

H I S T O I R E



Sous la direction de  
Lydie BODIOU et Véronique MEHL

# La religion des femmes en Grèce ancienne

Mythes, cultes et société



PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES

2009

## La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses : le cas d'Héra

Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Gabriella PIRONTI

« La féminité des déesses à l'épreuve des épiclèses », qui était le titre d'abord annoncé, était une vaste ambition et chacun sait qu'au moment de donner un titre provisoire aux organisateurs d'un colloque, c'est souvent le cas. Par là, nous avons souhaité évoquer deux aspects importants des travaux de Pierre Brulé sur la religion grecque. La féminité des déesses renvoie bien évidemment à *La fille d'Athènes*, où les jeunes Athéniennes croisent essentiellement des divinités féminines<sup>1</sup>. Quant aux épiclèses, elles évoquent le bel article qu'il a publié sur ce thème dans le 11<sup>e</sup> numéro de *Kernos* et, surtout, le projet titanésque de la mise au point d'une base de données des épiclèses<sup>2</sup>. Mais au moment d'affronter les ambitions du titre provisoire, il nous a immédiatement fallu rabattre nos prétentions. C'est la raison pour laquelle, tout en maintenant le titre, nous l'avons assorti d'un sous-titre : « le cas d'Héra ».

La restriction du champ de l'investigation à la seule Héra s'est rapidement imposée et ce pour deux raisons. Tout d'abord, dès que l'on parle de la féminité des déesses, il convient de relire le remarquable article de Nicole Loraux intitulé *Qu'est-ce qu'une déesse?* Or de ce parcours aux multiples facettes, Héra est, selon les termes mêmes de son auteur, le « témoin privilégié<sup>3</sup> ». En revanche, dans *La fille d'Athènes*, Héra reste évanescence. Elle surgit néanmoins, de façon un peu plus consistante, à l'extrême fin du dernier chapitre, sous une série d'épiclèses qui sont la deuxième raison de notre choix. En effet, à Stymphale en Arcadie – écrit Pierre Brulé – Héra est célébrée sous trois épiclèses : *Pais, Teleia, Chèra*,

1. BRULÉ P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Annales littéraires de l'université de Besançon, 363, Centre de recherches d'histoire ancienne, 76, Paris, 1987.

2. BRULÉ P., « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique », *Kernos*, 11, 1998, p. 13-34 et BRULÉ P., LEBRETON S., « La banque de données des épiclèses du Crescam : sa philosophie », *Kernos*, 20, 2007, p. 217-228.

3. LORAUX N., « Qu'est-ce qu'une déesse? », *Histoire des femmes*, 1, *L'Antiquité*, SCHMITT PANTEL P. (dir.), Paris, 1991, p. 31-62, spéc. p. 41-44.

l'enfant, l'épouse accomplie et celle qui est « vide d'homme ». Si notre ami a pu l'écrire, c'est évidemment parce que l'infatigable Pausanias l'avait écrit avant lui. Mais, avant de relire ce passage du Périégète, restons encore un instant avec *La fille d'Athènes* : son auteur voit dans ce culte stymphalien d'Héra « les trois moments [...] de la vie de la femme grecque [...] elle est la femme sous ses trois états de vierge, d'épouse et de "vieille", la femme grecque définie par son rapport à l'homme en compréhension et en extension : avant le mariage, pendant le mariage, après le mariage<sup>4</sup> ». Nous voici donc au cœur de notre sujet : une déesse qui semble assumer des états spécifiquement féminins, et ce à travers des épicleses apparemment très significatives. Allons-y voir de plus près.

## L'Héra de Stymphale

Visitant Stymphale au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, Pausanias stipule que la cité est déjà connue d'Homère, mais qu'elle fut fondée ailleurs que là où elle s'élève de son temps. Il ne donne pas davantage de précision sur ce point, mais c'est en référence à l'ancienne Stymphale qu'il rapporte un premier récit. Lisons le texte, dans la traduction qu'en donne Madeleine Jost :

« Dans l'ancienne Stymphale habita, dit-on, Téménos, fils de Pélasgos ; Héra aurait été élevée par ce Téménos, et il aurait fondé trois sanctuaires pour la déesse ; il lui aurait donné trois épicleses : quand elle était encore vierge, *Pais* ; quand elle eut épousé Zeus, il l'appela *Teleia* ; et quand elle se fut, pour une raison ou une autre, brouillée avec Zeus et qu'elle fut revenue à Stymphale, Téménos la surnomma *Chèra*. Tels sont les récits des Stymphaliens dont j'ai eu connaissance sur la déesse. La ville, à notre époque, ne contenait rien des monuments cités<sup>5</sup> [...] »

Ce texte appelle plusieurs réflexions. Il faut tout d'abord remarquer que les trois épicleses d'Héra sont les trois appellations successives que lui aurait données Téménos, son *trophos*, son père nourricier, en fonction de trois moments de la biographie de la déesse. Des trois prétendus sanctuaires, Pausanias n'a rien vu : dès lors, peut-être ces trois sanctuaires dont la plupart des travaux modernes sur le sujet sont remplis n'ont-ils jamais existé comme tels<sup>6</sup>. Ensuite, soulignons que ce récit local (φασιν) est caractéristique d'une tendance bien affirmée de faire de l'Arcadie le berceau même des dieux qui,

4. BRULÉ P., *op. cit.*, p. 378 (*supra* note 1).

5. PAUSANIAS, VIII, 22, 2-3 : « ἐν δὲ τῇ Στυμφάλῳ τῇ ἀρχαίᾳ Τήμενόν φασιν οἰκῆσαι τὸν Πελασγοῦ καὶ Ἥραν ὑπὸ τοῦ Τήμενου τραφῆναι τούτου καὶ αὐτὸν ἱερά τῇ θεῷ τρία ἰδρύσασθαι καὶ ἐπικλήσεις τρεῖς ἐπ' αὐτῇ θέσθαι· παρθένῳ μὲν ἔτι οὖση Παιδί, γημαμένην δὲ [ἔτι] τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Τελείαν, διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ' ὅτῳ δὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανάκουσαν ἐς τὴν Στύμφαλον ὠνόμασεν ὁ Τήμενος Χήραν. τάδε μὲν ὑπὸ Στυμφαλίων λεγόμενα οἶδα ἐς τὴν θεόν· ἡ δὲ ἐφ' ἡμῶν πόλις τῶν μὲν εἰρημένων οὐδέν... »

