

## Gaia/Gê. Entre mythe, culte et idéologie

*Stella Georgoudi*

DEPUIS TRÈS longtemps, la figure de la Terre (avec T majuscule), celle que les Grecs appelaient Gaia ou Gê, ne cesse d'attirer l'attention de plusieurs historiens des religions, et même de provoquer une sorte d'engouement pour cette entité considérée, entre autres, comme 'mère de toute chose' (παμμήτρια), comme une puissance 'très ancienne' (πρεσβίστη)—pour reprendre les termes de l'*Hymne Homérique à Gê* (1-2). Mais c'est surtout depuis la publication de l'ouvrage d'Albrecht Dieterich, au titre si parlant,<sup>1</sup> que la 'Terre-Mère' a été promue au rang de divinité universelle des origines, à laquelle tous les peuples auraient rendu un culte, et qui serait source unique de vie et d'énergie pour hommes, animaux, et végétaux.<sup>2</sup>

Qu'il soit cité, ou qu'il soit passé sous silence, l'ouvrage d'A. Dieterich a incité d'autres spécialistes—et non pas des moindres—à gratifier la Terre d'un statut de 'primauté,' voire de 'prééminence,' par rapport aux autres divinités grecques. Une supériorité bien 'établie,' dira-t-on. Car ce serait de cette Terre-Mère universelle que 'procéderaient,' par une sorte d'émanation, les diverses Athéna, Héra, Aphrodite, mais surtout Déméter et Korè, comme autant de 'rejetons' qui 'pousseraient' de ce 'giron' originel à la manière des plantes.<sup>3</sup> De ce point de vue, est très significatif, par exemple, le raisonnement d'un spécialiste de la civilisation mycénienne, tel John Chadwick, qui écrivait: la Déméter et la Persephone des Grecs de l'époque classique 'ont continué, de diverses façons, le culte préhellénique de la Terre-Mère (Earth Mother) .... Il ne peut exister *aucun doute* que depuis l'Helladique Ancien

1 Dieterich 1925.—Ces réflexions, qui ne se veulent ni absolument affirmatives ni définitives, sont nées d'un réexamen critique—entrepris depuis longtemps—de cette figure 'archétypale,' que nombreux historiens des religions continuent à chérir sous les noms de 'Grande Déesse,' 'Déesse-Mère,' 'Terre-Mère' etc. Dans ce texte, je me limite à esquisser quelques aspects seulement de ce thème 'terrien,' si riche en rebondissements.

2 Le *modus operandi* de Dieterich, pour la construction de cette 'théologie' de la Terre-Mère, a été analysé, voire 'décortiqué,' par Pettersson 1967.

3 Cf. Stengel 1910:26. Selon Cook (1914:396), derrière Déméter et Korè 'looms the venerable form of the earth-mother.'

[c. 2500 av. J.C.], le culte de la Terre-Mère avait dominé la vie religieuse dans le monde égéen; et cela a continué pendant l'époque classique sous des noms divers.<sup>4</sup>

Mais l'attrait qu'exerce sur certains savants cette entité nommée Terre, ne peut être appréhendé que dans le cadre d'un courant de pensée qui cherche, depuis très longtemps, à mettre le temps des origines sous le signe et l'emprise d'une puissance féminine qu'on appelle, de façon souvent interchangeable, 'Grande Déesse,' 'Déesse Mère,' 'Grande Déesse Mère,' 'Terre-Mère.'<sup>5</sup>

Or une des idées directrices sur lesquelles se fonde ce type de 'monothéisme féminin des origines,'<sup>6</sup> pourrait-on dire, concerne justement l'identification de cette insaisissable 'Grande Déesse Mère' à la Terre elle-même. Certains ne font pas de distinction entre ces deux figures, considérant sans doute que, dès l'époque paléolithique, la 'Grande Déesse,' aux attributions universelles, est déjà la Terre (*cf.* Pettersson 1967:8-9). D'autres, comme, par exemple, Pierre Lévêque, pensent que la 'Déesse Mère,' principe de fécondité des Paléolithiques, devient, avec l'invention de l'agriculture, la 'Terre Mère,' principe de la 'structure désormais indestructible [de la] fécondité/fertilité.'<sup>7</sup> Et à l'image de celle qui l'avait précédée, cette Terre-Mère aurait également occupé une position de prépotence, elle aurait constitué l'élément dominant parmi les entités divines. Pour les Grecs, dit Guthrie, 'the worship of the earth as the Great Mother was one of the oldest forms of their religion, if not the oldest of all.'<sup>8</sup>

Si je m'attarde sur ces théories, c'est parce qu'elles ont exercé une influence certaine sur la façon dont on considère Gaia/Gê, sur l'importance dont on l'investie, et sur la place qu'on attribue, dans le panthéon grec, à cette 'Mère par excellence.'

Certes—et, sur ce point, qu'il me soit permis de reprendre quelques réflexions de l'article cité précédemment:<sup>9</sup>

'on ne saurait mettre en question le côté maternel de Gê, souvent mis en valeur par des spécialistes de la Grèce ancienne, d'autant plus que ce sont les Grecs eux-mêmes qui en parlent. On ne saurait non plus faire abstraction de la place importante concédée à Gaia, par la *Théogonie* hésiodique, dans l'ordre des générations divines. Mais il serait préférable de sortir des généralités et d'interroger de nouveau et conjointement les données

4 Chadwick 1976:93 (c'est moi qui souligne). Je reviens sur ces aspects dans une étude en cours sur le sacrifice des bêtes pleines.

5 Sur ce courant de pensée qui est beaucoup plus persistant qu'il ne paraît, voir brièvement Georgoudi 1994-95.

6 A propos du 'fantasme' de ce monothéisme féminin, voir les analyses et la démarche historique de Philippe Borgeaud (1996).

7 Lévêque 1985:49.

8 Guthrie 1957:20.

9 Georgoudi 1994-95:291-92.

littéraires, épigraphiques et archéologiques, non pas pour leur imposer l'image— qu'on aurait déjà préfabriquée—d'une puissance universelle et a-temporelle, aux contours flous, nommée Gaia ou Gê, mais pour y examiner les façons dont cette déesse a été appréhendée par les Grecs, dans les divers lieux de culte et selon les différentes époques. En situant ainsi Gê dans l'espace et le temps, on pourrait sans doute mieux comprendre un fait plutôt paradoxal: à savoir, que cette Terre si maternelle, dotée, surtout par des modernes, d'une telle ampleur, occupe en fait une place assez restreinte dans les cultes des cités grecques où, de surcroît, elle n'est pas honorée en tant que Mère, en tant que *Mèter*.

Je me demande même si la prépondérance accordée souvent par les modernes à la figure de Gê n'est pas due, dans une large mesure, à un autre facteur, d'ordre méthodologique. Car on façonne d'habitude son image sur une base presque exclusivement 'littéraire,' en n'utilisant comme matériau que des récits mythiques, des traditions, des histoires légendaires. Quant aux faits culturels, plutôt maigres, ou bien on les délaisse, ou bien on les cite sans se poser de questions sur leur pauvreté. Parfois même on procède de façon très sélective en ne privilégiant que *certaines* des données littéraires. C'est ainsi que plusieurs hellénistes évoquent inlassablement le fameux prologue des *Euménides* d'Eschyle, pour installer la Terre, une fois pour toutes, à l'origine de l'oracle de Delphes, en tant que première détentrice de l'inspiration prophétique. Ou encore, on saisit chez Pausanias quelques bribes d'information pour introniser Gê (ou même la 'Terre-Mère') aux oracles d'Olympie et de Dodone, en tant que 'première occupante' de ces lieux mantiques. On sait cependant que ni les fouilles jusqu'à ce jour ni d'autres données culturelles n'ont pu confirmer la 'priorité' de Gê sur Apollon ou Zeus—ce qu'on avoue parfois à regret, tout en continuant à croire fermement à une Gaia primitive, qui aurait régné sur ses oracles 'telluriques' avant d'en être 'effacée' par des 'nouveaux dieux.'<sup>10</sup>

Ainsi, au lieu d'examiner conjointement et de manière contrastive tant les faits mythiques que les faits culturels, on met principalement en valeur les aspects mythiques de Gaia, auxquels on assujettit et on adapte tout autre élément du dossier. Mais de cette façon, on trace le portrait d'une puissance divine aux traits hypertrophiés, dont les pouvoirs ne seraient parfois usurpés que par ceux qu'on appelle les 'dieux-fils' (Lévêque 1985:204). Car ces divinités mâles seraient plus aptes, dit-on, à répondre aux besoins des cités archaïques, dans le cadre d'une religion civique à caractère aristocratique et davantage citadin.

10 J'ai eu l'occasion d'aborder ces questions, d'un point de vue critique, dans une étude sur le personnel des oracles grecs (Georgoudi 1998). Sur les 'virtualités mantiques' de Gaia et ses relations avec Apollon et les autres puissances de l'oracle delphique, cf. Detienne 1998:160-69.

