillant, mais également dans

un sens plus spécifique, pour désigner un protecteur qui sera, pour un peuple, le bon roi qui veille sur ses sujets, ou pour des enfants, le parent, voire le tuteur¹⁹. Chacun de ces signifiés pourrait convenir à Athéna.

- 33 Il existe d'ailleurs un texte – certes d'époque et de lieu différents – où les accents maternels du terme *phulax* appliqué à Athéna se font davantage sentir. Dans sa liste des différents Dionysos qu'il convient de distinguer, Diodore de Sicile, qui semble puiser ses informations dans l'œuvre de Denys Scytobrachion, mentionne un Dionysos libyen, qui serait le fils du dieu Ammon et de la nymphe Amalthée. Ce Dionysos aussi risquait d'être la cible de sa belle-mère outragée – ici Rhéa – et Ammon le cacha dans une grotte, à Nysé ; il le donna à nourrir à la nymphe éponyme, une des filles d'Aristée, fit dudit Aristée son précepteur et institua Athéna gardienne (*phulax*) de l'enfant pour le défendre des menées de sa belle-mère (πρὸς δὲ τὰς ἀπὸ τῆς μητριᾶς Ῥέας ἐπιβουλὰς φύλακα τοῦ παιδὸς καταστῆσαι τὴν Ἀθηνᾶν)²⁰. Nysé, Aristée et Athéna forment ainsi une triade éducative, chose tout à fait conforme à une réalité de l'enfance grecque : la *trophê* de l'enfant est l'œuvre conjointe et simultanée de plusieurs personnes (Vilatte 1991, p. 13-19). Dans cette triade, Nysé correspond à la nourrice, Aristée au pédagogue et Athéna se voit confier un rôle protecteur qu'il faut donc bien intégrer à cette équipe éducative. En d'autres termes, la protection qu'offre l'Athéna *phulax* est partie intégrante d'un complexe qu'on pourrait appeler parental – au sens large – et qui englobe les différentes personnes en charge de la *trophê* d'un enfant.

Fig. 1 : La naissance d'Érichthonios

Hydrie attique à figure rouge, du peintre d'Oinante, c. 470-460 av. J.-C. © British Museum 1837,0609.54 (=E182)

- 34 Si l'on revient à Athènes, on peut constater que le rôle de protectrice et de patronne de l'Attique qui est celui d'Athéna se manifeste par des gestes aisément transposables dans le

domaine maternel. Prenons le mythe d'Érichthonios, qui est sans doute l'exemple le plus flagrant d'une Athéna maternelle²¹. Sans trop m'attarder sur la structure et la signification du mythe, déjà abondamment étudiées, y compris dans ce recueil²², je note, après d'autres, que de nombreuses images de vases attribuent à Athéna le rôle de la nourrice²³ : la déesse y reçoit l'enfant des mains de Gé elle-même, sa mère biologique (si l'on peut dire), reproduisant ainsi les gestes de Déméter envers Démophon, ou de Thétis envers Dionysos et Héphaïstos. Sur ces images, Érichthonios est accueilli soit directement par les bras d'Athéna, soit par l'intermédiaire d'une riche pièce d'étoffe que lui tend la déesse (Fig. 1) ; au fil du temps, l'aspect de cette dernière est de moins en moins guerrier (l'égide ou le bouclier sont repoussés dans le dos, le casque disparaît, etc.), de plus en plus féminin (cf. Brulé 1987, p. 57-58). Cette fois-ci également l'action d'Athéna prend place au sein d'une équipe parentale, comprenant Gé et Héphaïstos, parfois accompagnés de Zeus et de Cécrops.

Fig. 2 : Les Centaures et les Lapithes

Bloc de la frise ouest du temple d'Apollon Epikourios à Bassae, c. 420-400 av. J.-C. © British Museum 1815,1020.3

Fig. 3 : Athéna à la ciste

Copie romaine du I^{er} ou II^e s. A.D. Musée du Louvre Ma 847

- 35 Mais le giron féminin, cet espace formé par les bras et le pli des vêtements dans lequel Athéna tient l'enfant, est aussi censé être un refuge, une protection. On trouve, dans la tragédie athénienne, de nombreuses scènes où une mère tente de protéger son enfant : elle tient alors ce dernier embrassé dans son giron (ἐν κόλπῳ), protégé par les plis ou l'arrondi (πτύγμα) de sa robe ; l'enfant s'y réfugie comme un oiseau ou une couvée sous l'aile (πτέρυξ) protectrice de leur mère²⁴. On peut en trouver une illustration parlante dans un fragment de la frise du temple d'Apollon à Bassae : une femme lapithe fuyant les centaures porte de son bras gauche son enfant, caché dans le pli de sa robe, dont le gonflement de forme circulaire n'est pas sans évoquer le creux d'un bouclier (Fig. 2). Il se trouve que l'égide d'Athéna, renflement protecteur, peut elle aussi être appelée *kolpos* ou aile (Eschyle, *Les Euménides*, v. 404). L'équivalence entre cette protection de type militaire et la protection maternelle du bras d'Athéna se voit particulièrement bien dans un type statuaire qu'on fait parfois remonter à l'Athéna Hephaistia d'Alcamène et qui est représenté par deux imitations romaines distinctes, visibles l'une au château de Potsdam, l'autre au Louvre²⁵. On y voit la déesse tenant sur son bras gauche tantôt l'enfant Érichthonios, tantôt une ciste d'où sort un serpent – c'est-à-dire le même Érichthonios, sous sa forme ophidienne (Fig. 3) ; plus exactement, l'enfant repose sur l'égide que soutient le bras gauche, ce qui revient à dire que le geste maternel par lequel Athéna prend dans ses bras le petit Érichthonios est le même que celui par lequel elle protège le combattant de son égide ou de son bouclier²⁶. De l'un à l'autre, il n'y a pas de solution de continuité.
- 36 Dès lors, il est possible de retrouver ces thèmes dans quelques descriptions imagées de la protection qu'offre la Poliade à sa cité et à ses citoyens. Ainsi, dans un célèbre fragment