6. Après d'autres, LORAUX N., *loc. cit.*, p. 37 (*supra* note 3), n'échappe pas à cette lecture « [...] s'agissant des trois sanctuaires dont elle jouit à Stymphale [...] ». Nuances chez JOST M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 101.

comme Zeus<sup>7</sup>, Asclépios<sup>8</sup> ou Hermès<sup>9</sup>, auraient connu des nourrices ou nourriciers du cru. Toutefois, la trophie d'Héra, nous le verrons, semble bien être un thème récurrent qui dépasse l'Arcadie. Enfin, dans le cas d'Héra, le parcours que dessinent les noms que lui donne Téménos renvoie au thème bien attesté des colères et des retraites de la déesse. Car la troisième Héra, celle dont Pierre Brulé faisait une « vieille » vide d'homme et bon nombre de commentateurs, une veuve<sup>10</sup>, n'est que provisoirement séparée de son divin époux, à la suite d'une dispute. Elle n'est donc ni veuve ni vieille. En revanche – et c'est un élément fort intéressant du récit – en cette troisième phase qui la voit « séparée<sup>11</sup> », elle revient à Stympale. Ce détail n'a guère retenu l'attention. Or il est la clé du processus : Héra, séparée de Zeus, revient sur le lieu de sa trophie et le cycle peut recommencer. Elle est *pais*, puis *parthenos* jusqu'au mariage qui en fait une *Teleia*. Ce dont les Stympaliens ont fait part à Pausanias, c'est un cycle mythique transposé dans une liturgie que l'on entrevoit au travers des épiclèses. Nous ne savons malheureusement rien d'un éventuel culte d'Héra dans l'ancienne Stympale. Seul un vers de Pindare peut être appelé à la barre dans ce cadre. Dans la 6<sup>e</sup> *Olympique*, célébrant un athlète originaire de Stympale, Pindare invite le chorège et ses compagnons à célébrer Héra *Parthenia*, puis Syracuse, l'autre patrie du vainqueur<sup>12</sup>. Cette Héra est sans doute la déesse de Stympale, mais du temps de Pausanias ce culte n'était plus en vigueur. Dès lors, pour y voir plus clair, il faut se tourner vers d'autres traditions dont le visiteur s'est fait l'écho et qui éclairent le cycle que Téménos a ainsi « épiclésé » – pour reprendre une expression chère à notre jubilaire...

### Héra entre Platées, Argos et Samos

Dans le sanctuaire d'Héra *Teleia* à Platées, Pausanias a vu deux statues de la déesse, une de la *Teleia* et l'autre d'Héra *Numphuomènè* qui déclenche le récit étiologique de la fête des *Daidala*. Héra en colère s'était retirée en Eubée<sup>13</sup>. Zeus, consultant le roi Cithéron pour trouver une

7. PAUSANIAS, VIII, 38, 2-3.

8. PAUSANIAS, VIII, 25, 11 : il est également appelé *Pais*.

9. PAUSANIAS, VIII, 16, 1 et 36, 10. Cf. JOST M., « Versions locales et versions panhelléniques des mythes arcadiens chez Pausanias », *Kernos*, suppl. 8, 1998, p. 235-236, 239-240.

10. Même Jean Rudhardt, qui perçoit les limites du portrait canonique d'Héra, se rallie sur ce point précis à l'opinion générale (*Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, Genève, 2006, p. 55-56).

11. Une notion déjà bien repérée par SÉCHAN L., LÉVÊQUE P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris, 1990 [1966], p. 182.

12. PINDARE, *Olympiques*, VI, 88 : « πρῶτον μὲν Ἥραν Παρθενίαν κελοῖσθαι. » Dernière publication en date sur le sujet, avec la bibliographie antérieure : LEE TOO Y., « Ἥρα Παρθενία and Poetic Self-Reference in Pindar "Olympian" 6.87-90 », *Hermes*, 119, 1991, p. 257-264, mais dans une perspective strictement littéraire. La scholie à ce vers relie cette Héra *Parthenia/Parthenos* à Samos, à Argos, ainsi qu'à l'Eubée et à l'Arcadie.

13. Nous savons par Plutarque qu'Héra y aurait été élevée et par un scholiaste que l'île aurait abrité les amours virginales de la déesse et de son futur époux : PLUTARQUE *apud* EUSÈBE, *Préparation évangélique*, III, 1, 3-4 ; schol. à Aristophane, *Paix*, 1126.

issue à cette dispute, se voit conseiller de feindre un nouveau mariage. Le stratagème réussit à déclencher la jalousie d'Héra qui accourt au-devant du cortège nuptial pour découvrir que la mariée n'est qu'une statue de bois<sup>14</sup>. Elle se réconcilie alors avec son époux. Sans entrer dans le détail de la fête elle-même – qui est une remarquable stratification de rituels différents<sup>15</sup> – soulignons qu'elle scelle probablement un pacte panbéotien, transposant sur la scène politique la réconciliation de l'étiologie<sup>16</sup>. Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans le cas de Platées, c'est le fait que la *Teleia* est le pivot de l'ensemble : c'est dans son sanctuaire que se trouve la statue assise de la *Numpheumènè*. L'épouse accomplie que désigne l'épiclèse *Teleia* est ici étroitement liée au processus qui mène à l'obtention de ce statut : c'est ce processus que désigne la forme participiale de la seconde épiclese. L'Héra *numpheumènè* s'inscrit dans le cycle qui fera d'elle une *teleia*. Les Platéens n'ont pas « épiclesé » l'Héra qui s'est retirée en Eubée, mais cette retraite trouve un parallèle parfait dans la *chèra* de Stymphale<sup>17</sup>. On entrevoit dès lors l'arrière-plan partagé des cultes de la *Teleia* : le statut d'épouse accomplie de Zeus est cycliquement célébré, après une séparation et un retour.