A cette question relative à la préférence marquée pour le profil *mythique* de Gaia/Gé, aux dépens de son existence culturelle, vient s'ajouter un autre problème tout aussi épineux, problème qu'on pourrait formuler au moyen d'une interrogation: les Grecs, faisaient-ils ou non une distinction—plus ou moins perceptible—entre: a) la déesse Terre, avec son individualité et sa propre histoire, clairement dessinées depuis la *Théogonie* hésiodique, une déesse qui a sa place parmi les autres puissances divines, et qui reçoit, dans certains endroits, les honneurs des hommes; b) la terre conçue comme matière, comme entité cosmique ou, plus particulièrement, comme élément de la nature, comme un espace qu'on cultive (ou non), et qui produit la nourriture pour l'homme et l'animal; et c) la terre en tant que territoire d'une cité, en tant que sol foulé par les citoyens et qu'on chérit comme une mère, en tant que terre-patrie, pour laquelle on peut donner sa vie? Et si la réponse à cette question s'avérait positive, comment pourrait-on déceler la distinction qui s'opère, et quelles formes prenait-elle selon les différents contextes?<sup>11</sup>

Il est vrai que, pour plusieurs hellénistes, une telle interrogation ne se pose même pas, elle n'a aucune raison d'être. Si parfois on consent à s'en occuper, c'est pour l'expédier de façon la plus brève, en considérant qu'il s'agit là d'un faux problème, en affirmant, par exemple, que les Grecs ne faisaient pas la différence entre une entité cosmique, une réalité naturelle, et la puissance divine qui la représentait. C'est sans doute pour cette raison que de nombreux traducteurs et commentateurs des textes grecs, ou encore des spécialistes de la culture grecque, dotent négligemment et sans justification, le mot *gaia* ou *gé* d'un gamma *majuscule*, en voyant presque partout surgir une déesse Terre (avec T majuscule), ou plus exactement une déesse Terre-Mère (avec T et M en majuscules), puisque la 'Terre' ne saurait être que 'Mère'.<sup>12</sup>

11 C'est à partir de ce genre d'interrogations qu'on devrait étudier, par exemple, le sens des mots *gaia/gé* dans les formules juratoires. Cette question, nous l'avons posée dans une série de séminaires sur le serment (cf. *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences Religieuses* 1993-94. 102:230-31, et 1997-98. 106:279). En même temps, nous avons exploré la signification de termes, comme 'terre' (γᾱῖα/γῆ), 'soleil' (ἥλιος), 'ciel' (οὐρανός), 'lumière' (φῶς, φάος), 'nuit' (νύξ), 'éther' (αἰθήρ), 'air' (ἄήρ) etc., dans certaines expressions invocatoires. Il arrive, en effet, qu'un personnage tragique s'adresse à ces éléments du kosmos, pour exprimer son émotion ou sa détresse, pour qu'ils voient ce qu'il endure, pour qu'ils soient témoins de ses malheurs, de ses souffrances. Dans ce sens, la terre peut être sentie et invoquée comme 'mère' (cf. Eur. *Hipp.* 601-02), sans qu'elle devienne l'inévitable 'Terre-Mère' des modernes. Mais ce sujet demande un développement à part.

12 Cf., parmi plusieurs exemples, Assael 1998:112 ss. Cette tendance a été aussi signalée et dénoncée par Nicole Loraux, en parlant de la terre d'Athènes: 'l'histoire des religions a, une fois pour toutes et sans recours, doté *gé* d'une majuscule; peu importe dès lors que Platon n'en donne pas à la terre athénienne' (1996:143; mais cf. 134). Avouons cependant qu'il nous est arrivé à suivre cette tendance, en transformant parfois la 'terre' en 'Terre,' dans le but de marquer l'importance dont se revêt cet élément dans un contexte donné. Il n'empêche que l'emploi abusif de la majuscule risque d'alimenter la confusion et d'entretenir l'image artificielle d'une Terre introuvable.

Ainsi, dans la plupart des cas, on parle comme si l'équation *gaia/gê* = Gaia/Gê était une évidence, une certitude qui s'imposait. Pour donner un exemple, la Gaia de la *Théogonie* d'Hésiode et la *gaia/gê* des *Travaux et les jours* ne constitueraient que la même entité divine, la vénérable Terre-Mère. D'ailleurs—dira-t-on—la *gê* n'est-elle pas, dans les *Travaux* (563), qualifiée de 'mère de tous' (γῆ πάντων μήτηρ), une mère qui produit des 'fruits de toutes sortes' (καρπὸν σύμμικτον)?<sup>13</sup> Voilà donc notre 'Terre-Mère,' bien présente dans ce poème. Soit. Mais, dans ce cas, on a le droit de se demander pourquoi cette supposée Terre-Mère des *Travaux* ne se nomme pas, tout simplement, Gê ou Gaia, pourquoi il faudrait qu'on la devine non seulement derrière le mot *gê* (ou *gaia*, cf. 232), mais aussi derrière d'autres termes désignant la 'terre' (avec plus ou moins de nuances sémantiques), à savoir, *aroura* (cf. 237), ou *chthôn* (cf. 479).<sup>14</sup>

Certes, on pourrait rétorquer que ce poème hésiodique n'est pas un calendrier de cultes, où chaque puissance est clairement identifiée par son nom unique, accompagné ou non d'une épithète particulière. La liberté poétique permet sans doute de jongler avec la 'Terre' et la 'terre,' et de se représenter la déesse 'Terre-Mère' derrière chaque motte de l'*aroura*, surtout lorsque cette ἄρουρα est qualifiée de ζείδωρος ('féconde,' cf. 117), ou encore derrière chaque parcelle de la *chthôn*, d'autant plus que cette χθών est considérée comme δία ('divine,' cf. 479). Admettons que tout cela soit probable. Mais alors, pourquoi le paysan d'Hésiode n'adresse-t-il pas ses prières à cette 'Terre-Mère,' censée être bien présente dans les *Travaux*, pourquoi implore-t-il la 'pure' (ἀγνή) Déméter<sup>15</sup>, et remet-il surtout son sort entre les mains de Zeus *Chthonien*<sup>16</sup> et *Olympien* (465, 474), responsable (avec Déméter) de la maturation du blé et de bonnes récoltes?<sup>17</sup>

13 Cf. Rudhardt (1990:376): 'Lorsque les Grecs appellent *Gaia* mère, ils ne pensent pas toujours à son rôle théogonique; ... Chez Hésiode, ce n'est pas dans la *Théogonie* qu'elle reçoit ce nom, c'est dans les *Travaux*' (et ici l'auteur renvoie précisément au vers 563, cité ci-dessus).

14 Notons que, sur un plan général, *gaia/gê* et *chthôn* présentent des aspects comparables, voire communs. Toutes les deux sont considérées comme des éléments nourriciers, capables de 'nourrir (de leurs fruits) beaucoup d'êtres': *gaia poluphorbè* (Hom. *Il.* 9.568; cf. Hes. *Theog.* 693: *gaia pheresbios*); *chthôn pouluboteira* (Hom. *Il.* 3.89; Hes. *Op.* 510). Toutes les deux sont qualifiées de 'noires': *gaia melaina* (Hom. *Il.* 2.699; cf. Solon, fr. 30.5 Gentili-Prato: *gê melaina*); *kelainè chthôn* (Hom. *Il.* 16.384). Toutes les deux sont de grandes dimensions: *apeirôn gaia*, 'terre sans limites, immense' (Hes. *Theog.* 187); *eureia chthôn*, 'terre vaste, large' (Hom. *Il.* 4.182)—la *chthôn* est, d'ailleurs, conçue souvent comme une surface.

15 Qu'on n'aura aucune raison d'identifier ici à Gaia/Gê, comme l'auraient souhaité ceux qui cherchent désespérément la 'Terre-Mère.'

16 Ce Zeus *Chthonios*, loin de représenter un Zeus 'Infernal,' comme l'on dit souvent, offre un autre exemple de l'association entre Zeus et la *chthôn*, en tant que terre qu'on cultive (cf. *Travaux* 479), une terre nourricière (voir, ci-dessus, n. 14). Il ne faudrait donc pas mettre au même niveau Zeus *Chthonios* et Zeus *Katachthonios*, comme semble le faire West (1978:276, 465). Une étude systématique reste encore à faire sur cet aspect sémantique de *chthôn* et de *chthonios* par rapport aux différents sens des adjectifs *epichthonios*, *hupochthonios*, *katachthonios*.

17 On connaît la place importante qu'occupe Zeus, dans les *Travaux*, en tant que divinité dispensatrice de richesses (cf. 379), en tant que dieu 'très fort' (ἐπισθενής), maître absolu des pluies (cf. 415-16, 483-90).

Quant au petit nombre des cultes connus de Gaia/Gê, il constitue un fait qui ne semble pas intéresser grand-monde. L.R. Farnell, un des rares à s'en être préoccupé, a essayé de l'expliquer: pour une religion hautement 'anthropomorphique,' comme celle des Grecs, il serait difficile d'ériger en 'personnalité active' une figure avec un nom (Gê) si *materialistic*. Mais comme Farnell croit à l'importance du 'culte de la terre' pour 'toutes les tribus helléniques,' il fait appel à la vieille bonne méthode de l'assimilation et découvre Gaia/Gê derrière d'autres puissances, comme Thémis, Rhéa, Cybèle, Déméter *etc.* En revanche, M.P. Nilsson, bien qu'il consacre peu de pages à Gê, en guise d'introduction à la partie concernant Déméter, critique fermement les tenants d'une soi-disant *Mutterreligion*, qu'on professe en se fondant principalement sur la littérature et les spéculations philosophiques. Il note avec justesse la pauvreté cultuelle de Gê, et la quasi absence de fêtes, qu'il semble imputer à la 'personnification pâle et chétive' de l'élément terre, dont la déesse Gê n'arrive pas à se détacher complètement.<sup>18</sup>

Enfin, d'aucuns justifient cette pénurie de cultes en l'honneur de Gaia/Gê, en évoquant l'omniprésence' et l'ubiquité' de cette divinité.<sup>19</sup> On part du principe que le culte exige normalement une affinité privilégiée entre une localité et certaines divinités; or la terre, en tant qu'universelle, est partout, elle représente une réalité palpable, visible de tous, elle fait intrinsèquement partie de l'existence humaine et, par conséquent, il n'y aurait aucun besoin d'instituer des cultes particuliers en l'honneur de la déesse qui l'incarne. J'avoue que ce raisonnement me laisse un peu sur ma faim. Et je ne peux pas m'empêcher de m'interroger sur la question que j'ai esquissée tout à l'heure, et qui mériterait, à mon avis, plus d'attention: à savoir le décalage qu'on observe entre un discours pléthorique des anciens ou, plus exactement, des Athéniens (mais aussi de certains modernes qui les prennent au mot) sur la 'terre,' voire la 'terre-mère,' et les maigres cultes de Gê signalés dans les cités grecques, des cultes qui, de surcroît, ignorent une Gê *Mèter*.<sup>20</sup>

18 Farnell 1907:1-28; Nilsson 1967:456-61, avec bibliographie. Cf. aussi Burkert (1977:272), qui souligne le très modeste rôle que joue Gaia dans la religion traditionnelle, et qui remarque, à juste titre, que ni Déméter ni la Grande Déesse de l'Asie Mineure ne sauraient être identifiées à la 'Terre.'

19 Je fais ici allusion à une intéressante discussion qui a eu lieu, il y a quelques années, à l'Université de Genève, grâce à l'amitié et la gentillesse de Philippe Borgeaud.