de Solon, le poète-législateur affirme sa foi en la pérennité d'Athènes, « si grande est la puissance de la gardienne au grand cœur, la fille du puissant père, Pallas Athéna, qui a étendu ses mains sur nous » (τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη / Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὑπερθεν ἔχει) (Solon F 4 West, v. 1-4). Non seulement le terme d'*episkopos* préfigure probablement celui de *phulax* qu'Euripide adosse au nom d'Athéna, mais le geste même de la déesse, telle que Solon la représente, ces mains tendues au-dessus d'Athènes pour en écarter le danger, évoque directement la proximité immédiate et quasi physique de la déesse à l'égard de celui qu'elle protège. Il n'est sans doute pas anodin qu'elle soit appelée *obrimopatṛē* : comme le rappelaient les deux vers précédents, l'assistance d'Athéna se fait en accord avec la volonté de Zeus (κατὰ μὲν Διὸς ... αἴσαν) qui, comme souvent, forme équipe avec sa fille (l'expression utilisée par Solon, χεῖρας ὑπερθεν ἔχειν ou χεῖρα ὑπερέχειν, s'emploie d'ailleurs principalement de Zeus dans les poèmes homériques).

- 37 On peut faire la même lecture d'un autre texte, situé dans un contexte explicitement militaire. Il s'agit d'un extrait des *Déclamations* de Polémon de Smyrne, œuvre de pure rhétorique comparant l'héroïsme du polémarque Callimaque et celui de Cynégairos à l'occasion de la bataille de Marathon. Si le texte date de la seconde sophistique, on admet généralement que, pour écrire cet exercice de style, Polémon s'est directement inspiré du tableau que Panainos avait peint sur la *stoa* Poikilé, peu de temps après la victoire athénienne²⁷. Dès lors, le passage suivant, consacré à Callimaque n'est pas forcément simple fantaisie de rhéteur :

Ὡ τῶν συμμάχων θεῶν ἄξιον θέαμα. Σοὶ μὲν ὁ Πάν ἐβοήθησεν, σοὶ δὲ
Ἥρα συνεκρότησε καὶ Παλλὰς ὑπερήσπισεν ὦπλισμένη.

Ô spectacle digne des alliés divins ! C'est toi que Pan est venu aider, c'est pour toi
qu'Héra a applaudi, c'est toi que Pallas tout armée a couvert de son bouclier !
[Polémon, *Déclamations* II, 62 (traduction personnelle)].

- 38 Sûrement Polémon connaissait son Homère, et la part de l'imitation littéraire et celle de l'*ekphrasis* sont difficiles à départager ; la structure du passage laisse pourtant entendre qu'à l'origine de cette envolée, il y avait une image bien précise – le tableau de la *stoa* Poikilé –, sur laquelle ces différents personnages apparaissaient effectivement côte à côte, dans la position décrite ici. Callimaque aurait alors joué le rôle d'un nouvel Achille, abrité par son Athéna. À la différence du texte précédent, la déesse octroie ici une protection individuelle, au plus près de son protégé ; toutefois, qu'elle couvre un nourrisson, un soldat ou une cité entière, il s'agit toujours du même geste offrant l'abri incurvé de ses bras, de son bouclier ou de son égide.
- 39 Cependant, nous avons vu, en étudiant les textes homériques, que l'action d'Athéna était double : non seulement abriter, couvrir, mais également écarter, repousser au loin le danger. D'un côté elle couvre de près son favori ; de l'autre, elle agit à distance sur l'ennemi. Protection principale de Pallas, l'égide conjugue parfaitement ces deux aspects puisqu'elle comporte la tête de la Gorgone, ce masque de l'effroi absolu, qui force l'ennemi à détourner la vue, le paralyse ou le met en fuite²⁸. Un culte arcadien en fournit une illustration exemplaire : selon Pausanias, l'un des sanctuaires d'Athéna à Tégée était appelé *Eruma*, Enceinte. Les Tégéates ajoutent qu'Athéna avait octroyé à Cépheus l'inviolabilité de leur cité ; elle lui avait donné pour cela une mèche de cheveux de Méduse qui assurerait la garde (φυλακή) de Tégée ; il suffisait de la sortir de l'hydrie de bronze où elle était enfermée pour mettre l'ennemi en fuite (τροπή). Une enceinte pour

envelopper et défendre, une relique gorgonienne pour provoquer à distance la déroute de l'ennemi, voilà qui fait de Tégée une ville imprenable (ἀνάλωτος) [Pausanias VIII, 47, 5, avec pseudo-Apollodore, II, 7, 3 (144)].