C'est probablement le cas aussi de certains rituels argiens que des allusions de Pausanias ne nous permettent pas d'éclaircir totalement<sup>18</sup>. Un coup d'œil, même bref, sur Argos est d'autant plus justifié que Stymphale se situe à la lisière entre Arcadie et Argolide, et que du temps de Pausanias, elle faisait partie de la confédération argienne<sup>19</sup>. De plus, même si le Téménos de Stymphale est fils de Pélasgos, roi primordial et civilisateur d'Arcadie, son homonymie avec l'Héraclide auquel échut Argos a peut-être favorisé les récits des enfances d'Héra à Stymphale<sup>20</sup>. Quoi qu'il en soit, certains récits et rituels argiens semblent avoir mis en évidence l'acquisition par Héra de son statut d'épouse de Zeus. Hésychios a brièvement conservé le souvenir d'un sacrifice argien pour Héra appelé *Lecherma*<sup>21</sup> ; or le nom du sacrifice semble évoquer le terme *lechos*, le « lit ». Dans le pronaos du temple d'Héra, Pausanias a vu une *klinè* de la déesse, mais il n'en donne aucun

14. PAUSANIAS, IX, 2, 7-3, 2.

15. Sur ce point, voir l'étude de CHANIOTIS A., « Ritual Dynamics: the Boiotian Festival of the Daidala », *Kykeon, Studies in honour of H.S. Versnel*, HORSTMANSHOFF H. F. J., SINGOR H. W., VAN STRATEN F. T., STRUBBE J. H. M. (éd.), Religions in the Graeco-Roman World, 142, Leiden, 2002, p. 23-48.

16. KNOEPFLER D., « La fête des Daidala de Platées chez Pausanias : une clef pour l'histoire de la Béotie hellénistique », *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, KNOEPFLER D., PIÉRART M. (éd.), actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998), Neuchâtel-Genève, 2001, p. 343-374 ; IVERSEN P. A., « The Small and Great Daidala in Boiotian History », *Historia*, 56, 2007, p. 381-418.

17. Cf. JOST M., « Les disputes entre Héra et Zeus en Arcadie et en Béotie », *Héra. Images, espaces, cultes*, DE LA GENIÈRE J. (éd.), actes du colloque international de Lille (1993), Naples, 1997, p. 87-92.

18. PAUSANIAS, II, 17, 4. Cf. PIRENNE-DELFORGE V., *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos*, suppl. 20, Liège, 2008, p. 332-333.

19. PAUSANIAS, VIII, 22, 1. Selon le visiteur, Stymphale s'y serait ralliée volontairement.

20. Sur Téménos d'Argos et le « Retour des Héraclides », voir PAUSANIAS, II, 18, 7.

21. HÉSYCHIUS, s. v. « λεχέρνα: ὑπὸ Ἀργείων ἡ θυσία ἐπιτελουμένη τῇ Ἥρᾳ ».

commentaire<sup>22</sup>. Étant donné l'importance du lit nuptial dans les références littéraires au statut d'épouse de la déesse, comme on le verra, il est probable que ce sacrifice était en relation avec la consécration d'un tel statut et que la *klinè* – certainement une offrande dédicatoire – évoque indirectement l'existence d'un tel rituel. Que le schéma cyclique ait été à Argos proche de celui de Strymphale ou de Platées semble attesté par une mention incidente de Pausanias autour de la source Kanathos de Nauplie : selon les Argiens, chaque année Héra y recouvrait sa *parthenia*<sup>23</sup>. Le visiteur ajoute que ce récit s'inscrit dans une *teletè*<sup>24</sup>. La localisation à Nauplie de cette « revirginisation », dont le caractère annuel pointe vers un rituel cyclique, invite à compléter le tableau par une retraite de la déesse à l'écart du site de son sanctuaire argien, puisque Nauplie n'est pas Argos<sup>25</sup>. Signalons enfin que, toujours selon Pausanias, l'Héraion d'Argos était situé en un lieu dont les différents toponymes – Euboia, Prosymna, Akraia – tiraient leur nom des nourrices de la déesse<sup>26</sup>.

Une telle trophie locale est également de mise à Samos, l'autre grand sanctuaire égéen de la déesse. Le fleuve local porterait le nom de *Parthenios* précisément en raison du séjour en ce lieu de la jeune Héra<sup>27</sup>. Le dossier documentaire des fêtes d'Héra à Samos est complexe et ce n'est pas le lieu de s'y arrêter<sup>28</sup>. Mais la célébration intègre une intéressante « disparition » de la statue de la déesse, qui pourrait entrer dans le schéma de la retraite divine avant ses retrouvailles avec Zeus<sup>29</sup>. Une épigramme de Nikainetos de Samos, évoquant la fête, souligne clairement que la louange s'adresse à la reine de son île, « la glorieuse jeune épousée de Zeus<sup>30</sup> ».

Un tel dossier ouvre la porte à un thème qui a beaucoup agité les commentateurs modernes, à savoir celui du *hieros gamos* des souverains de l'Olympe. Nous pourrions résumer le problème en disant qu'on a vu des *hieroi gamoi*

22. PAUSANIAS, II, 17, 3. Cf. KAUFFMANN-SAMARAS A., « Le lit d'Héra dans l'Héraion d'Argos », *Kièma*, 15, 1990, p. 185-194, et déjà COOK A., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III.2, Cambridge, 1940, p. 1044-1046.

23. PAUSANIAS, II, 38, 2-3. Pour un culte d'Héra *Parthénos* en Argolide, cf. STÉPHANE DE BYZANCE, s. v. « Ἐρμιῶν ».

24. Sur ce point, voir aussi CALLIMAQUE, *Aitia*, fr. 75, 4-7, Pfeiffer [Oxford, 1949]. Cf. BARRA-SALZEDO E., *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, 2007, p. 179-180.

25. L'utilisation, pour des rites secrets, de l'eau « Eleutherion » coulant près de l'Héraion (PAUSANIAS, II, 17, 1) renvoie peut-être à un bain nuptial de la déesse ayant réintégré son sanctuaire.

26. PAUSANIAS, II, 17, 1 : Euboia était la colline près du sanctuaire, tandis que Prosymna désignait la plaine de l'Héraion. La troisième fille du fleuve local, Akraia, pourrait avoir désigné une autre éminence du lieu.

27. Scholie à Apollonios de Rhodes, I, 187. Cf. COOK A., *op. cit.*, p. 1027-1032 (*supra* note 22). Sur l'autre nom de Samos, Parthénia, cf. aussi CALLIMAQUE, *Hymnes*, IV, 48-50 et fr. 599 Pfeiffer. Pour la naissance d'Héra près du fleuve samien Imbrasos, cf. PAUSANIAS, VII, 4, 4.