20 De ce point de vue, je ne vois pas à quoi se réfère L.-M. L'Homme-Wéry (1995:145), lorsqu'elle parle des 'autres cultes consacrés à la Terre où elle est perçue comme Mère' (c'est moi qui souligne). Il faudrait peut-être s'entendre sur le sens de ce que l'auteur appelle 'culte' ou 'plan cultuel' (*ibid.*, p. 143 et n. 14). Car ni l'éventuelle personnification de la terre en tant que mère, ni même sa dimension théogonique (cf. Solon fr. 30.3-7 Gentili-Prato) n'impliquent automatiquement l'existence d'un culte en l'honneur d'une 'Terre-Mère.' Certes, L'Homme-Wéry (1996) soutient l'identité' entre la 'Terre-Noire' de Solon (toujours avec des majuscules) et 'la Mère des divinités olympiennes, dont le culte est fondé par Solon sur l'Agora d'Athènes' (cf. L'Homme-Wéry 1995:143 n. 13). Mais cette thèse exige une longue discussion qui n'a pas sa place ici.

Pour illustrer ces réflexions et cette problématique, je voudrais prendre, à titre expérimental, un autre exemple, celui de la terre d'une cité, qu'elle soit ou non associée à une 'déclaration d'autochtonie.'

On a beaucoup écrit et on continue à écrire sur les mythes d'autochtonie et sur le discours qu'ils suscitent dans une cité comme Athènes, ou encore à propos d'une ville comme Thèbes. Partant de ce sujet privilégié, bon nombre de chercheurs ont créé, petit à petit, un autre mythe en façonnant une importante et non moins imposante divinité nommée Terre-Mère. Et comme ces savants se préoccupent d'habitude peu de la réalité culturelle d'une telle figure, on a parfois l'impression, en les lisant, que cette Terre-Mère constitue une puissance divine majeure, fondamentale pour la vie et les pratiques religieuses de la cité.

Les exemples de ce type de confusion abondent. Je me contente d'en mentionner un: dans son ouvrage *De abstinentia* (ii, 32), Porphyre, en citant Théophraste, parle de la 'terre' (γη), qualifiée de 'notre nourrice et mère' (ὡς τροφῶν καὶ μητρὸς ἡμῶν). La terre, dit le texte, est 'le foyer commun des dieux et des hommes (θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐστία), et il faut que tous ... nous lui chantions des hymnes et la chérissions comme celle qui nous a enfantés (ὡς τεκοῦσαν)'. En commentant ce texte, dans son édition de l'ouvrage de Porphyre (*CUF*, 1979:212), Jean Bouffartigue fait, entre autres, cette remarque: 'La Terre-Mère [avec majuscules, bien entendu] jouissait en Attique d'une particulière vénération, qu'il ne faut pas séparer de la prétention des Athéniens à l'autochtonie. La Terre se distingue ainsi de l'ensemble des dieux et constitue même, comme dans ce passage, une *divinité* susceptible d'être mise en parallèle avec l'ensemble des dieux' (c'est moi qui souligne).

Tout d'abord, il faut préciser qu'il n'est pas question ici d'une 'Terre-Mère' en Attique. Ce passage attribué à Théophraste se réfère à la terre *en général*, et s'insère dans le discours contre le sacrifice sanglant. D'autre part, on ne voit pas comment s'exprime la 'vénération particulière' de cette 'Terre-Mère,' puisqu'on ne trouve—au moins dans l'état actuel de notre documentation—aucun culte d'une Gè *Mètèr*, à Athènes ou, plus généralement, en Attique. Enfin, s'il est vrai que la *gè* se distingue ici des dieux (et, je dirais, des hommes aussi), cela ne la transforme pas nécessairement en une 'divinité' culturellement existante, comme pourrait le montrer le discours sur la terre civique, où l'on retrouve ce type de distinction (voir cidessous).

Mais venons-en à la question de la terre civique. A la suite de ce qui a été dit plus haut, je pense donc qu'il faudrait essayer d'établir une distinction, la plus nuancée possible, entre, d'une part, une déesse Gaia/Gè avec ses éventuels cultes civiques, et d'autre part, la terre d'une cité, ce sol qu'on glorifie, qu'on chérit comme une mère dont on chante les louanges, qu'on investit même d'un caractère sacré. Bien

entendu, cela ne nous empêche pas de chercher, par la suite, les associations éventuelles entre ces deux réalités. Mais cette distinction s'avère, me semble-t-il, nécessaire pour une série de raisons, dont je signalerai rapidement deux.

Premièrement, malgré les divergences qu'on peut signaler entre le modèle de l'autochtonie athénienne et celui de l'autochtonie thébaine,<sup>21</sup> la terre (*gê*) de ces deux cités est souvent qualifiée (par le discours athénien) de 'mère' (μήτηρ) et de 'nourrice' (τροφός).<sup>22</sup> C'est elle qui, d'une façon ou d'une autre, a enfanté et nourri les citoyens (ou, au moins, les premiers d'entre eux, comme à Thèbes), et c'est elle qui prend toute la charge de leur *paideia*, de leur éducation, comme le dira Étéocle dans les *Sept contre Thèbes* (Aesch. *Sept.* 18). Or, comme on l'a vu dans le cas de la terre hésiodique, on constate ici le même type de flexibilité lexicale: pour désigner cette terre civique, les textes n'emploient pas seulement les mots *gaia/gê*. Ils utilisent, de façon parfois interchangeable, et dans les mêmes contextes, d'autres termes apparentés, tels *chthôn*, sol, territoire, terre, ou *chôra*, pays.<sup>23</sup> Et comme il arrive avec la terre (*gê*), de la même façon le pays (*chôra*) peut être désigné comme 'mère' (*mêtèr*), ou/et comme 'nourrice' (*trophos*), pour renforcer justement ce côté maternel et nourricier du pays natal.<sup>24</sup>

Parfois même, pour exprimer cette réalité complexe que constitue la terre civique, on emploie tout simplement, le mot 'cité,' *polis*. En fait, il peut y avoir un 'va-et-vient' entre *gaia/gê* et *polis*, l'un pouvant renvoyer à l'autre, l'un pouvant remplacer l'autre. Hésiode met côte à côte la 'Thèbes aux sept portes' et la 'terre cadméeenne,' comme si la deuxième servait d'apposition à la première.<sup>25</sup> Et plus tard, la cité thébaine sera appelée par Euripide 'cette terre aux sept tours.'<sup>26</sup> De façon comparable, les puissances divines de Troie sont désignées comme 'les dieux qui possèdent la cité,' mais qui ne sont autres que 'ceux de la terre prise' par les

21 Cf., sur ce point, Detienne 2000:54-56.

22 Cf. Pl. *Resp.* 3.414e; Isoc. *Paneg.* (4) 25 (Athènes); Aesch. *Sept.* 16 (Thèbes). Mais je dois préciser que ces qualifications, comme aussi celles dont il sera question par la suite, peuvent également s'appliquer à toute autre cité. Ainsi, Hécube appelle la terre de Troie 'nourricière' de ses enfants: ἰὼ γὰρ τροφίμῃ τῶν ἐμῶν τέκνων (Eur. *Tro.* 1301).

23 Cf. l'emploi des mots *gâ/gê* et *chthôn*, à propos de la terre thébaine (Eur. *Phoen.* 70-72, 937-39), ou de la terre attique (Eur. *Erechtheus* fr. 18, vv. 63, 68, 77, 89, Carrara). Des exemples analogues abondent, mais on ne peut pas en faire ici le relevé.

24 Cf. Pl. *Resp.* 3.414e, où l'expression *gê mêtèr* côtoie la phrase *peri mêtros kai trophou tês chôras*. Voir aussi Pl. *Menex.* 237bc: ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας, Dem. *Epit.* (60) 5: μητέρα τὴν χώραν.

25 Hes. *Op.* 162: ὕφ' ἐπταπόλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ (avec le commentaire de Verdenius, 1985:101). Dans l'*Odyssée* déjà, Alkinoos demandera à Ulysse, l'étranger, quelle est sa *gaia*, son *dêmos*, sa *polis* (Hom., *Od.*, 8.555). Or, pour le scholiaste, *gaia* et *polis* sont des termes synonymes qui dénotent la même chose (εἰπέ δέ μοι γαίαν] εἰπέ μοι τὴν σὴν πόλιν).

26 Eur. *Phoen.* 245: ἐπτάπυργος ἄδε γὰρ.



Achéens.<sup>27</sup> De même, 'les dieux qui possèdent la cité' de Thèbes sont ceux de la *chôra*, mot qui peut remplacer, dans ce contexte, le terme *gê*, comme il a été dit; mais ils sont aussi qualifiés de 'gardiens des tours de cette terre,' c'est-à-dire, de cette cité.<sup>28</sup> Quant aux humains, un bon et loyal citoyen doit donner sa vie pour sauver sa *terre* qui est sa *cité*: *sôzein gaian*, ou *sôzein polin*, dira Euripide dans les *Phéniciennes* (948, 952). La fille (ou les filles) d'Érechthée, à Athènes, vont mourir 'pour la terre' (*pro gaïas*), ou pour le salut de 'ce pays' (*têsde chôras*, ou encore *huper chôras*), et leur mère Praxithea, qui veut sauver la cité (*sôsô polin*), sera louée par Athéna en tant que 'salvatrice de la terre, du sol civique' (*chthonos sôteira*).<sup>29</sup> Ces expressions (dont nous donnons ici quelques brefs indices) sont équivalentes, sans qu'elles soient absolument identiques.