- 40 Or, ce second volet de la double protection militaire d'Athéna trouve lui aussi un équivalent dans les mythes et les rites athéniens concernant l'enfance : à Athènes, non seulement la fille de Zeus porte Érichthonios au creux de l'égide, mais, d'après l'*Ion* d'Euripide, elle lui a également donné une amulette en forme de serpent, contenant deux gouttes de sang de la Gorgone. L'une, empoisonnée, tue ; l'autre, salvatrice, écarte (ἀπείργει) les maladies et contient une nourriture vitale (τροφὰς ἔχει βίου)²⁹. Cette amulette, équivalent individuel du talisman collectif de Tégée, apparaît de fait sur quelques peintures de vases et dans quelques tombes d'enfant (cf. Brulé 1987, p. 56 et 156). On notera en passant la contribution de la déesse à la *trophê*, c'est-à-dire la croissance et la fortification, du corps infantile³⁰.
- 41 Peut-être est-il permis de retrouver la même configuration dans quelques informations fragmentaires en provenance de Béotie. On se rappelle la récurrence du verbe ἀλαλκεῖν dans les textes homériques pour désigner le geste maternel de Thétis ou d'Aphrodite écartant les charognards de leur protégé ; on se rappelle également qu'Athéna elle-même porte l'épiclèse d'Alalcoménéis, et notamment lorsque Zeus la pique au vif en lui reprochant de ne pas défendre Ménélas. Pour Aristarque, suivi par la plupart des érudits antiques, cette épiclèse est fonctionnelle et provient directement du verbe ἀλαλκεῖν. Pour Étienne de Byzance, en revanche, elle est géographique et renvoie à la cité béotienne d'Alalcomènes. Si les Modernes ont tendance à privilégier cette dernière explication, cela ne fait que repousser d'un degré celle d'Aristarque, le nom d'Alalcomènes devant être mis à son tour en rapport avec le verbe ἀλαλκεῖν³¹. Cette notion d'écarter, de repousser, contenue dans le nom de la cité devait être restée vivace, si l'on en croit Strabon, qui signale que la ville n'avait jamais subi d'assaut (ἀπόρθητος ἀεὶ διετελέσεν ἡ πόλις), malgré son assiette fort peu défensive ; c'était, ajoute-t-il, le respect de la déesse qui expliquait qu'on se soit abstenu de toute attaque (Strabon, *Géographie* IX, 2, 36, C 413). Bref, Athéna se fait à nouveau le talisman d'une cité entière en dissuadant toute entreprise ennemie contre elle.
- 42 Mais on apprend dans les *Étiologies grecques* de Plutarque que le nom d'Alalcomènes avait également été donné à Ithaque, et cela parce qu'Ulysse était né dans l'Alalcoménion béotien. En ce sens, ajoute Plutarque, on avait transféré le nom de la cité béotienne à la cité d'Ulysse comme d'une métropole (ὥσπερ μητροπόλεως) à sa cité fille (*Étiologies grecques* 43, *Moralia* 301d). Le fait qu'Ulysse soit un des principaux favoris d'Athéna est évidemment le fondement de cette étiologie. On y retrouve non seulement le glissement d'une protection collective d'Athéna Alalcoménéis à la protection individuelle qu'elle accorde ici à Ulysse, mais également l'idée qu'elle est en quelque sorte une mère pour ce dernier (de ce fait, l'emploi du terme μητρόπολις n'est certainement pas anodin). Il revient à Istros d'en donner l'expression la plus ferme : selon l'érudit alexandrin, non seulement Ulysse est né à Alalcomènes, mais il a également été exposé par sa mère Anticleia dans cette ville consacrée à Athéna (ὁ δὲ Ἰστρος ἐκτεθῆναι ὑπὸ Ἀντικλείας Ὀδυσσεῶα φησὶν ἐν Ἀλαλκομεναῖς τῇς Βοιωτίας, ἥ ἐστὶν ἱερὰ Ἀθηνᾶς)³². Le verbe ἐκτιθέναι renvoie à une pratique bien connue, celle de l'abandon d'un enfant par ses parents (cf. Bernard 2003, chap. 2) ; ici cependant, l'exposition n'a pas lieu dans un endroit sauvage, comme souvent dans les mythes, mais dans la cité-sanctuaire d'Athéna. Cette anecdote remarquable évoque une sorte de *fostering*, ou de consécration par

manumission, qui équivaut à la quasi adoption du héros par la déesse (à titre de comparaison, l'Ion d'Euripide, également exposé par sa mère dans la grotte où Apollon l'avait conçu, était devenu le desservant de son père divin). En d'autres termes, l'épiclèse d'Alalcoménéis contient tout aussi bien l'idée d'une protection militaire d'une cité par Athéna que celle d'une protection individuelle, de type explicitement parental.