28. E.g. PÖTSCHER W., *Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena*, Darmstadt, 1987, p. 125-134; AVAGIANOU A., *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Berne, 1991, p. 46-58, avec l'état de la question.

29. ATHÉNÉE, XV, 672a-e.

30. *Apud* ATHÉNÉE, XV, 673b : « Διὸς εὐκλέα νόμφην/μέλπωμεν, νήσου δεσπότην ἡμετέρης. » Cf. VARRON *apud* LACTANCE, *Div. Ist.* I, 17, 8.

un peu partout, en érotisant parfois à l'excès ce type de cérémonie et en imaginant dès lors quantité de rituels plus ou moins secrets – comme Pausanias invitait à le faire pour Argos – où l'union des dieux serait en quelque sorte « actualisée<sup>31</sup> ». Comme nous le verrons plus loin, le chant XIV de l'*Iliade* n'y est sans doute pas pour rien, de même que le texte de Diodore sur le prétendu *hieros gamos* de Zeus et Héra à Knossos. Or que dit Diodore? « On raconte que les unions de Zeus et d'Héra ont eu lieu dans la région de Knossos, en un lieu près du fleuve Theren, le long duquel un sanctuaire se trouve maintenant, dans lequel les gens du lieu accomplissent de vénérables sacrifices chaque année et reproduisent fidèlement les mariages, sur le modèle de ce qui a été transmis depuis l'origine<sup>32</sup>. » Les *gamoi* de Zeus et d'Héra – et le pluriel pourrait faire référence au cycle des départs et des retours – deviennent ainsi le paradigme des mariages humains célébrés dans le sanctuaire du fleuve Theren. La notion de *hieros gamos* n'apparaît donc pas dans le texte et elle brouille incontestablement la vision du rituel.

Dès lors, à l'autopsie des cultes, il se pourrait bien que les fantasmes des modernes, de même que certains modèles interprétatifs hérités du passé, aient biaisé la portée effective de ces données, en brouillant du même coup le profil spécifique d'Héra au sein des configurations grecques du mariage. Elle n'est ni du côté de l'érotisation du *gamos*, comme peut l'être une Aphrodite, ni du côté de la « virginité » des filles comme peut l'être Artémis. Lorsqu'Héra est *Parthenia*, *Parthenos*, ou *Pais*, elle est tournée vers l'avant, vers le statut de *numpheuomènè*, d'abord, et celui de *teleia*, ensuite. C'est une spécificité qui était sans aucun doute prise en compte lors des démarches cultuelles en son honneur. Dans le binôme Héra *Parthenos*, ce qui est central, c'est Héra, l'épouse accomplie, fût-elle en devenir.

## L'épouse accomplie

En effet, il suffit de consulter la banque des épiclèses du Crescam pour se forger une conviction ferme : Héra est avant tout une *Teleia*. De ce point de vue, la comparaison avec Aphrodite est éclairante : *Teleia* est à Héra ce qu'*Ourania* est à Aphrodite, à savoir une épiclèse quasi exclusive<sup>33</sup> – Zeus

31. AVAGIANNOU A., *op. cit.*, p. 27-112 (*supra* note 28). Une réaction chez CLARK I., « The Gamos of Hera. Myth and Ritual », *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, BLUNDELL S., WILLIAMSON M. (éd.), Londres, 1998, p. 13-26, spéc. p. 17.

32. DIODORE DE SICILE, V, 72, 4 : « λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοῦ τε Διὸς καὶ τῆς Ἥρας ἐν τῇ Κνωσίων χώρα γενέσθαι κατὰ τινὰ τόπον πλησίον τοῦ Θήρηος ποταμοῦ, καθ' ὃν νῦν ἱερόν ἐστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἀγίους ὑπὸ τῶν ἐγγωρίων συντελεῖσθαι, καὶ τοὺς γάμους ἀπομμεῖσθαι, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι παρεδόθησαν. » Il est intéressant de constater que cette indication suit immédiatement la référence à une naissance locale d'Athéna.

33. Sur l'*Ourania* « exclusive », voir PIRENNE-DELFORGE V., « Des épiclèses exclusives dans la Grèce polythéiste? L'exemple d'*Ourania* », *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, BELAYCHE N., BRULÉ P., FREYBURGER G., LEHMANN Y., PERNOT L., PROST F. (éd.), Turnhout, 2005, p. 271-290; PIRONTI G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Kernos, suppl. 18, Liège, 2007, p. 107-108.

mis à part – et majoritairement présente dans le corpus épiclétique de la déesse en question. Zeus *Teleios* peut apparaître sans elle et signifier un « accomplissement » générique. Mais lorsqu'il apparaît avec Héra, c'est elle qui infléchit le sens de l'épiclèse qu'il porte : l'accomplissement est alors matrimonial. Les rituels athéniens autour de ce couple sont très significatifs de ce point de vue. Les *Theogamia* attiques, la fête du couple divin célébrée au mois *Gamèliôn*, associent, dans le calendrier d'Erchia, Zeus *Teleios* et Héra sans épiclèse, qui reçoivent chacun un animal en sacrifice dans le sanctuaire local de la déesse, en même temps que Poséidon, après l'offrande préliminaire d'un porcelet à Kourotrophos<sup>34</sup>. Un autre calendrier sacrificiel, fort mutilé mais émanant probablement d'Athènes, voit surgir, toujours en *Gamèliôn*, un sacrifice à un Zeus *Heraios*, le « Zeus d'Héra<sup>35</sup> ». La belle étude que François Salviat a consacrée à cette fête a bien montré que le cœur de la célébration, au-delà du sacrifice public, se situait dans l'intimité des maisons<sup>36</sup>. De *hieros gamos* au sens d'une mise en scène de l'union des divinités, il n'est nullement question, mais bien du référent divin des unions humaines, un référent divin qui invite à penser plus étroitement le rôle de la partenaire féminine. Si les sacrifices d'Erchia ont lieu dans son sanctuaire et que le Zeus de la fête peut être dit *Heraios*, c'est parce que la figure de la déesse est centrale dans le processus rituel.

Nous en arrivons dès lors au cœur de notre propos. En effet, la figure de la déesse invite à repenser la place de la femme dans le processus matrimonial qui en fait une épouse accomplie. Car la femme est également centrale dans les mariages humains : non parce qu'elle serait plus importante, mais parce qu'elle est l'élément mobile et donc critique.