Deuxièmement, ce pays, cette terre-mère, ce territoire-nourrice, cette cité, n'est pas seulement caractérisé par son aspect maternel et nourricier. Cette terre ne joue pas exclusivement le rôle d'une mère. Elle est aussi une sorte de père, elle est aussi *patris*. Et le terme *patris* ne signifie pas simplement ce que nous appelons 'patrie,' mais il désigne littéralement 'la terre du père' (ou, selon le contexte, 'des pères'), il délimite un espace fortement marqué par l'élément masculin. De ce point de vue, pour désigner la même réalité, on peut parler de la 'terre-patrie, la terre du père,' *patris*<sup>30</sup> *gaia*, ou de la 'terre paternelle' (*patrôia gê*), ou du 'sol paternel' (*patrôia chthôn*), ou encore de la 'cité paternelle' (*polis patrôia*).<sup>31</sup> Et lorsqu'on songe à sa *patris* qui est sa *polis*, on pense naturellement à son 'père:' Médée évoquera ensemble son père et sa cité (ὦ πάτερ, ὦ πόλις), ou la demeure paternelle (πατρός δόμου) et sa *patra* (autre terme ici pour *patris*).<sup>32</sup>

27 Cf. Aesch. Ag. 338-39: τοὺς πολιτισσοῦχος θεοὺς τοὺς τῆς ἀλούσης γῆς.

28 Aesch. Sept. 271: χάρας τοῖς πολιτισσοῦχοις θεοῖς; *ibid.*, 166-68: θεοὶ ... γὰς τᾶσδε πυργοφύλακες. Certes, cette relation, voire cette synonymie entre la 'terre' et la 'cité,' n'a pas échappé à certains commentateurs modernes. Par exemple, G.O. Hutchinson l'a bien signalée, dans son édition commentée des *Sept* (1985:72, comm. au vers 167); mais cette complexité n'a pas influé sur sa façon de concevoir la terre thébaine, qui n'est vue que sous les traits d'une 'Mother Earth' (Hutchinson, 1985:45, comm. aux vers 16-19, où l'auteur se limite à renvoyer tout simplement à l'ouvrage de Dieterich, *Mutter Erde*).

29 Eur. *Erechtheus* fr. 10, 39 (πρὸ γαίης; cf. Eur. *Ion* 278); fr. 18, 66 (τῆσδε χάρας); fr. 10, 42 (σώσω πόλιν); fr. 18, 63 (χθονὸς σάπτειρα), Carrara. Dans le *Rhésus* (154s.), Dolon dit qu'il veut bien 'courir le risque pour la terre,' et aller épier les navires des Grecs: ἐγὼ πρὸ γαίης τόνδε κίνδυνον θέλω ἰρίψας. Or, Hector avait auparavant (151-53) employé les mots *gê* et *patrôia polis* pour désigner la même réalité. Voir aussi Phanodemos, *FGrH* 324 fr. 4, Jacoby (ὑπὲρ χάρας); Dem. *Epit.* (60) 27 (σῶσαι τὴν χώραν). Cf. Eur. *Tro.* 1168: mourir 'pour la cité' (πρὸ πόλεως).

30 Sur l'emploi de l'adjectif *patris*, cf. Soph. *OT* 641: pour Créon, être chassé de la 'terre de ses pères' (γῆς πατρίδος) ou être tué sont deux maux équivalents. Voir également Ar. *Thesm.*, 859-60, où, pour Mnésilochos, sa *gê patris* est sa *cité*, Sparte. Sur *patris polis*, cf. Pind. *Ol.* 10.35-38. En tant que substantif, le mot *patris* s'associe à *polis* pour désigner le lieu d'origine d'une personne (cf. Eur. *Hec.* 905 s., ainsi qu'Eur. *Ion* 258-61 où, pour préciser l'identité de Créuse, quatre termes sont employés: *gê, patris, polis, patèr*, auxquels s'ajoute le 'nom' [ὄνομα] de la femme).

Certes, l'expression *patris gaia* (ou *gê patris*<sup>33</sup>) n'est pas une invention des Tragiques. On la trouve déjà dans l'*Iliade* (2.140), lorsqu'Agamemnon exhorte les Achéens à partir pour la 'chère' (φίλην) *patrida gaian*, on la retrouve aussi dans l'*Odyssée*.<sup>34</sup> Dans le *Bouclier* pseudo-hésiodique (1 et 12), c'est Alcmène et Amphitryon qui vont abandonner (comme Médée) *domous kai patrida gaian*, 'leur demeure et leur terre patrie' (Argos ou Tirynthe, selon les versions), pour venir à Thèbes, où Alcmène, unie à Zeus, enfanta Héraclès.

Or, à la place de *patris gaia*, on peut avoir *patris aia*—avec l'emploi de ce mot rare (αἶα) dans le sens de la 'terre'<sup>35</sup>—ainsi qu'une autre expression analogue, hautement significative, à savoir, *patris aroura*. L'étranger qui arrive à Ithaque—qu'il s'agisse d'Athéna déguisée en Mentès, ou d'Ulysse qui n'a pas encore été reconnu—doit répondre à une question essentielle: quelle est sa terre (*gaia*), quelle est sa lignée (*geneè*) et l'*aroura* des ses pères?<sup>36</sup> La notion de la patrie englobe donc aussi la terre labourée (ou labourable), ces champs qu'on cultive à la sueur de son front pour les faire fructifier. *Patris aroura*: cette phrase homérique fait penser, me semble-t-il, au serment des éphèbes athéniens. En effet, ils prennent à témoin non seulement les onze puissances divines (*theoi*), nommées en premier, mais aussi 'les bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers.' Tous les fruits de la terre, dont le blé et l'orge en priorité, sont des éléments constitutifs de l'idée de la patrie, que les éphèbes s'apprennent à défendre.<sup>37</sup>

La figure de la terre civique, en tant que 'terre-mère,' mais aussi 'terre du père,' en tant que sol productif mais aussi pays qu'on doit protéger, se constitue donc

31 Cf. à propos de la cité et la terre thébaines: Aesch. *Sept.* 582 (πόλιν πατρώαν), 585 (πατρίς τε γαῖα), 640 (πατρώας γῆς), 668 (πατρώας ... χθονός). Selon certains commentateurs de la pièce (cf. Lupas et Petre, 1981:204, comm. aux vers 639-41), cette *patris gaia* 's'oppose nettement à la *gê mêtèr* du prologue' (16). Pour P. Vidal-Naquet (1986:146), la terre est mère jusqu'au vers 585, où elle 'change de sexe, elle est *patris* au lieu de *mêtèr*.' Pour ma part, je ne pense pas qu'on ait affaire à une opposition, ou à une présumée évolution d'une nature maternelle à une nature paternelle, et j'avoue que je ne comprends pas très bien les raisons de ce supposé changement de sexe. L'étude conjointe de toutes ces expressions, qui qualifient la terre civique, suggère qu'on peut la considérer, *tout à la fois*, comme nourrice, comme patrie, comme mère (voir ci-dessous). Sur *patrôia chthôn*, cf. aussi Soph. *Aj.* 846: πατρώαν τὴν ἐμὴν ... χθόνα.

32 Eur. *Med.* 166-67; 502 s.; sur *patra/gê patrôia*, cf. également Eur. *Tro.* 386-90.

33 Cf. Eur. *Phoen.* 280: le chœur des Phéniciennes évoque, lui aussi, sa γῆ πατρίς qui l'a nourri (ἡ θρέψασά με).

34 Hom. *Od.* 5.207: Calypso s'adressant à Ulysse; 24.322: Ulysse parlant à Laërce.

35 Cette variante, on la trouve dans l'*Odyssée* 10.236 (πατρίδος αἶης), mais aussi chez Hésiode fr. 244 Merkelbach-West, du *Catalogue des femmes*.

36 Hom. *Od.* 1.406-07; 20.193: ποῦ δέ νύ οἱ γενεὴ καὶ πατρίς ἄρουρα;

37 Pour le texte du serment éphébique, voir: Tod 1948 vol. 2. n° 204. Remarquons que la *gê* thébaine, la terre qui a donné naissance aux premiers citoyens (*politai*) de Thèbes, est qualifiée par Phérécyde d'*aroura* (FGrH 3 F 22a Jacoby); cf. Apollod. *Bibl.* 3. 4.1 ss.: *ek gês*.

grâce à toute cette variété d'expressions, à toute cette richesse lexicale. Saurait-on représenter exhaustivement ces aspects multiples, ces caractères aussi bien féminins que masculins, à travers la personne d'une présumée 'Terre-Mère?' Pourquoi pas, dirait-on. Il est bien connu que, dans un système polythéiste, une divinité peut assumer plusieurs fonctions, elle peut traduire diverses facettes de la vie et des aspirations humaines. Oui, mais on pourrait, de nouveau, se demander pourquoi dans ce cas, depuis Homère, cette 'Terre-Mère' reste insaisissable sur le plan culturel, pourquoi elle n'arrive pas à émerger concrètement de ces images polysémiques de la terre où les humains ont vu le jour.

Allons plus loin. Ce triple caractère, nourricier, paternel et maternel,<sup>38</sup> de la terre civique, ou de la cité-terre, a été clairement exprimé par Isocrate, avec tout l'orgueil, voire toute l'arrogance qui caractérisent le discours athénien sur l'autochtonie:

'Si nous habitons cette cité (*sc.* Athènes), ce n'est pas après en avoir expulsé d'autres gens, ni après l'avoir occupée déserte, ni après nous être réunis en mélangeant plusieurs peuples; mais si belle et si pure (*καλῶς καὶ γνησίως*) est notre naissance, que la (terre) même d'où nous avons poussé (*ἔφυμεν*), nous l'avons occupée pendant tout le temps, étant autochtones,<sup>39</sup> et pouvant appeler notre cité des mêmes noms qu'on donne aux plus proches parents (*τοὺς οἰκειοτάτους*). Car, à nous seuls de tous les Grecs il appartient de l'appeler à la fois *nourrice* et *patrie* et *mère* (*τροφὸν καὶ πατρίδα καὶ μητέρα*).<sup>40</sup>

'Nous seuls de tous les Grecs,' dit Isocrate, appelons ainsi notre cité. Mais ce sont les mêmes noms qu'on attribue aussi à la terre et la cité thébaines, même si c'est par l'intermédiaire d'un Eschyle ou d'un Euripide.<sup>41</sup>

Cependant, les Athéniens ne se contentent pas de chanter en solo les louanges de leur cité, de leur terre. Ils veulent plus. Ils considèrent que leur pays (*chōra*) mérite d'être loué 'par tous les hommes (*ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων*) et non seule-

38 Sans oublier la fonction éducative qu'assume la terre civique. En rendant hommage aux soldats morts pour la cité, l'*epitaphios logos*, prononcé par Socrate, fait l'éloge de cette excellente *paideia* qu'ils ont reçue (*cf.* Pl. *Menex.* 237 ab).