- 43 Reste à compléter le schéma logique qu'on a exploré jusqu'ici : si Athéna peut offrir une assistance militaire tant à un individu qu'à une cité entière, de même elle doit pouvoir se faire mère non seulement d'un de ses favoris mais également d'une cité entière ; c'est en somme ce que sous-entend le stasimon du chœur des Héraclides. Si l'idée trouve une résonance particulière à Athènes, en ce sens qu'Athéna est la nourrice et la mère adoptive d'Érichthonios et, à travers lui, de tous les Athéniens, on la peut déceler dans d'autres cités, quoique parfois sous une forme moins explicite. J'évoquerai rapidement deux de ces dossiers.
- 44 Le premier nous emmène à Lindos, cité rhodienne, où le sanctuaire d'Athéna est poliade et acropolitain. Il nous est devenu célèbre grâce à la fameuse inscription de Lindos, ou *Chronique lindienne*, qui réunit une liste d'offrandes et quelques récits d'épiphanies, aussi peu historiques les unes que les autres³³. Le premier de ces récits fait état d'un siège de la cité par les Perses de Datis, peu de temps avant leur débarquement à Marathon. Presque toute la population était alors réfugiée sur l'acropole, dans le sanctuaire de la déesse, et souffrait du manque d'eau. Apparaissant en songe à l'un de ses prêtres, Athéna lui affirme explicitement qu'elle va demander cette eau à son père (παρὰ τοῦ πατρὸς αἰτησεν μὲν), ce qui révèle une sorte de répartition des tâches au sein de cette épiphanie. Pour autant, lorsque la pluie vient abreuver les réfugiés, c'est bien à Athéna, en fin de compte, que le prodige est attribué, et Datis ne s'y trompe pas, frappé d'effroi qu'il est devant l'épiphanie de la déesse (καταπλαγεῖς ὁ βάρβα[ρος] τὰν τᾶς θεοῦ ἐπιφάνειαν). Consacrant de luxueuses offrandes à la maîtresse des lieux, il reconnaît avec crainte que les dieux montent la garde (φυλάσσειν) sur Lindos³⁴. Inviolabilité du territoire d'Athéna, *phulakê* accordée à toute la population, proximité physique de la déesse lors de son épiphanie, travail en équipe avec son père : nous retrouvons ici la plupart des thèmes que nous avons abordés.
- 45 Lors d'une étude inédite des offrandes dédiées à l'Athéna de Lindos, Alexandra Villings avait fait remarquer, à la suite de Theodora Hadzisteliou Price (1978, p. 154-156), la présence massive de figurines dites courotrophiques, c'est-à-dire représentant des mères à l'enfant. Retrouvées pour la plupart dans des dépôts votifs antérieurs à l'incendie du IV^e siècle, ces terres-cuites lindiennes forment l'un des plus grands ensembles connus de ce type iconographique. Même si les spécialistes de coroplastie ne se hasardent plus à déterminer le statut divin ou humain de la mère ou de l'enfant représentés³⁵, on admet généralement que la dédicace de ce type de statuettes renvoie à la fonction courotrophique de la divinité honorée. Or il ne semble pas que l'acropole de Lindos ait jamais connu de déesse Courotrophe, ni sous forme d'entité autonome, ni sous forme d'épiclèse ; ces figurines sont donc adressées à l'Athéna Polias de Lindos. Si l'on part du principe que les offrandes ne sont pas arbitraires mais en rapport avec les attributs de la divinité, il faut en déduire que « le profil "courotrophique" de cette Athéna a une portée civique très nette », pour reprendre les mots de Vinciane Pirenne-Delforge (2009, p. 331). Comme elle, j'insisterai volontiers sur la cohérence entre l'Athéna poliade et salvatrice de la Chronique de Lindos et celle à qui l'on offre ce type coroplastique. En tant qu'elle protège l'ensemble du corps civique et qu'elle assure sa *phulakê*, l'Athéna lindienne peut

se voir attribuer une fonction maternelle qui vaut pour n'importe lequel de ses citoyens, et c'est bien ce que ces derniers reconnaissent en effectuant cet acte de piété.

- 46 Le second de ces dossiers était inévitable puisqu'il fournit le seul exemple connu d'une Athéna portant officiellement l'épiclèse de Mère. L'information nous vient de Pausanias, qu'il vaut la peine de citer intégralement³⁶ :

Τῶν δὲ Ἠλείων αἱ γυναῖκες, ἅτε τῶν ἐν ἡλικίᾳ σφίσιν ἡρημωμένης τῆς χώρας, εὖξασθαι τῇ Ἀθηνᾷ λέγονται κυῆσαι παραντίκα, ἐπειδὴν μιχθῶσι τοῖς ἀνδράσι· καὶ ἥ τε εὐχή σφίσιν ἐτελέσθη καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἐπὶ κλησὶν Μητρὸς ἰδρύσαντο. Ὑπερησθέντες δὲ ἀμφοτέροι τῇ μίξει καὶ αἱ γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες, ἔνθα συνεγένοντο ἀλλήλοις πρῶτον, αὐτό τε τὸ χωρίον βαδὺ ὀνομάζουσι καὶ ποταμὸν τὸν ῥέοντα ἐνταῦθα ὕδωρ βαδὺ ἐπιχωρίῳ φωνῇ.

Les femmes d'Élis, comme leur pays était privé de population adulte, adressèrent, dit-on, des prières à Athéna pour être enceintes dès qu'elles auraient des relations avec les hommes ; leur prière fut exaucée et elles fondèrent un sanctuaire à Athéna surnommée Mère. En outre, comme aussi bien les femmes que les hommes avaient retiré un plaisir particulier de ces unions, à l'endroit où ils s'étaient unis pour la première fois, ils appelèrent cet endroit Délicieux, et le fleuve qui coule là, ils l'appellent aussi Eau délicate dans la langue du pays (Pausanias V, 3, 2).