Pour aborder cet aspect dans toute sa complexité, il faut à présent se tourner vers les récits que les Grecs rapportent sur l'épouse de Zeus, avant de revenir, en conclusion, dans le monde des humains et de leurs cultes.

### L'épouse définitive

L'épouse divine ressemble à l'épouse humaine en ce qu'elle est entièrement tournée vers son époux et se définit par rapport à lui. Leur relation est le but de toute sa tension. Et, pour paradoxal que cela puisse paraître s'agissant d'Héra, l'épouse de Zeus est vouée à rehausser, à sa façon, le statut de son époux. Autrement dit, sa présence aux côtés du roi des dieux collabore au maintien de l'ordre en place.

34. DAUX G., « La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia) », *BCH*, 87, 1963, p. 603-634 = *SEG*, 21, 541 = *LSCG*, 18, B l. 33-39, Γ l. 39-41, Δ l. 30-32. Cf. aussi la mention du *hieros gamos* dans le calendrier du dème attique de Thorikos : *SEG*, 33, 147, l. 32.

35. *IG*, I<sup>3</sup>, 234, l. 20-21 = *LSCG*, 1.

36. SALVIAT F., « Les Théogamies attiques, Zeus *Teleios* et l'Agamemnon d'Eschyle », *BCH*, 88, 1964, p. 647-654.

Comme le souligne Hésiode, Héra est la toute dernière épouse de Zeus. Elle est, pour ainsi dire, son épouse définitive<sup>37</sup>. Fille de Kronos, elle possède le même rang que Zeus; épouse du dieu souverain, elle partage son lit, son statut « royal » et, autant qu'il est possible, aussi son pouvoir. C'est ce qui ressort également, dans le recueil des hymnes homériques, des cinq vers qui composent un exorde hymnique en son honneur : « Je chante Héra *chrusothronos*, que Rhéa a engendrée, reine immortelle (ἄθανάτην βασίλειαν) qui possède la beauté suprême, sœur et épouse de Zeus qui fait retentir le tonnerre, glorieuse, que tous les bienheureux dans le vaste Olympe craignent et honorent à l'égal de Zeus, seigneur de la foudre (τίουσιν ὁμῶς Διὶ τερπικεραύνῳ)<sup>38</sup>. »

Le deuxième vers de l'hymne qualifie la déesse de *basileia* : Héra est une reine, elle se définit d'abord par son statut souverain. Mais elle n'est reine que parce qu'elle est l'épouse du roi. Dès lors, pour elle, réaffirmer son rôle d'épouse revient à réaffirmer son pouvoir et son rang. En Héra, l'épouse et la reine ne font qu'un. Dans cette perspective, il est fondamental qu'elle soit aussi la sœur de Zeus. L'hymne le souligne, tout comme les poèmes homériques où la formule « sœur et épouse » est souvent reprise. Le dernier vers de l'hymne est quant à lui révélateur de la position d'Héra dans la société divine : les autres dieux ont pour elle un respect mêlé de crainte et l'honorent « à l'égal » de son époux. Cette parité de statut est au cœur du rapport entre Héra et Zeus, c'est l'enjeu même de leur complicité et de leurs conflits. Nous y reviendrons.

Les éléments et les traits que nous avons repérés dans cet hymne sont repris également dans les épithètes homériques d'Héra et les formules la concernant. Dans l'*Iliade*, si Zeus est le fils de Kronos, Héra est la fille de Kronos, et on s'adresse à elle par la formule « très noble (*presba* : auguste, vénérable?) déesse, fille du grand Kronos<sup>39</sup> ». Bien entendu, elle est surtout définie en tant qu'épouse de Zeus : *parakoitis*, *alochos* de Zeus. Ces deux noms formés sur *koitè* et *lechos*, la couche, le lit, montrent bien que le partage du lit est l'image par excellence qui présente Héra en tant qu'épouse légitime, une épouse aussi définitive que peut l'être la royauté de Zeus. Elle est sa véritable partenaire, dans la mesure où ils partagent beaucoup de choses : non seulement des enfants – c'est quelque chose que Zeus partage aussi avec d'autres déesses et même avec des mortelles. En revanche, ce qui est vraiment déterminant, c'est qu'ils partagent les mêmes parents. Ils sont doublement un couple : frère et sœur, mari et femme. À ce propos, un détail est assez révélateur, Zeus est défini plus d'une fois comme époux d'Héra<sup>40</sup>.

37. HÉSIODE, *Théogonie*, 921 : « λισθοτάτην δ' Ἡρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν. »

38. *Hymnes homériques*, XII.

39. HOMÈRE, *Iliade*, V, 721 : « Ἡρῆ πρέσβα θεὰ θυγάτηρ μεγάλιο Κρόνοιο » (cf. aussi *Iliade*, VIII, 383; XIV, 194, 243) ; *Iliade*, IV, 59 : « καὶ με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης. »

40. Et les circonstances d'une telle appellation ne sont pas négligeables : Agamemnon (*Iliade*, VII, 411) appelle Zeus, l'époux d'Héra (πόσις Ἡρῆς), à témoin des serments (*orkia*). Cf. aussi, *Iliade*, X, 5, 329; XIII, 154; XVI, 88; *Odyssée*, VIII, 465; XV, 112, 180.

C'est dans l'image du lit nuptial que se résume tout ce que ce couple partage : le statut d'Héra en dépend. Dans l'*Iliade*, le lit du couple divin est tout aussi important que le lit de la déesse dans son sanctuaire d'Argos. Le premier chant<sup>41</sup> du poème s'achève par l'image de Zeus qui se retire, à la fin de la journée, dans sa demeure et se dirige vers le lit pour s'allonger aux côtés d'Héra. Au chant XIV, la fille de Kronos demande de l'aide à Aphrodite qui lui dit alors en substance : je ne peux te refuser mon aide « car tu dors dans les bras de Zeus<sup>42</sup> ». Si les autres dieux en sont conscients, Héra l'est d'autant plus, et lorsqu'elle prête le grand serment des dieux à son royal époux, elle jure par Gaia, Ouranos, l'eau de Styx, la tête de Zeus et le lit nuptial, ce lit, dit-elle, « sur lequel jamais je ne pourrais jurer en vain<sup>43</sup> ».