39 Rosivach (1987) a raison d'observer que le mot *αὐτόχθων*, dans sa composition, ne signifie pas 'né ou issu de la (même) terre,' comme l'on traduit de façon récurrente, mais 'ayant (toujours) la même terre,' 'vivant (toujours) sur la même terre.' En ce sens, *autochtôn* ne serait pas la copie exacte de *gègenès*, qui désigne effectivement celui qui est 'né de la terre.'

40 Isoc. *Paneg.* (4) 24-25. Sans vouloir surinterpréter ce texte, notons cependant que les mot *trophos* vient avant le mot *mèter*. Comme si l'on voulait mettre l'accent plutôt sur la qualité nourricière de la cité-terre, que sur son côté maternel. Mais nous reviendrons sur cette remarque. Quant au terme *patris* qui qualifie ici Athènes, on pourrait, plus précisément, le traduire par 'cité des pères.' *Cf.*, sur le même ton, Lysias *Epit.* (2) 17: les Athéniens, 'étant autochtones, ont possédé la même mère et patrie' (*τὴν αὐτὴν ... μητέρα καὶ πατρίδα*). Voir, ci-dessous, sur l'association entre les deux parents et la patrie/matrie.

41 Voir ci-dessus, notes 22 et 31; *cf.* aussi Eur. *Phoen.* 948: *πατρῶν γαῖαν*.

ment par nous,' comme le dit Socrate (Pl. *Menex.* 237 c). Mais pourquoi—auraient demandé quelques esprits naïfs. Pour plusieurs raisons, répond Socrate, dont la première et la plus importante est que ce pays est 'aimé des dieux' (θεοφιλής). 'Et celui que les dieux ont loué—continue Socrate—comment ne serait-il pas justifié à recevoir la louange de tous les hommes sans exception?' (*ibid.* 237 d).

On touche ici à une question, à laquelle nous avons fait allusion plus haut (p.119), et qui mériterait d'être traitée séparément: à savoir la distinction entre les dieux (*theoi*) d'une part, et la *gaia/gê* de l'autre—la terre en général et la terre civique en particulier. Disons brièvement ici que cette distinction remonte loin, au temps du partage du monde entre les trois frères puissants, Zeus, Poséidon, Hadès. Car, comme le rappelle avec force Poséidon, indigné contre les diktats de Zeus: 'le tout a été partagé en trois, et chacun a eu sa part d'honneur ... mais la terre est un bien commun à nous tous (γαῖα ... ξυνὴ πάντων), ainsi que le haut Olympe.'<sup>42</sup>

Même Hésiode, qui a donné à Gaïa/Gê ses titres de noblesse, sait très bien parler de la 'terre' en tant qu'élément cosmique, ne faisant pas partie de la communauté des dieux. Dans le prélude de la *Théogonie*, le poète demande aux Muses Héliconiennes de dire 'comment naquirent tout d'abord les dieux (*theoi*) et la terre (*gaia*), et les fleuves et la mer immense ... et les étoiles ... et le large ciel là-haut.'<sup>43</sup> Et lorsque Zeus attaque Typhon, c'est toute la terre qui retentit, qui gémit, qui bout, et cette terre est désignée non seulement par le mot *gaia*, mais aussi par le terme *chthôn*.<sup>44</sup> Mais cette distinction entre *theoi* et *gaia* ne manque pas d'étonner plus d'un. West (1966:190) dira, dans son commentaire, qu'elle est 'un peu surprenante' (*a little surprising*), puisque la terre et tout ce qui suit sont de réalités divines. Sans doute. Mais, comme il a été remarqué plus haut, le caractère sacré ou divin qui peut, éventuellement, marquer une entité naturelle ne lui confère pas obligatoirement le rang d'une divinité. De ce point de vue, le statut de la terre, dans les *Lois* de Platon, est un exemple significatif.

Dans la cité platonicienne des *Nomoi*, le soleil, la lune, les astres, la terre, sont dotés, comme on le sait, d'une nature divine.<sup>45</sup> D'autre part, les colons-fondateurs de la cité des *Lois*, qui se partagent la terre (*gên*) et les maisons, doivent prendre soin (*therapeuein*)<sup>46</sup> de leur *chôra* (pays), qui est leur *patris*, et que Platon qualifie de *theos* (*Leg.* 5.739e-740a). Il s'agit, cependant, d'une 'déesse' distincte 'des dieux

42 Hom. *Il.* 15.189-93.

43 Hes., *Theog.* 108-110; cf. *Theog.* 187 et 693, ci-dessus, note 14.

44 Hes. *Theog.* 839-47. Il n'empêche que certains éditeurs et traducteurs de la *Théogonie* font fi de ces 'subtilités' du vocabulaire hésiodique et écrivent le mot *gaia* de ces passages avec un gamma majuscule!

45 Pl. *Leg.* 10.886de (*theous kai theia onta*).

46 Ce verbe a aussi le sens de 'servir', 'honorer.'

du pays et des démons locaux,<sup>47</sup> il s'agit d'une terre<sup>48</sup> qui, même divinisée, n'appartient pas au panthéon de la cité des *Lois*,<sup>49</sup> contrairement au Soleil, Hélios, qui devient, grâce à l'initiative de Platon, un dieu important avec culte public et enceinte sacrée.<sup>50</sup> Donc pas de Gaia/Gê parmi les divinités, auxquelles la cité crétoise rend des honneurs (telles Zeus, Athéna, Hestia, Héphaïstos, Artémis, Apollon, Déméter, Dionysos, Hadès etc.). La *gê* de la cité des *Lois* aura une autre destinée: elle sera (avec le foyer de l'habitation) consacrée à tous les dieux, elle sera un *anathèma* (*Leg.* 12.955 e).

Enfin, à Thèbes, on trouve aussi la même distinction entre, d'une part, les dieux —qu'ils soient appelés 'dieux du pays' (ἐγχώριοι), ou dieux qui 'possèdent la cité' (πολιτισσοῦχοι, πολιόχοι)—et, d'autre part, la terre civique, investie de toutes les valeurs dont il a été question: valeurs maternelles, nourricières, paternelles. Devant la menace ennemie, Étéocle mobilise jeunes et vieux pour qu'ils portent secours à ces divinités, ainsi qu'à cette entité polyvalente, désignée comme cité, comme terre, 'mère' et 'nourrice très chère,' comme sol paternel et bienveillant qui a élevé les citoyens, comme *patris gaia* à laquelle on demeure pour toujours redevable.<sup>51</sup> On dirait qu'entre les dieux thébains et cette instance à plusieurs qualifications, il n'y aurait pas de place pour la présumée 'Terre-Mère'—qui reste d'ailleurs absente du panthéon civique (voir ci-dessous).

Il est temps de revenir à la terre athénienne. L'aspect 'paternel' de cette terre est parfois mis en avant et accentué par les orateurs. Pour Lycurgue (*Leoc.* 15), les Athéniens l'emportent sur les autres hommes par leur piété (*eusebôs*) envers les dieux, par leur respect (*hosiôs*) envers les parents, et par leur zèle (*philotimôs*) envers la *patris*, la 'terre des pères.'

Mais c'est surtout Démosthène qui met en valeur, dans son *Épitaphios*, le côté paternel de la terre athénienne. La cité, dit l'orateur, témoigne d'un grand attache-

47 *Leg.* 5.740a: ἐγχωρίους θεούς τε ἅμα καὶ δαίμονας.

48 Rappelons que *gê* et *chôra*, sans être des réalités absolument identiques, sont équivalentes, souvent interchangeables et qualifiées de la même façon: voir ci-dessus, note 24.

49 Ce qui n'a pas empêché Léon Robin, le traducteur des œuvres complètes de Platon dans la *Bibliothèque de la Pléiade* (Paris, 1950) d'identifier cette patrie-*theos* à 'la Déesse-Mère, Déméter' (vol. 2.1556).

50 Un *temenos*, que le dieu partage d'ailleurs avec Apollon; ces deux divinités auront même en commun certains prêtres (*Leg.* 12.945e; 947a).

51 Cf. Aesch. *Sept.* 14-20, 69, 110-12, 271 *etc.*; voir aussi, ci-dessus, note 31. Aux vers 639 s., Polynice appelle en criant les 'dieux tutélaires de la terre paternelle' (θεούς γενεθλίουσ ... πατρώας γῆς). Ces dieux *genethlioi* ne sont autres que les dieux *eggeneis* du vers 582: ils sont les dieux de Thèbes, les divinités ancestrales des Thébains qui constituent un seul *genos*, une seule race (cf. Hutchinson 1985:136, comm. au vers 582 s.). Dans la cité d'Athènes, Praxithéa exprime parfaitement cette alliance entre les dieux civiques et la *patris*, qu'on doit protéger et sauver du danger (Eur. *Erechtheus* fr. 10, 15, Carrara).

ment à ceux qui tombent à la guerre, et elle organise en leur honneur des funérailles nationales, les considérant comme des héros vaillants. Or, continue Démosthène:

‘La bonne naissance (*eugeneia*) de ces hommes est de temps immémorial reconnue dans toute l’humanité. Car, ce n’est pas seulement à un père (*patera*) qu’on peut, pour eux et pour chacun de leurs aïeux lointains (*tôn anô progonôn*), faire remonter individuellement leur naissance (*phusin*), mais collectivement (*koinêi*) à toute leur *patris* existante, dont on reconnaît qu’ils sont les fils autochtones. Car seuls de tous les humains (*anthrôpôn*), ils ont habité celle [la terre] dont ils ont poussé (*ephusan*), et ils l’ont léguée à leurs descendants; aussi est-on fondé à croire que, si les autres hommes, qui sont venus comme immigrants (*epêludas*) dans les cités et qui en sont les citoyens en titre, sont assimilés aux enfants adoptifs, eux sont de véritables (*gnêsious*) citoyens de la patrie, par naissance (*gonôî*).<sup>52</sup>

Dans ses recherches riches, fines et suggestives sur l’autochtonie athénienne, Nicole Loraux commente de la façon suivante ce texte de Démosthène:

‘C’est ainsi que l’*épitaphios* de Démosthène dote les Athéniens d’une origine double qui ne consiste pas, bien sûr, à naître tout bonnement d’un père et d’une mère, mais à se rattacher, chacun dans son individualité, à un père et, tous collectivement à la *patrie*;’ la terre des pères—dit N.L.—‘prend la place de la mère, au point d’en évincer jusqu’au signifiant: en lieu et place du binôme *mêtêr kai patris*, le couple *patêr/patris* assume désormais la fonction d’un couple parental, mais d’un couple parental *totalemment masculinisé*’ (c’est moi qui souligne).<sup>53</sup>

Et encore, à propos du même texte:

‘Le problème est qu’en réalité la Terre-Mère<sup>54</sup> a disparu avec le nom de la mère: fils de la patrie, les Athéniens naissent de la terre des pères (*patris*); le féminin, cette médiation, s’efface encore un peu et, d’un côté comme de l’autre, la paternité domine le signifiant.<sup>55</sup>

Nicole Loraux pense ainsi que ce texte constitue ‘une version extrémiste’ du discours sur l’autochtonie. En éliminant complètement ‘la maternité primordiale,’ les ‘enfantements solitaires de Gê Mêtêr,’ ce texte ferait preuve d’un ‘extrémisme de la paternité.’ ‘L’oraison funèbre de Démosthène’—conclut Nicole Loraux—‘donne à cette occultation de la maternité des femmes son expression la plus achevée.’