- 47 L'épisode est situé dans les temps mythiques, alors qu'Héraclès venait de ravager l'Élide dont le roi, Augias, le propriétaire des fameuses écuries, refusait de le payer. Cet épisode de crise menace l'existence même de la cité, qui n'est plus sûre de pouvoir assurer la pérennité du corps civique, jusqu'à ce que la prière des femmes d'Élis rétablisse la situation.
- 48 Reconnaissons que le mode d'intervention d'Athéna dans cette histoire de conception et de plaisir sexuel a de quoi dérouter les commentateurs. Tout, dans l'anecdote de Pausanias (qu'il est par ailleurs seul à rapporter), semblait appeler une Aphrodite, patronne de la *mixis* amoureuse (cf. Pironti 2007, p. 51-53), plutôt qu'une Athéna. Ilithye également, en tant que spécialiste de la parturition, pouvait y avoir sa place, d'autant plus qu'elle est particulièrement vénérée à Élis³⁷. En confiant cette tâche à Athéna, les Éléens entendaient sans doute insister sur la sauvegarde du corps civique qu'elle avait assurée, et confirmaient par là, au-delà même de ce qu'on pouvait attendre, la signification maternelle de cette sauvegarde.
- 49 Ce passage de Pausanias prend place au sein de sa présentation liminaire de l'histoire de l'Élide ; lorsque le Périégète en vient à visiter la cité d'Élis, il ne dit plus rien du sanctuaire, ce qui nous empêche de le localiser précisément. Tout ce qu'on sait, donc, c'est qu'il se trouvait au lieu-dit Badu, « Délicieux », probablement dans la campagne élidienne. Il en va de même pour un autre sanctuaire d'Athéna, lui aussi mentionné en dehors de toute considération topographique : il s'agit d'une Athéna Narcaia, cette fois-ci, qui doit son nom à une autre figure du passé mythique de l'Élide, un nommé Narcaios, fils de Dionysos et d'une Éléenne, Physcoa. Personnage belliqueux, ce Narcaios fit la guerre à ses voisins et s'acquit une grande puissance, avant de fonder ce sanctuaire d'Athéna (Pausanias V, 16, 7). Si le nom de sa mère évoque la croissance, celui de Narcaios, provenant du terme νάρκη, renvoie à l'engourdissement, à la paralysie, qui peuvent certes être un effet du vin dionysiaque, mais également des serpents, voire de l'égide d'Athéna (le verbe ναρκεῖν est d'ailleurs employé parfois en contexte militaire³⁸). Il paraît donc possible que ce soit Athéna dans sa fonction guerrière qui était honorée dans le sanctuaire de Narcaios. Enfin, quand Pausanias arrive à Élis, il voit sur l'acropole de cette

cité un troisième sanctuaire d'Athéna, mais sans qu'aucune épiclèse ne lui soit attachée. Tout ce qu'on en apprend, c'est qu'il comprenait une statue chryséléphantine de Phidias et qu'un coq la surmontait, en raison, dit-il, des vertus belliqueuses de cet animal (VI, 26, 3).

- 50 De ces bribes d'informations, il est possible de retirer une configuration qui rappelle les cas précédents. Nous retrouvons réparties sur ces différentes Athéna éliidiennes les facettes militaires et maternelles que nous avons traquées tout au long de cette étude et qui signifient dans les deux cas l'assistance singulière que la déesse accorde à la cité d'Élis. Comme à Athènes ou à Rhodes, Athéna protège sa communauté, assure son succès militaire ainsi que sa pérennité, et peut être considérée comme une mère par ses protégés. Le fait que l'Athéna d'Élis dispose d'un sanctuaire acropolitain en plus de ceux de la *Mêtêr* et de Narcaia renforce d'ailleurs la comparaison avec les cultes rhodiens et athéniens.
- 51 À Élis, cependant, le panthéon local semble être allé très loin dans la reconnaissance du rôle maternel d'Athéna, jusqu'à lui attribuer un rôle dans la conception et le plaisir sexuel (ce qui ne laisse planer aucun doute sur le caractère naturel, biologique, de cette conception, par opposition aux naissances artificielles placées sous le signe de la déesse et de son compère Héphaïstos). Il est possible que cette extension des compétences de la déesse ait été provoquée par le nom du lieu-dit où s'élevait le sanctuaire de la *Mêtêr* : on ne peut exclure que l'étiologie de ce toponyme soit originellement distincte de celle de l'Athéna *Mêtêr*. Toutefois ce ne serait que reporter la difficulté à une étape postérieure, car il resterait à expliquer qu'on ait pu concevoir, même à l'époque de Pausanias, une suture entre ces deux étiologies. Il me semble bien plutôt qu'on assiste là à un phénomène bien attesté dans le polythéisme grec, l'extension des compétences d'une divinité civique dans les lieux où elle dispose d'une certaine primauté, extension pouvant conduire à l'empiètement du champ d'action de ses collègues (cf. Parker 2011, p. 87-98). Il faudrait invoquer un parallèle athénien où ce même phénomène est bien visible : on connaît en effet à Athènes une Athéna Hygieia, qui semble avant tout veiller sur le salut du corps civique athénien dans son aspect collectif, mais qui, selon une anecdote rapportée par Plutarque, est également capable de guérir un individu (un ouvrier de l'Acropole victime d'un accident de travail [*Périclès*, XIII, 12-13]) ; cette Athéna cohabitait avec d'autres dieux guérisseurs, notamment Apollon Paion puis, après son introduction officielle en 420 av. J.-C., Asclépios³⁹. Et si les fonctions des uns et des autres impliquent généralement des modes d'interventions qui leur sont propres, cet ouvrier guéri par Athéna témoigne d'une capacité de la religion grecque à explorer les limites des compétences d'une divinité. Il semble en être allé de même dans le cas de cette Athéna *Mêtêr*, dont les attributs maternels paraissent avoir été poussés à leur maximum.
- 52 Il n'en reste pas moins que ce récit (comme l'anecdote de Plutarque) demeure exceptionnel, et qu'Athéna, la plupart du temps, se préoccupe moins de conception ou de sexualité que de protection, de solidification et de complicité avec ses protégés. D'autres pans essentiels de la maternité sont également totalement absents de sa sphère d'activité : accouchement, allaitement, présence lors du mariage, accompagnement des filles lors de leurs grossesses : tous ces éléments, qui constituent des moments obligés de l'expérience d'une mère grecque, restent étrangers à Athéna. C'est dire que l'Athéna maternelle ne nous semble nullement constituer un cas en faveur de la théorie désuète d'une grande déesse-mère originelle, qui aurait transmis ses compétences en fertilité et fécondité aux différentes déesses qui se sont partagé son héritage⁴⁰. La maternité

d'Athéna ne se comprend qu'en rapport avec les différents modes d'action que sa configuration religieuse lui attribue, et va de pair avec son activité civique et militaire⁴¹.