Il faut dès lors en venir à l'épisode le plus souvent invoqué au titre de *hieros gamos* : la *Dios apatè* du chant XIV<sup>44</sup>. Il est intéressant de remarquer que ce récit est construit à travers la reprise et le détournement d'éléments traditionnellement liés à la figure d'Héra et présents dans les récits qui circulaient sur la déesse. Bien entendu, ces éléments et ces thèmes sont reconfigurés dans un ensemble qui ne trouve pleinement son sens que dans le contexte du poème. Mais il ne faut pas oublier que l'aède s'adressait à un public averti dont il partageait la culture et les représentations des dieux.

Le plan d'Héra est simple, elle veut séduire son époux. Elle procède alors à une soigneuse toilette avant d'aller retrouver Zeus sur le sommet de l'Ida. On pense aux traditions faisant état d'un bain nuptial de la déesse et à celles qui racontent ses premières amours avec Zeus, leurs épousailles, mais aussi leurs retrouvailles après une séparation. Ce sont des thèmes qu'on retrouve, avec des variations, dans les traditions locales concernant Héra, l'épouse divine, on l'a vu.

Lors de sa toilette, Héra réactive son pouvoir de *numphè*, de jeune épouse. Elle se purifie d'abord, puis elle se coiffe, se pare d'une robe brillante, tissée par Athéna, de bijoux, dont une ceinture précieuse, et pour finir d'un voile lumineux comme le soleil, tout beau, tout neuf (*nègateos*). Et c'est ainsi qu'elle s'en va jouer une scène magistrale de tromperie et de séduction. Elle ressemble un peu à ce piège nommé Pandora, *parthenos* paradigmatique qui elle ressemble aux déesses immortelles. Mais Héra est une déesse immortelle ; aurait-elle alors, de manière permanente, la puissance de séduction et la beauté liées, chez les humains, à cet état éphémère qu'est la *parthenia*? Certainement. Néanmoins, à cette occasion, elle réactive et rehausse cette puissance avant de retrouver Zeus. Le ruban d'Aphrodite est en cela une aide précieuse. Et Héra obtient l'effet escompté. Dès qu'il la voit, Zeus est pris par le même désir que celui de leurs premières amours, et son désir

41. HOMÈRE, *Iliade*, I, 609-611.

42. HOMÈRE, *Iliade*, XIV, 212-213.

43. HOMÈRE, *Iliade*, XV, 36-40.

44. HOMÈRE, *Iliade*, XIV, 153-360.

pour elle est, à ce moment-là, même plus fort. Tout se passe comme si Héra, avec l'aide d'Aphrodite certes, était capable de répéter à l'infini cette première fois, et même de la renouveler. Bref, le couple souverain rejoue sur le sommet de l'Ida, loin du *thalamos* officiel, la scène de leur première union « officieuse<sup>45</sup> ». Un *leimôn* parsemé de fleurs accueille leur étreinte : il n'y a pas d'*eunè* plus adaptée, dans la tradition grecque, pour dire une union à la fois juvénile, secrète et extrêmement érotisée<sup>46</sup>.

Mais ce n'est pas tout. D'autres renvois aux thèmes dégagés plus haut se laissent cerner dans cet épisode. Pour obtenir l'aide d'Aphrodite et son ruban, Héra dit vouloir se rendre chez Okéanos et Téthys qu'elle présente comme ses parents nourriciers. Elle prétend qu'ils sont séparés, qu'ils ne partagent plus leur lit et qu'elle veut les réconcilier. L'histoire qu'elle raconte, le prétexte qu'elle fournit, est un mensonge dans son ensemble, mais il est émaillé de détails puisés à l'histoire personnelle de la déesse : tout d'abord, le thème de son départ et celui du retour en ces lieux où elle a grandi et où elle renoue d'habitude avec son statut de *numphè* avant de retrouver son époux ; ensuite, le thème de la réconciliation entre des époux fâchés qu'il faut pousser à partager à nouveau le lit nuptial ; enfin, il ne faut surtout pas oublier le plus important, c'est-à-dire que le public présent à la performance rhapsodique devait certainement percevoir ce tissage savant d'éléments traditionnels concernant la déesse.

### L'ennemie intime

Chez Héra, l'épouse et la souveraine ne font qu'un. Ce n'est donc pas le cas d'aller rechercher dans les palais mycéniens le lien d'Héra avec la souveraineté<sup>47</sup>. Ce lien est inscrit dans la structure même du panthéon grec, dans le rang et le statut de la fille de Kronos ainsi que dans le rapport complexe qu'elle entretient avec Zeus, dont elle est à la fois l'épouse définitive et l'ennemie intime.

Dans l'*Iliade*, les deux sphères sémantiques qui définissent Héra renvoient d'un côté au mariage et à la souveraineté, de l'autre à la colère, *cholos*, à l'*eris* et au *neikos*, le conflit, la dispute. Ce n'est pas un hasard si

45. Sur la relation de cet épisode de l'*Iliade* avec le thème des unions pré-nuptiales de Zeus et Héra, cf. BARRA-SALZEDO E., *op. cit.*, p. 168-186 (*supra* note 24).

46. Cf. MOTTE A., *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles, 1973, p. 38-48, 216-223 ; CALAME C., *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996, p. 173-185 ; PIRONTI G., *Entre ciel et guerre*, *op. cit.*, p. 178-183 (*supra* note 33).