Nicole Loraux a parfaitement raison de mettre en évidence le côté ‘paternel’ du discours de Démosthène. Mais, pour ma part, je me montrerai moins sévère envers

52 Dem. *Epit.* (60) 4.

53 Loraux 1981:66.

54 L’emploi ici des majuscules doit, sans doute, être imputé à la force de l’habitude, car Nicole Loraux a, par ailleurs, vivement critiqué cet usage (voir ci-dessus, n.12).

55 Loraux 1996:44.

le grand orateur. Car on pourrait, sans doute, nuancer la position de Démosthène. On pourrait, en effet, se demander si l'orateur efface vraiment le féminin de son discours, s'il en occulte réellement l'aspect maternel. De ce point de vue, il serait intéressant de regarder la suite de ce passage de Démosthène:

‘Il me semble en outre que si les fruits (*karpous*) dont vit l'humanité sont apparus d'abord chez nous, cela constitue, indépendamment du très grand bienfait qui en est résulté pour tous, une preuve [‘un signe:’ *sêmeion*] reconnue que notre pays est la *mère* de nos ancêtres (μητέρα τὴν χώραν εἶναι τῶν ἡμετέρων προγόνων). Car tous les êtres qui enfantent (*ta tikton-ta*) tirent d'emblée de la nature même la nourriture (τροφήν) qu'ils apportent à leurs rejetons, ce qui a fait précisément notre pays (ἡ χώρα).<sup>56</sup>

On pourrait remarquer que, lorsqu'il parle de la bonne et belle naissance (car dans le terme *eugeneia* les deux notions cohabitent), Démosthène met l'accent sur le père, les pères, en tant qu'aïeux, ainsi que sur la *patris* commune, la ‘terre des pères.’ Tandis qu'il qualifie le pays de ‘mère,’ quand il veut souligner le fait que cette ‘mère’ produit des fruits (*karpous*). Le rôle principal d'une mère, c'est de nourrir ses enfants, d'être aussi une bonne *trophos*. Comme si, pour tout le reste, le père restait l'élément indispensable et irremplaçable. Je dirais donc que Démosthène, tout en valorisant le ‘paternel,’ ne gomme pas pour autant le ‘maternel,’ mais il lui assigne une tâche bien déterminée.

Par ailleurs, dans une cité qui reconnaît le principe de la parenté bilatérale, telle que l'a définie surtout la loi de Périclès, en 451/450—loi selon laquelle, on est citoyen ou *citoyenne*<sup>57</sup> celui ou celle dont les deux parents sont citoyens athéniens—dans une telle cité donc, on peut très bien concevoir une autochtonie *double*, c'est-à-dire attribuer à la terre civique une double fonction, maternelle et paternelle—comme d'ailleurs nous invitent à le faire les qualifications qui caractérisent cette terre. Seulement, la fonction maternelle est avant tout celle qui consiste à produire la nourriture et à nourrir les enfants comme une bonne nourrice.

Dans ce sens, la terre est bien entendu ‘mère’ (*mètèr*), mais elle est surtout reconnue comme nourrice (*trophos*), ou plus précisément comme ‘nourrice des jeunes gens’ (*kourotrophos*); et également elle est celle qui produit, qui porte les fruits (*karpophoros*). Cela pourrait, peut-être, expliquer ce fait paradoxal que j'ai signalé au début. A savoir que, alors qu'on ne trouve pas, à Athènes et plus généralement en Attique, le culte d'une Terre-Mère, d'une Gê *Mètèr*, on rencontre des cultes de Gê *Kourotrophos* et de Gê *Karpophoros* (‘Porteuse de fruits’). La première partageait avec Déméter *Chloè* (la ‘Verdoyante’)<sup>58</sup> un sanctuaire sur le

56 Dem. *Epit.* (60) 5.

57 En soulignant ce mot, je fais allusion à la question controversée de la citoyenneté des femmes dans la cité, question qui exigerait un long débat.

58 Je reviens ailleurs sur le sens et les implications de cette épithète cultuelle de Déméter.

flanc sud de l'Acropole (Paus. 1.22.3), une cohabitation intéressante qui montre que, sur le plan culturel, on ne confond pas Gê et Déméter, ce qui arrive parfois sur un plan littéraire, par exemple, chez Euripide.

Quant à Gê *Karpophoros*, il semble qu'il existait, sur l'Acropole, un petit *temenos*, un petit enclos consacré à cette divinité d'après un oracle, comme il résulte d'une inscription gravée sur le rocher, de l'époque romaine.<sup>59</sup> Il se trouvait peut-être entre le Parthénon et l'Érechthéion, sans doute là où Pausanias (1.24.3) avait vu une statue de Gê, qui—levant éventuellement les mains dans une position de prière—'implorait Zeus de faire pleuvoir, soit parce que les Athéniens avaient besoin de la pluie, soit parce que la sécheresse avait frappé tous les Grecs.' On retrouve ici la relation étroite, qu'on constate aussi ailleurs, entre Gê et Zeus, voire la dépendance de la première par rapport au second.

Cependant, ni Gê *Kourotrophos* ni Gê *Karpophoros* ne sauraient s'identifier à une 'Terre-Mère'—identification opérée, de façon plutôt négligeante, par certains. Et le fait reste qu'à Athènes, la déesse Terre n'est pas reconnue *culturellement* en tant que 'Mère.' En outre, elle n'est pas honorée, comme on pouvait s'y attendre, sur l'Acropole, dans l'Érechthéion, dans ce sanctuaire acropolitain considéré comme le haut lieu de la tradition et de la mémoire de l'autochtonie athénienne, là où Athènes avait rassemblé et installé les cultes de différentes puissances divines ou héroïques, associées aux origines de la cité.

Quant à Thèbes, et malgré un discours surabondant des Tragiques sur la 'terre-mère' thébaine, il faut tout d'abord remarquer, sur un plan général, que la déesse Gaia/Gê ne semble pas avoir eu des cultes significatifs dans cette cité. Nous n'avons que deux maigres indices du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à savoir deux *horoi* portant le nom de cette divinité. Sur l'une de ces bornes, on lit simplement le nom Γᾶς. Sur l'autre, il est question d'un sanctuaire de la Terre, qualifiée *non pas* de *mètēr* (Mère), mais de *makaira* ('bienheureuse') et de *telesphoros* ('celle qui mène à terme, qui accomplit')<sup>60</sup>—deux épithètes qu'on retrouve plus tard dans l'*Hymne orphique à Gê* (26, 10 et 2 respectivement).

Certes, on n'est jamais à l'abri de nouvelles découvertes susceptibles d'apporter au dossier des éléments nouveaux, et de démentir les hypothèses que nous formulons. Ainsi, entre 1993 et 1995, on a trouvé à Thèbes quelque 250 tablettes en linéaire B, dont certaines portent les mots *ma-ka*. Or, deux spécialistes de la linéaire B, Louis Godart et Anna Sacconi, donnent à ces mots la valeur d'un théonyme et procèdent à l'identification suivante: 'μᾶ Γᾶ = *ma-ka* = μήτηρ Γῆ, la Terre Mère.'<sup>61</sup>

59 IG, ii/iii<sup>2</sup>, 4758: Γῆς καρποφόρου κατὰ μαινειάν (*sic*).

60 IG, vii, 2452; voir W. Vollgraff, dans *BCH* 25 (1901):363; et surtout A.D. Keramopoulos (dans *AD* 3 (1917):354-55), qui corrige le Γ[αία]ς des IG en Γᾶς: Ηιαρόν Γᾶς μακαίρας τελεσφόρο.



Mais tout cela reste encore conjectural. Premièrement, on doit attendre la publication de l'ensemble de ces documents. Deuxièmement, bien que ces spécialistes croient à l'existence d'un culte de la Terre-Mère dans la Thèbes mycénienne du xiii<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ils ne considèrent pas cette Terre-Mère comme une divinité *autonome*. Selon leur interprétation, cette Terre-Mère ne serait autre que Déméter, une Déméter associée, en l'occurrence, à Zeus et à Korè avec lesquels elle formerait une *triade*. Quoi qu'il en soit, leur argumentation n'est pas exempte d'une certaine confusion, lorsqu'ils disent à la page 107: 'Si un culte de la Terre Mère était attesté dans la Thèbes de Cadmos au xiii<sup>e</sup> siècle avant notre ère, il est remarquable de constater qu'un même culte était célébré dans la Thèbes du premier millénaire' (c'est moi qui souligne). Après cette affirmation, on s'attendait à ce que les auteurs donnassent la preuve d'un culte de Gê Mètèr 'dans la Thèbes du premier millénaire.' Au lieu de cela, ils renvoient à l'inscription de Gaia *Makaira* et *Telesphoros* (citée plus haut), ainsi qu'à une remarque de Vollgraff (ci-dessus, note 60) sur la confusion entre 'la Terre et la Grande Mère des dieux' dans un passage du *Philoctète*.<sup>62</sup> Mais Gaia *Makaira* et *Telesphoros* n'est pas *cultuellement* la même que Gaia Mètèr. Dans la pratique rituelle, les épicleses d'une puissance divine—qui sont d'une grande importance pour circonscrire sa figure et préciser ses différents champs d'action—ne sont pas interchangeables. Et j'ajouterais, qu'il ne suffit pas qu'un chœur tragique donne à Gê quelques traits de Rhéa ou de Cybèle, ou encore que Cybèle soit très présente 'en Béotie,' pour qu'on installe à Thèbes une 'Terre-Mère.'