- 53 Est-ce à dire qu'il ne s'agit que d'une maternité métaphorique ? Les textes et les cultes que nous avons étudiés ne vont pas nécessairement dans ce sens. Il me paraît bien plutôt que le genre ambigu de la déesse, au point de pivot entre le féminin et le masculin⁴², facilite la transition d'un domaine à l'autre, et que le raisonnement analogique par lequel l'action d'Athéna peut se comparer à celui d'une mère a comme conséquence d'entraîner la déesse dans une sphère du maternel dont elle participe à sa façon. Elle n'y est certes pas seule : on a vu qu'autour de l'enfant s'active toute une équipe de mères, nourrices, éducatrices et éducateurs, et il en va de même dans le monde divin. À l'intérieur de cette équipe, le caractère maternel attribué, souvent explicitement, à Athéna nous montre que certains de ses gestes et de ses actions, exprimés notamment par les verbes *παριστάναι*, *ἀλαλκεῖν* ou *φυλάσσειν*, participent pleinement de l'expérience de la maternité telle qu'elle est conçue en Grèce ancienne.

BIBLIOGRAPHIE

Bernard N. (2003), *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris.

Blinkenberg Chr. (1941), *Lindos : Fouilles de l'acropole 1902-1914 II. Inscriptions*, Copenhague.

Bodiou L., Brulé P. et Pierini L. (2005), « En Grèce antique, la douloureuse obligation de la maternité », *Clio. HFS* 21, p. 17-42.

Bonnard J.-B. (2004), *Le Complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*, Paris.

— (2012), « Sous le *peplos* d'Athéna », dans Azoulay V., Gherchanoc F. et Lalanne S. éd., *Le Banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, p. 149-158.

Bruit Zaidman L. (2013), « Déméter-mère et les figures de la maternité », dans Bonnard J.-B. et Gherchanoc F. éd., *Mères et maternités en Grèce ancienne*, *Métis N. S.* 11, p. 93-108.

Brulé P. (1987), *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris.

Chantraine P. (1999 [1968]), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

Georgoudi St. (1991), « Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexion sur la création d'un mythe », dans Duby G. et Perrot M. éd., *Histoire des femmes. 1. L'Antiquité*, Paris, p. 477-491.

Golden M. (1990), *Children and Childhood in Classical Greece*, Baltimore-Londres.

Hadzisteliou Price Th (1978), *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leyde.

Harrison E. B. (1972), « The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa », *AJA* 76, p. 353-378.

Holtzmann B. (2003), *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athéna Polias*, Paris.

Huysecom-Haxhi St. et Muller A. (2007), « Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne », *Pallas* 75, p. 231-247.

Jost M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris.

Loroux N. (1981), *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.

— (1989), *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.

— (1990), *Les Mères en deuil*, Paris.

Otto W. (1993 [1929]), *Les Dieux de la Grèce*, Paris (*Die Götter Griechelands*, Berlin).

Nagy G. (1994 [1979]), *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, Paris (*The Best of the Achaeans*, Baltimore).

— (1990), *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-Londres.

Palagia O. (2000), « Meaning and Narrative Techniques in Statue-Bases of the Pheidon Circle », dans Rutter N. K. et Sparkes B. A. éd., *Word and Image in Ancient Greece*, Édimbourg, p. 53-78.

Parker R. (2005), *Polytheism and Society*, Oxford.

— (2011), *On Greek Religion*, Cornell-Ithaca.

Pirenne-Delforge V. (2004), « Qui est la Kourotrophos athénienne ? », dans Dasen V. éd., *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg, p. 172-185.

— (2005), « La maternité des déesses grecques et les déesses-mères : entre mythe, rite et fantasme », *Clio. HFS* 21, p. 129-138.

— (2009), « La *poikilia* des offrandes et le souci de les comprendre. Bilan d'une rencontre », dans Prêtre Cl. et Huysecom-Haxhi St. éd., *Le donateur, l'offrande et la déesse*, *Kernos Suppl.* 23, Liège, p. 319-333.

— (2010), « Nourricières d'immortalité : Déméter, Héra et autres déesses en pays grec », *Paedagogica Historica*, 46, 6, p. 685-697.

Pironti G. (2007), *Aphrodite entre guerre et mer. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, *Kernos Suppl.* 18, Liège.

Rudhardt J. (1990), « De la maternité chez les déesses grecques », *RHR* 207, p. 367-388.

Shapiro H. A. (1996), « The Daughters of Cecrops », dans Reeder E. D. éd., *Pandora. Women in Classical Greece*, Princeton, p. 39-48.

— (1998), « Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens », dans Boedeker D. et Raaflaub K. éd., *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Londres-Cambridge (Mass.), p. 127-151.

Sinos D. S. (1980), *Achilles, Patroklos and the Meaning of philos*, Innsbruck.

Slatkin L. (2011), *The Power of Thetis and Selected Essays*, Cambridge (Mass)-Londres.

Thébaud Fr. (2005), « Éditorial » du dossier Maternité, *Clio. HFS* 21, p. 9-16.

Vernant J.-P. (1974), « Le mariage », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, p. 57-81.

— (1989), *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris.

— (2001 [1986]), « Figures du masque en Grèce ancienne », dans Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II*, Paris, p. 26-32.

Vidal-Naquet P. (1989), « Retour au chasseur noir », dans Mactoux M.-M. et Gény E. éd., *Mélanges Pierre Lévêque 2. Anthropologie et société*, Paris, p. 387-411.

Vilatte S. (1991), « La nourrice grecque. Une question d'histoire sociale et religieuse », *AC* 60, p. 5-28.