47. SÉCHAN L., LÉVÊQUE P., *op. cit.*, p. 180 (*supra* note 11). Cf. O'BRIEN J. V., *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero and the Goddess in the Iliad*, Lanham, 1993, p. 147-166, qui toutefois ne se concentre pas sur l'aspect souverain d'Héra ; l'étude d'O'Brien, qui est l'une des rares monographies au sujet de la déesse, présente un certain nombre de problèmes de méthode inhérents à toute vision globalisante d'une divinité grecque. Héra s'y trouve définie, à la fois, comme *pornia therón*, « ox goddess », divinité préposée à la croissance des végétaux, au cycle de la vie et de la mort, etc. C'est peu dire qu'une telle vision est diamétralement opposée à celle que nous défendons entre ces pages.

elle est la mère d'Arès. Et Zeus le sait, qui adresse à son fils belliqueux les mots suivants : « Tu as bien l'emportement intolérable, sans rémission, de ta mère (μητρός τοι μένος ἐστὶν ἀάσχετον, οὐκ ἐπιεικτόν) de cette Héra que j'ai tant de peine à dompter avec des mots<sup>48</sup>. » Artémis le sait aussi lorsqu'elle dénonce à Zeus le comportement d'Héra, toujours cause d'*eris* et de *neikos* chez les immortels<sup>49</sup>. La colère d'Héra est bien plus redoutable quand elle s'abat sur des mortels ; et Zeus de dessiner le portrait effrayant de la déesse en colère : « Eh quoi ! franchir les portes, les hauts murs d'Ilion, puis dévorer vivants et Priam et les fils de Priam et tous les Troyens, il ne te faut pas moins pour apaiser ta colère, ton *cholos*<sup>50</sup>. »

Héra lui explique en substance : mon œuvre ne doit pas rester inaccomplie, *ateleston*<sup>51</sup>, je suis un *theos* moi aussi, j'ai le même *genos* que toi, je suis fille de Kronos, et j'ai le plus haut rang pour deux raisons, par la naissance et parce que je suis l'épouse du roi des immortels<sup>52</sup>. Elle proclame souvent ce rang qui la définit et qu'elle défend à tout prix, contre des mortels, mais aussi contre son frère et époux, dont elle voudrait être l'égale, sans jamais y parvenir complètement. Ainsi, Héra et Zeus n'arrêtent pas de se lancer des défis : elle est toujours tendue vers un partage total avec son époux<sup>53</sup>, qui s'y oppose ; elle lui tient tête, manigance ; Zeus répond, se fâche, déjoue ses plans, sauf si Héra lui rejoue l'entrée en scène de la *numphè*. Parfois il accède en partie aux exigences de son épouse<sup>54</sup>, mais le plus souvent il saisit l'occasion pour leur démontrer, à elle et à tous les dieux, qu'il est le plus fort, le roi, et que son vouloir dépasse le leur<sup>55</sup>. Toutefois, Héra jouit d'un statut d'exception aux côtés du roi des dieux. À deux reprises, Athéna retient sa colère en présence de son père, alors qu'Héra n'hésite pas à laisser exploser la sienne contre les plans de son époux<sup>56</sup>. Zeus, de son côté, est tout aussi prêt à écouter les conseils de sa sœur et épouse sur des questions importantes, comme lorsqu'elle l'invite à ne pas sauver Sarpédon<sup>57</sup>.

Héra est l'ennemie intime de Zeus, parce qu'elle est la divinité la plus proche de lui, qu'elle le connaît mieux que quiconque. Ainsi, lorsque Zeus promet à Thétis de l'aider, sa première pensée est de cacher ses intentions à Héra, qui, dit-il, « est toujours en *neikos* avec moi<sup>58</sup> ». Mais Héra comprend

48. HOMÈRE, *Iliade*, V, 892-893 (trad. Mazon P.).

49. HOMÈRE, *Iliade*, XXI, 513 : « ἐξ ἧς ἀθανάτοισιν ἔρις καὶ νεῖκος ». Cf. par exemple, HOMÈRE, *Iliade*, V, 732 « μεμαυῖ ἔριδος ».

50. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 34-36 (trad. Mazon P.).

51. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 57 (cf. I, 526-527).

52. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 57-61 : « ἀλλὰ χρῆ καὶ ἐμὸν θέμεναι πόνον οὐκ ἀτέλεστον/καὶ γὰρ ἐγὼ θεός εἰμι, γένος δέ μοι ἔνθεν ὄθεν σοί,/καὶ με πρεσβυτάτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,/ἀμφότερον γενεῆ τε καὶ οὐνεκα σὴ παράκοιτις/κέκλημαί, σὺ δὲ πᾶσι μετ' ἀθανάτοισιν ἀνάσσεις. »

53. HOMÈRE, *Iliade*, I, 539-543.

54. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 37-43.

55. HOMÈRE, *Iliade*, I, 564-567 ; VIII, 469-483.

56. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 20-24 ; VIII, 457-462.

57. HOMÈRE, *Iliade*, XVI, 431-461.

58. HOMÈRE, *Iliade*, I, 517-521.

tout de suite, elle l'interroge. Il revendique alors le droit souverain de ne pas partager ses décisions avec elle, mais, à sa grande surprise, Héra les dévoile : « Je ne peux rien te cacher », réplique Zeus en colère<sup>59</sup>. D'autres fois, c'est lui-même qui la provoque<sup>60</sup> ; tout se passe comme s'ils étaient pris dans un défi permanent, dans une dynamique de disputes et de réconciliations, dans un tête-à-tête où l'un comme l'autre défend à tout prix son rang et ses prérogatives. Cette confrontation semble, en effet, inhérente à la définition de leurs statuts respectifs.

Lorsque Zeus veut arrêter Athéna et Héra qui agissent contre son vouloir, il charge Iris d'adresser à Athéna les plus terribles menaces, mais « quant à Héra, dit-il, ma colère envers elle ne sera pas tout aussi terrible, parce que de toute manière elle est toujours contre moi<sup>61</sup> ». Si Zeus présente leur antagonisme comme inéluctable, c'est que le défi permanent fait partie intégrante de la vie du couple souverain. C'est une modalité de rapport tout à fait analogue au cycle que nous avons décelé : elle s'en va, ils se séparent, pour se retrouver, à l'infini. L'*eris*, qui est une composante essentielle de la figure d'Héra, est donc liée à la défense de son rôle d'épouse et à ce qu'elle conçoit comme une atteinte à son statut lorsque Zeus ne l'implique pas dans ses décisions ou dans ses actions<sup>62</sup>.

Mais il y a un autre aspect à souligner : l'ennemie intime coopère à sa façon à la gestion du pouvoir<sup>63</sup>. Avec cette antagoniste si proche de lui, Zeus doit rester toujours en éveil, et la confrontation avec elle lui fournit l'occasion de démontrer qu'il est le plus fort, le plus puissant, le roi. Elle le met constamment à l'épreuve. Le meilleur exemple sur ce point nous vient de la tradition selon laquelle Héra, et non Gaia, aurait mis au monde Typhon, le dernier adversaire de Zeus<sup>64</sup>. C'est un passage de l'hymne homérique à Apollon qui le raconte<sup>65</sup> : voyant sa *timè* lésée par la naissance d'Athéna, Héra décide de répondre à Zeus par un *kakon* analogue. À l'aide des anciens dieux, Gaia, Ouranos, les Titans, elle conçoit un enfant toute seule, sans déshonorer le lit conjugal. Et cet enfant qu'Héra veut plus fort que Zeus, elle le destine, au départ, à se déchaîner contre son époux.