Résumons. Sur un plan général, la terre, en tant qu'entité cosmique, peut être qualifiée de 'mère' et de 'nourrice,' elle peut même acquérir une dimension divine et avoir sa place parmi les *theia onta*.<sup>63</sup> On la chérit, on la glorifie, on la respecte, on souhaite que son propre corps soit, après la mort, mêlé (*meichthênai*) avec 'celle qui fait pousser et nourrit tout ce qui est beau et tout ce qui est bon,' avec cet élément qui est 'le bienfaiteur du genre humain.'<sup>64</sup> Toutefois, il reste que les Grecs n'ont pas senti le besoin d'instituer des cultes de Gaia/Gê, en lui donnant l'épiclèse de Mètèr, de 'Mère.'

Sur un plan plus particulier, maintenant, la terre civique, la cité, le pays, constituent, pour les citoyens, une entité qui les enfante, qui les nourrit, qui les

61 Godart, Sacconi 1996:105.

62 Voir Soph. *Phil.* 391 ss. avec les scholies. Décidément, cette 'Terre-Mère' n'arrive pas à avoir une existence propre. En désaccord avec Vollgraff, Keramopoulos (ci-dessus, note 60) préfère l'identification avec Sémèle. Plus généralement, A. Schachter (1981:226) pense à une équation Déméter/Gê, à Thèbes, en évoquant Eur. *Phoen.* 685-86, et *Bacch.* 275-76. Mais rien ne permet de dire que ce type d'assimilations poétiques fonctionnent aussi sur le plan cultuel.

63 Cf. ci-dessus, note 45.

64 Comme le dit Cyrus, au seuil de la mort: *tou euergetountos anthrôpous* (Xen. *Cyr.* 8.7.25).

accueille, après leur mort, dans son sein. Cette terre, ils la considèrent comme leur ‘mère (μήτηρ), leur ‘nourrice’ (τροφός), mais aussi comme leur *patris*. Elle est ainsi ‘la terre du père/des pères,’ leur ‘terre paternelle,’ mais elle est aussi ‘la terre de la mère,’ leur ‘terre maternelle,’ leur ‘matricie’ (μητρικός), comme l’appellent les Crétois, selon Platon et Plutarque.<sup>65</sup> Dans ce sens, le mot *patris* est, du point de vue linguistique, l’exact équivalent du mot *mètris*. A ce propos, une remarque s’impose: dans ces passages de Platon et de Plutarque, rien n’indique que ces auteurs considèrent le mot *mètris* comme quelque chose d’étrange et d’exceptionnel, ou qu’ils l’aient employé pour marquer ‘une toute particulière intimité’ des Crétois avec leur pays —comme on le pense parfois.

En fait, Platon et Plutarque mettent, me semble-t-il, les vocables *mètris/patris* sur le même plan. Ils disent, en passant, que *mètris* est un mot employé par les Crétois, mais ils n’en font aucun jugement de valeur. Platon, en considérant le comportement du tyran envers la cité, remarque que, si la cité veut lui résister, alors le tyran, comme il avait jadis maltraité ‘sa mère et son père’ (*mètera kai patera*), asservira ‘celle qui lui fut autrefois chère (*philèn*),<sup>66</sup> sa matricie, comme disent les Crétois, et patrie (*mètrida te ... kai patrida*) ...’ Quant à Plutarque, il explique que ‘la patrie et matricie (*he de patris kai mètris*), comme l’appellent les Crétois,’ a ‘des droits plus anciens et plus importants que ceux des parents (*goneôn*).’ Cette patrie/matricie—continue Plutarque—vit, bien entendu, longtemps, mais elle n’est ni impérissable, ni autarcique; c’est pourquoi ‘elle a toujours besoin de considération, d’aide, de soins.’ Ainsi, dans ces deux textes, la *mètris/patris* (ou *patris/mètris*), est conçue comme un ensemble, comme une entité à deux aspects, à deux fonctions, maternelle et paternelle, d’autant plus qu’elle est mise en parallèle avec les deux parents (chez Plutarque), ou mieux encore, avec la mère et le père (chez Platon). Dans le même fil d’idées, Isocrate, en faisant l’éloge des ancêtres des Athéniens, dira que ces hommes, ‘les seuls autochtones parmi les Grecs,’ avaient ‘comme nourrice ce pays, d’où ils ont poussé’ (ταύτην ἔχοντας τὴν χώραν τροφόν, ἐξ ἧσπερ ἔφυσαν), et qu’ils aimaient tendrement, exactement comme ‘les meilleurs’ (*hoi beltistoi*) chérissent ‘leurs pères et leurs mères’ (*tous pateras kai tas mèteras*).<sup>67</sup>

Enfin, si les Crétois disaient plutôt *mètris*, d’autres Grecs pouvaient, le cas échéant, employer un autre mot, à savoir, *mèropolis* (littéralement ‘la cité de la

65 Pl. *Resp.* 9.575d; Plut. *An seni* 17, *Mor.* 792 EF.

66 Un peu plus haut, en 574bc, c’est la mère et le père du futur tyran, qui sont qualifiés, respectivement, de *philè* et de *philos*. Cf. Eur. *Phoen.* 670-73, où *gà*, la terre dont surgissent les Spartes, est appelée *phila*.

67 Isoc. *Panath.* (12) 124-25. Cf. *Soph. Aj.* 515-17, sur cette association entre la patrie, la mère et le père.

mère'), non pas dans le sens de 'métropole,'<sup>68</sup> la ville considérée par rapport à ses colonies, mais dans celui de 'terre/cité natale,' de 'pays,' de 'patrie.'<sup>69</sup>

Deux mots encore pour conclure, au moins provisoirement. La terre en général et la terre civique en particulier sont des entités complexes, polysémiques, à facettes multiples, où se trouvent impliqués, d'une façon ou d'une autre, le féminin et le masculin, la mère et le père. Lorsqu'on veut faire représenter, tout simplement, ces instances polyvalentes par une déesse nommée 'Terre-Mère,' alors on crée, de toutes pièces, une importante figure divine, on invente le culte d'une Gaia/Gè *Mèter*, qu'on installe artificiellement au sein de la cité. Mais cette 'Terre-Mère,' vue à travers la lentille agrandissante de certains modernes, reste—au moins pour le moment—introuvable dans les contextes culturels des cités grecques.<sup>70</sup>

### Notice complémentaire

Dans ce texte, susceptible de suggérer plutôt quelques orientations, que d'offrir des réponses toutes faites, j'ai voulu, entre autres, mettre l'accent sur la fonction *surtout* nourricière et 'kourotrophique' de la terre, fonction qui m'a parue être mise en avant par les Anciens eux-mêmes. C'est dans cette perspective que j'aimerais reconsidérer brièvement une fameuse phrase du *Ménéxène*, qui ne cesse d'agiter les esprits des modernes. Mais pour la commodité de la lecture, il serait préférable de citer tout le passage comportant cette phrase litigieuse (que je mets en caractères italiques).

Après avoir vanté la terre attique comme étant celle qui, parmi les êtres vivants, 'choisit et engendra l'être humain (*anthrôpon*),' Socrate poursuit (Pl. *Menex.* 237d -238a; j'essaie de traduire au plus près du texte):

'Or il y a une grande preuve (*mega tekmerion*) en faveur de ce qui vient d'être dit, [à savoir] que c'est cette terre qui a enfanté (*eteken*) les ancêtres de ces morts et [qui sont aussi] les nôtres. Car tout ce qui enfante (*pan to tekon*) possède une nourriture (*trophèn*) appropriée à ce qu'il enfante, et c'est précisément par cela qu'une femme donne à voir (*dèlè*) qu'elle a enfanté véritablement (*alèthôs*) ou non, mais [dans ce dernier cas] elle suppose un

68 Dans ce sens *cf.*, par exemple, Pind. *Pyth.* 4.20 (Théra, comme *matropolis* de grandes cités); Thuc. 1.24 *etc.*

69 *Cf.* Pind. *Nem.* 5.7-8 (11-12), avec les scholies: Égine, en tant que pays des Aiakidai, fils ou descendants d'Éaque, roi d'Égine; Soph. *OC* 707: Athènes, appelée par le chœur *matropolis*. Soph. *Ant.* 1122: Thèbes, qualifiée de 'cité natale des Bacchantes' (Βακχῶν ματρόπολιν Θήβων). C'est, sans doute, sur ce mot que le comique Antiphanès forgera le terme *patropolis* (fr. 219, Kassel - Austin = 220, Kock, *ap.* Ath. 3.100d).

70 Après maintes recherches, on pourrait sans doute trouver une dédicace à la Terre Mère, comme celle qu'a faite un légionnaire romain, dans la lointain Arménie (vers 150-200): *SEG*, 42.1992:n° 1322 (Γῆς Μητρὸς Ἰουλιανοῦ θεῶν δεσποίνης); mais ce type de dédicaces individuelles, à supposer qu'on en découvre, n'est pas de nature à modifier les données du problème.

enfant (*hupoballomenè*), si elle ne possède pas de sources de nourriture pour l'être né. Et c'est cela que notre terre qui est aussi notre mère fournit comme une suffisante preuve (*hikanon tekmerion*) de ce qu'elle a engendré des êtres humains (*anthrôpous*): car seule en ce temps-là et la première, elle a porté comme nourriture [faite] pour les humains (*trophèn anthrôpeian*) le fruit du blé et de l'orge, avec lequel se nourrit de la façon la plus belle et la meilleure le genre humain, [ce qui montre] qu'elle a réellement (*tôi onti*) engendré elle-même cet être.<sup>71</sup> Or, c'est plutôt (*mallon*) pour la terre que pour la femme qu'il convient d'accepter de telles preuves; car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la grossesse et l'enfantement, mais la femme la terre.'