NOTES

1. Cf. les pages classiques de Vernant 1974 ou Loraux 1990, ainsi que l'article plus récent de Bodiou, Brulé et Pierini 2005.
2. C'est ce qu'on lui fait dire expressément dans les *Euménides* d'Eschyle, v. 736-738.
3. Ces trois déesses ont été étudiées dans leur rapport avec la maternité par Rudhardt 1990 ; voir aussi Pirenne-Delforge 2005, p. 129-132 ; Bruit Zaidman 2013.
4. Homère, *Iliade*, II, v. 547-548. Sur la nourrice grecque, voir l'important article de Vilatte 1991.
5. Thétis : Homère, *Iliade*, XXIV, 127 ; Dioné : Homère, *Iliade*, V, 372 ; Hector et Andromaque : Homère, *Iliade*, VI, 485 ; Hécube : Homère, *Iliade*, VI, 253.
6. Dionysos : Homère, *Iliade*, VI, 132-137 ; Héphaïstos : Homère, *Iliade*, XVIII, 394-399.
7. Andromaque : Homère, *Iliade*, VI, 483-484 ; Déméter : *Hymne homérique à Déméter*, 231-232.
8. Cf. Vilatte 1991, p. 8-9 ; Pirenne-Delforge 2010, p. 690, et l'article de Sébastien Dalmon dans ce volume.
9. Nagy 1994, p. 74-76. Sur la puissance protectrice de Thétis, voir Slatkin 2011, p. 52-71.
10. Homère, *Iliade*, III, 380-382. Sur les connotations du verbe ἄρπάζειν, voir Nagy 1990, p. 241-245.
11. Sur Pâris comme figure du « héros inachevé » : Vidal-Naquet 1989, p. 392-393.
12. Homère, *Iliade*, IV, 127-133. Comme pour les citations qui suivront, la traduction est celle de la Collection des Universités de France, ici très légèrement modifiée.
13. Du moins en ce qui concerne les mères humaines ; il existe bien une troisième comparaison, mais où le mot μήτηρ renvoie au monde animal ; on verra que celle-ci s'intègre parfaitement à ces deux occurrences.
14. D'emploi rare dans Homère, ce dernier verbe réapparaît dans l'*Iliade* (XXIV, 39), pour désigner l'assistance des dieux à Achille, et n'est utilisé qu'une seule fois dans l'*Odyssée* (XIII, 391), lors des grandes retrouvailles entre Athéna et Ulysse, qui s'assure de la protection de sa déesse.
15. Il s'agit de Diomède : Homère, *Iliade*, V, 835-840. La déesse agit de même avec Héraclès, dans [Hésiode], *Le Bouclier*, v. 338-340, ou avec Pisistrate, comme du moins il tenta de le faire croire en mettant en scène son retour à Athènes (Hérodote, I, 60).
16. Homère, *Iliade*, II, 469-473 ; XVI, 641-644. Dans ce dernier cas, le comparé est la masse des combattants se pressant autour du cadavre de Sarpédon.
17. Homère, *Iliade*, XVII, 570-572. Cette image ne pouvait manquer d'être relevée par Lucien, qui la développe dans un savoureux *Éloge de la mouche* ; on y apprend notamment que le ventre de la mouche est semblable à une cuirasse, et qu'une espèce de mouche de grande taille est appelée στρατιῶτις, la mouche soldate !
18. Sur ces différents thèmes, voir par exemple Loraux 1989, p. 29-52 et 165-168 ; Golden 1990, p. 80-114 ; Bodiou, Brulé et Pierini 2005, p. 19-35 ; Bruit Zaidman 2013, p. 98-105.
19. Le roi *phulax* de son peuple : Eschyle, *Agamemnon*, v. 1451-1453 ; le père *phulax* de ses enfants : Euripide, *Hécube*, v. 1083 ; Teucros est fait tuteur, *phulax*, des enfants d'Ajax dans la pièce homonyme de Sophocle, v. 562-563. Inversement, lorsque Ismène est dite *phulax* de son père, c'est bien pour souligner le renversement de situation d'Édipe, devenu en quelque sorte le petit

enfant de sa fille (Sophocle, *Œdipe à Colonne*, v. 35-356). Enfin, la première et la dernière significations peuvent se combiner : lorsque Créon est appelé « *phulax* de ce pays » dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle, v. 1417-1418, c'est parce qu'il va protéger Thèbes en l'absence du roi déchu qu'est Œdipe ; le régent est une sorte de tuteur à l'échelle d'un peuple.

20. Diodore III, 70, 1-2. Comme le souligne B. Bommelaer dans l'introduction de son édition du livre III de Diodore dans la CUF, p. xxxvi-xxxix, tout libyen qu'il se prétende, ce Dionysos est un dieu grec, conçu dans un milieu hellénistique et de façon conforme aux conceptions de la mythologie grecque.

21. Voir également paternelle, selon Loraux 1981, p. 61-65, suivie par Bonnard 2004, p. 83-87. Si je partage les réserves de Brulé 1987 (voir note 23) sur cette analyse de Nicole Loraux, force est d'admettre qu'Athéna, femme virile, se situe au point de pivot des deux genres, et que le masculin, à travers la figure du pédagogue et du *trophos*, a d'ailleurs sa place dans ce que j'ai appelé le « complexe parental ».

22. Voir les études classiques de Loraux 1981 et de Brulé 1987, ainsi que la communication ici même de Claudine Leduc.

23. La nourrice, et non le père, comme le note Brulé 1987, p. 52-58, en corrigeant une célèbre interprétation de Loraux 1981, p. 62-65. Sur l'iconographie du jeune Érichthonios, voir notamment les articles de Shapiro 1996 et 1998.

24. Par exemple Euripide, *Andromaque*, v. 504-505 ; *Les Troyennes*, v. 749-751 et 782-783 ; Antiphane Fr. 196. Cf. aussi le terme περίπυγμα pour désigner le couffin d'Ion dans la pièce homonyme, v. 1391.

25. Château de Sanssouci, cat. 111-156 ; Louvre MA 847. Sur ces deux statues et ce type statuaire, dit « Athéna de Chersell », voir Hadzisteliou Price 1978, p. 59-60 ; Brulé 1987, p. 70-71 ; Palagia 2000, p. 68-75, qui fait revivre l'hypothèse d'une copie de l'Héphaistia d'Alcamène. Sur les reliefs néo-attiques en lesquels on a parfois voulu voir une copie de la base de l'Héphaistia, voir Kosmopoulou 2002, p. 127-130.

26. On peut alors se demander si la même analyse ne pourrait pas s'appliquer à l'Athéna Parthenos : on sait qu'aux pieds de cette dernière était représenté un serpent, figure d'Érichthonios. Or, à défaut d'être porté dans le giron de la déesse et protégé par l'égide, le serpent se lovait à l'intérieur de son bouclier (Holtzmann 2003, p. 109-114).

27. Voir par exemple l'étude détaillée d'Harrison 1972, p. 363-366.

28. Cf. Vernant 2001 [1986], p. 26-32, et 1989, p. 117-129.

29. Euripide, *Ion*, v. 1013. Amulette en forme de serpent : *Ion*, v. 1428-1429.

30. Sur la notion de *trophê*, voir par exemple Pirenne-Delforge 2004, p. 173, et 2010, p. 687-691. On retiendra que le processus désigné par ce mot va de la petite enfance jusqu'à l'âge adulte et ne se limite pas à la nutrition. Sur cette « trophie » d'Érichthonios par Athéna, voir Brulé 1987, p. 63-67.

31. Aristarque *apud* Étienne de Byzance, s.v. Ἀλακομένιον ; Hésychios. s.v. ἀλακομενήϊς ; *Étymologia Magna*, s.v. ἀλακομενήϊς. Voir la discussion dans Jost 1985, p. 386-387 et Chantraine 1999 [1968] s.v. ἄλέξω, p. 57.

32. Istros, *FGrHist* 334 F 58 a.

33. *Inscriptions de Lindos* n° 2, D. Le commentaire de Blinkenberg 1941, p. 151-200, reste fondamental.

34. *Ibid.*, l. 33-47.

35. Voir Hadzisteliou Price 1978, p. 129, et plus récemment Huysecom-Haxhi et Muller 2007, p. 242.

36. Ce dossier a été étudié par Pirenne-Delforge 2005, dont je reprends certaines des conclusions.

37. Ilithye est honorée conjointement avec Sôsipolis, un héros éléen, à Olympie : Pausanias VI, 20.

38. Déjà Homère, *Iliade* VIII, v. 328 ; cf. Diodore XVII, 103, 5 ; Plutarque, *De la fortune ou de la vertu d'Alexandre*, *Moralia* 345a.

39. Sur l'équipe des dieux guérisseurs à Athènes, voir Parker 2005, p. 411-413.

40. Sur le mythe de la Grande Déesse Mère, qui remonte à Bachofen, et sur sa réfutation nécessaire, voir particulièrement l'article de Georgoudi 1991.

41. L'Athéna que nous avons étudiée se fait mère uniquement des garçons et des hommes, guerriers et citoyens actuels ou en devenir. Mais l'on sait qu'elle est également la patronne de bien des activités féminines, à Athènes et ailleurs. Il faudrait suivre un autre parcours herméneutique pour étudier ce patronage, et voir dans quelle mesure il s'apparente à une maternité.

42. Sur cette Athéna oscillant d'un genre à l'autre, voir par exemple Loraux 1989, p. 253-271, et Bonnard 2012.

RÉSUMÉS

Bien que *parthenos*, Athéna est appelée mère par les Athéniens ; le mythe d'Érichthonios est censé expliquer ce paradoxe. Il existe pourtant bien des mentions non athéniennes d'une Athéna mère, qui exigent un autre type de justification. Partant des passages de l'*Iliade* où la déesse est comparée à une mère, on constate que, tout au long du poème, la figure maternelle d'Athéna est construite en relation avec d'autres déesses authentiquement mères, avec qui elle a en partage un certain type de gestes protecteurs, exprimés par un même vocabulaire. La présence de sèmes communs entre maternité et protection militaire, facilitée par la pensée analogique grecque, se voit encore dans les rites et les cultes des cités de la Grèce post-homérique, où Athéna se fait la gardienne et la mère du corps civique en son entier comme de chacun de ses individus. Pour autant, elle ne patronne qu'une fraction de la maternité grecque, ce qui s'explique par le caractère collectif de la *trophê* du jeune Grec.

While being a *parthenos*, Athena is called a mother by the Athenians ; the Erichthonios myth is supposed to explain this paradox. Yet we know of many non-Athenian attestations of a mother-like Athena, which require a different kind of explanation. Beginning with two Iliadic passages where the goddess is compared to a mother, we find that throughout the poem, the Athena motherly figure is constructed in relation to other authentic mother goddesses, with whom she shares some kind of protective gestures, expressed with the same vocabulary. The presence of common semes between motherhood and military protection, facilitated by the Greek analogical thinking, can still be seen in rites and cults of post-Homeric Greece, in which Athena becomes guardian and mother of the whole civic body as well as of each of its components. However, she supervises only a small part of Greek motherhood, which is due to the collective nature of the young Greek's *trophê*.

INDEX

Mots-clés : maternité, protection, éducation collective, nourrice, trophê, Athéna, Thétis

Keywords : motherhood, collegial education, nurse, Homer