Cette dernière phrase a été souvent analysée et interprétée en termes 'agricoles'.<sup>72</sup> Réagissant à ce type d'interprétation, Nicole Loraux<sup>73</sup> a souligné l'absence de tout vocabulaire 'agricole,' dans cette phrase, et a remarqué que, de toute façon, 'ce développement du *Ménéxène* ne comporte aucune allusion à un père, celui-ci fût-il simplement "sèmeur."' N. Loraux pense que cette phrase tourne autour de la 'rivalité entre la femme et la terre pour le titre de toute-puissante reproductrice.' En affirmant l'antériorité de la terre, on aurait voulu signifier 'que les premiers accouchements furent ceux de la Terre' primordiale et, par conséquent, la femme ne saurait être installée qu'en 'position d'imitatrice' par rapport à la grossesse et la reproduction (Loraux 1996:132, 135).

Je n'exclue pas que l'on puisse déceler, derrière cette phrase, des considérations sur l'antériorité procréative de la terre, ou encore sur l'évincion de la femme et de la maternité féminine du temps des origines. Un texte de cette nature ne saurait être que polysémique. Il serait donc erroné de 'le réduire à un énoncé,' comme le remarque très justement Nicole Loraux. Cependant, le problème, me semble-t-il, que posent souvent les textes grecs, c'est de pouvoir discerner, chaque fois, où mettent-ils l'accent.

Dans ce passage du *Ménéxène*, ce qui compte, à mon sens, ce n'est pas tellement la question de la présence ou non d'un engendreur, ou le problème de la priorité temporelle quant à la conception et la génération, ou encore le 'dogme de la parthénogénèse' par rapport à la reproduction sexuée. Ce qui semble ressortir, en première ligne, de ce texte, c'est surtout le thème de la *trophè*, de la nourriture. Or,

71 A ce propos, cf. un passage très significatif de la *Rhétorique* d'Aristote (1.2.1357b14-17): 'Mais si l'on disait par exemple: un indice (*sêmeion*) qu'il est malade, c'est qu'il a de la fièvre, ou: un indice qu'elle a enfanté (*tetoken*), c'est qu'elle a du lait, un tel indice serait nécessaire (*anagkaion*). Parmi les indices, c'est le seul qui soit une preuve (*tekmerion*); car c'est le seul, à condition qu'il soit vrai, que l'on ne puisse réfuter.'

72 Comme l'exprime, par exemple, J.-P. Vernant (1974:189-90), 'le ventre de la femme, que l'homme doit besogner pour y déposer sa semence, s'il veut avoir des enfants, est semblable au ventre de la terre, que l'homme doit labourer s'il veut avoir du blé .... Comme le dit Platon, la femme imite la terre dans la grossesse et l'enfantement (*Menex.* 238a).'

73 Voir tout particulièrement le chapitre 'Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre,' dans Loraux 1996:128-44.

c'est justement sur ce point, à savoir sur la question de la *trophè*, que s'opère, à mon avis, la comparaison entre la terre et la femme. Car si, pour prouver qu'on a enfanté, on doit montrer sa capacité de posséder, de produire, 'une nourriture appropriée à ce qu'on enfante,' alors, c'est sûrement la terre ou, plus précisément la terre attique, qui l'emporte par rapport à la femme. En effet, dit Socrate, 'notre terre et mère' nous a fourni une 'grande preuve,' une 'preuve suffisante' du fait qu'elle a engendré des humains. Car elle était la *seule* et la *première*, 'en ce temps-là' (*en tòi tote*), à produire une nourriture pour les humains (littéralement: 'une nourriture humaine').

La terre attique a donc prouvé indiscutablement qu'elle est digne *trophos* de ses enfants,<sup>74</sup> ce qui n'est pas forcément le cas avec la femme. En effet, il y a des femmes qui montrent qu'elles sont capables de nourrir leur rejeton, qu'elles portent en elles la nourriture qui lui convient; celles-là, on peut, *par ce fait*, les considérer comme des vraies mères. Mais il peut en avoir d'autres qui ne possèdent pas ces ressources nécessaires pour élever leur enfant; alors celles-là ne mériteraient pas le nom de la mère: le manque de la *trophè* adéquate prouve qu'elles n'ont pas réellement enfanté.

En résumant, je dirais que, dans le *Ménéxène*, la terre ne se présente pas tellement comme la mère originelle, comme une 'toute-puissante reproductrice,' ou comme un champ auquel la femme doit s'identifier, 'dans sa fonction procréatrice,' un champ qui a besoin d'un *arotèr*, d'un 'laboureur.'<sup>75</sup> Dans ce texte, la terre apparaît surtout comme le *modèle nourricier* par excellence, un modèle que la femme a imité et continue d'imiter, dans la grossesse et l'enfantement. Tout ce joue donc autour de la production de la *trophè*, ce qui expliquerait sans doute l'absence, dans ce passage, de 'tout principe masculin.'

Quant à cette *trophè* 'propre aux humains,' il n'y a rien dans le texte qui nous permette de la réduire au seul blé, voire à 'l'épi de blé d'Éleusis,' en l'associant à Déméter et aux mystères éleusiniennes.<sup>76</sup> Cette *trophè* est représentée par les deux principales céréales, le blé et l'orge, mais pas seulement. Car plus tard, c'est l'huile que la terre attique a fait naître et produit pour ses fils (*ekgonois* : *Menex.* 238 a). Dans sa grande générosité, la terre attique se révèle décidément comme la meilleure des nourrices.<sup>77</sup>

74 Cf. la répétition, dans le *Ménéxène*, du verbe *trephô* par rapport à la fonction nourricière de la terre attique: *trephomenous* (237b), *threpsasès* (237c), *threpsamenè* (238b).

75 Ainsi que d'autres textes peuvent le suggérer, voire le dire (cf. Vernant 1985:171 s.).

76 Cf., dans ce sens, L. Robin (ci-dessus note 49, vol. i, 1313); Loraux 1996:133, 140.

77 Je ne crois pas que ce texte du *Ménéxène* puisse être éclairé par un passage des *Propos de table* (2.3. *Mor.* 638A), où Plutarque reprend la phrase en question: 'car ce n'est pas la terre,' dit Platon, 'qui imite (*mimètai*) la femme, mais la femme la terre.' Le contexte n'est pas du tout le même, et la *gê* de Plutarque (la terre en général, à la naissance du *kosmos*) n'est pas la terre attique dont parle le *Ménéxène*. Par ailleurs, comme le remarque, à juste titre, Fr. Fuhrmann, dans l'édition de ce traité de Plutarque (*Coll. Univ. Fr.*, notes complémentaires, p. 183), cette 'citation est introduite d'une façon bien artificielle.'—Je dois un grand merci à mon amie Catherine Darbo-Peschanski, pour ses remarques judicieuses et sa disponibilité.

## BIBLIOGRAPHIE

- Assael, Jacqueline 1998. 'La question des origines de l'homme chez les poètes tragiques grecs,' dans *Les origines de l'homme d'après les anciens*, Publications de la Faculté des Lettres de Nice, n° 46 (Université de Nice Sophia-Antipolis):107-18
- Borgeaud, Philippe 1996. *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris)
- Burkert, Walter 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz)
- Chadwick, John 1976. *The Mycenaean world* (Cambridge)
- Cook, Arthur Bernard 1914. *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. I (Cambridge)
- Detienne, Marcel 1998. *Apollon le couteau à la main* (Paris)
- . 2000. *Comparer l'incomparable* (Paris)
- Dieterich, Albrecht 1925. *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, 3ème éd. (Leipzig, Berlin) [1<sup>e</sup> éd. 1905]
- Farnell, Lewis Richard 1907. *The cults of the Greek states*, vol. III (Oxford)
- Georgoudi, Stella 1994-1995. 'A la recherche des origines,' *Métis* 9-10:285-292
- . 1998. 'Les porte-parole des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs,' dans *Sibille e linguaggi oracolari*, Atti del convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994 (Macerata):315-365
- Godart, Louis et Anna Sacconi, 1996. 'Les dieux thébains dans les archives mycéniennes,' *CRAI* 99-111
- Guthrie, William Keith Chambers 1957. *In the beginning* (Londres)
- Hutchinson, G.O. 1985. *Aeschylus. Septem contra Thebas* (Oxford)
- Lévéque, Pierre 1985. *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions* (Paris)
- L'Homme-Wéry, Louise-Marie 1995. 'L'Athènes de Solon comme modèle dans l'Hymne homérique à la Terre,' *Kernos* 8:139-50
- . 1996. *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon* (Liège)
- Loroux, Nicole 1981. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris), réimpr., avec une Postface, 1990
- . 1996. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes* (Paris)
- Lupas, Liana, et Zoe Petre 1981. *Commentaire aux Sept contre Thèbes d'Eschyle* (Bucarest-Paris)
- Nilsson, Martin P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion* <sup>3</sup> (München)
- Pettersson, Olof 1967. *Mother Earth. An analysis of the Mother Earth concepts according to Albrecht Dieterich* (Lund)
- Rosivach, Vincent J. 1987. 'Autochthony and the Athenians,' *CQ* 37:294-306
- Rudhardt, Jean 1990. 'De la maternité chez les déesses grecques,' *RHR* 207:367-88
- Schachter, Albert 1981. *Cults of Boiotia 1. Acheloos to Hera* (Univ. of London, *BICS* 38, 1)
- Stengel, Paul 1910. *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig-Berlin)
- Tod, Marcus N. 1948. *A selection of Greek historical inscriptions*, vol. ii (Oxford)
- Verdenius, Willem J. 1985. *A commentary on Hesiod. Works and days*, 1-382 (Leiden)
- Vernant, Jean-Pierre 1974. *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris)
- . 1985. *Mythe et pensée chez les Grecs* 1965, 2<sup>e</sup> éd. (Paris)
- Vidal-Naquet, Pierre 1986. 'Les boucliers des héros. Essai sur la scène centrale des Sept contre Thèbes,' dans Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* deux (Paris):115-47
- West, Martin L. 1966. *Hesiod. Theogony* (Oxford)
- . 1978. *Hesiod. Works and Days* (Oxford)