59. HOMÈRE, *Iliade*, I, 536-561.

60. HOMÈRE, *Iliade*, IV, 1-6.

61. HOMÈRE, *Iliade*, VIII, 407-408.

62. HOMÈRE, *Iliade*, I, 536-543.

63. Dans l'interprétation de cet aspect d'Héra, nous nous distinguons de ALONI-RONEN N., « Marrying Hera: Incomplete Integration in the Making of the Pantheon », *Kernos*, suppl. 8, 1998, p. 11-22, selon laquelle, « the conflict between Hera and Zeus described in the *Iliad* therefore mirror the conflict between different traditions in Greek religion. Hera's complex depiction in the *Iliad* and her troublesome relationship with Zeus seem then to result from the complicated process of incomplete integration of local traditions and cultic functions surrounding Hera within a set of beliefs concerning the world of the gods and the relationships between them » (p. 15).

64. Dans la version d'Hésiode, Typhon est le dernier adversaire de Zeus et le dernier enfant de Gaia, qu'elle avait engendré en s'unissant avec Tartare : *Théogonie*, 820-880. Dans une version transmise par schol. *ad Il.* II, 783, Gaia, Kronos et Héra coopèrent à la naissance de l'ennemi de Zeus.

65. *Hymnes homériques*, III (Apollon), 305-355.

On a souvent parlé d'une Héra hypostase de Gaia qui renouerait à cette occasion avec la puissance parthénogénétique d'une grande mère primordiale<sup>66</sup>. Mais, à y regarder de plus près, des différences significatives apparaissent entre l'attitude d'Héra et celle de déesses véritablement maternelles, comme Gaia ou Rhéa. Chez Hésiode, par exemple, Gaia et Rhéa réagissent, chacune à sa façon, aux atteintes portées à leurs enfants<sup>67</sup>. Or, traditionnellement, Héra n'assume pas la défense de ses enfants, elle fait même le contraire : tantôt elle jette Héphestos du haut de l'Olympe<sup>68</sup>, tantôt elle envoie Athéna blesser Arès<sup>69</sup>. Dans la *Théogonie*, alors qu'Ouranos et Kronos veulent conserver le *statu quo*, Gaia et Rhéa, en défendant leurs enfants lésés, contribuent au renversement du souverain et favorisent le passage du pouvoir à la génération suivante, puisque ces enfants se révèlent plus forts que leurs pères et plus aptes à assumer le rôle de souverain<sup>70</sup>. Héra, qui ne se définit pas par la maternité, mais par son rôle d'épouse, et ne défend pas ses enfants, n'engendre pas un nouveau souverain, mais un perturbateur solitaire. Et elle le fait pour défendre son propre statut, pour se venger d'avoir été lésée dans son rang et dans ses prérogatives. L'*eris* en question n'aboutit pas au renversement du souverain, mais bien à une réaffirmation du rôle de Zeus. Elle se stabilise comme une dynamique permanente entre les deux époux souverains, une dynamique tout aussi perturbatrice que nécessaire. En effet, ce n'est pas en excluant l'*eris* que Zeus peut garder son pouvoir, mais c'est en veillant sur elle et en relevant les défis. Le pouvoir de Zeus n'est pas immobile, il est d'autant plus stable qu'il reconnaît sa part au conflit et le gère.

S'il a jamais existé, le grand hymne homérique à Héra devait précisément raconter l'engendrement de Typhon, ses causes et ses conséquences. L'hymne à Apollon en porte peut-être la trace dans cette digression ancrée sur la colère d'Héra. En effet, ces vers laissent entrevoir une trame de fond analogue à celle d'autres hymnes du recueil. Bafouée dans sa *timè*, Héra quitte l'assemblée des Olympiens et se tourne vers les redoutables puissances qui sont « à l'origine des hommes et des dieux » (v. 336), Gaia, Ouranos et les Titans. C'est d'eux qu'elle obtient d'engendrer seule :

66. SÉCHAN L., LÉVÊQUE P., *op. cit.*, p. 175-176 (*supra* note 11). Avec des nuances, cette position est encore implicite dans les réflexions de RAMNOUX C., « Les femmes de Zeus. Hésiode, *Théogonie*, vers 885-955 », *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*, DETIENNE M., LORAUX N., VIDAL-NAQUET P. (éd.), Paris, 1987, p. 155-164, spéc. p. 156, 160 ; voir aussi DETIENNE M., *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p. 33. Cf., à ce propos, les remarques judicieuses de LORAUX N., *loc. cit.*, p. 58-60 (*supra* note 3).

67. PIRENNE-DELFORGE V., « La maternité des déesses grecques et les déesses-mères : entre mythe, rite et fantasme », *Maternités, Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, 21, 2005, p. 129-138.

68. *Hymnes homériques*, III, 316-320. Dans la version hésiodique, c'est Héphestos qu'Héra engendre seule en réaction à la naissance d'Athéna : cf. *Théogonie*, 924-929.

69. HOMÈRE, *Iliade*, V, 755-766.

70. Cf. RUDHARDT J., « De la maternité chez les déesses grecques », *RHR*, 207, 1990, p. 367-388. Dans la *Théogonie* (820-822), l'engendrement de Typhon est aussi une réaction de Gaia à la défaite de ses enfants, les Titans. Mais, contrairement à Kronos qui avait renversé son père, le dernier enfant de Gaia échoue : Typhon représente le passé du monde divin et les forces incontrôlées dont Zeus démontre la maîtrise lors de cette dernière épreuve.

« Depuis ce jour, jusqu'à ce que l'année fût accomplie, elle n'entra plus jamais au lit de Zeus plein de *mētis*, et jamais ne vint, comme naguère, s'asseoir sur son trône ouvragé auprès de lui pour y méditer de profonds desseins : c'était dans ses temples pleins de prières que, réjouie de ses offrandes, restait la noble Héra aux grands yeux<sup>71</sup>. »

Ces vers dessinent en creux la place et le rôle réservés, parmi les Olympiens, à l'épouse du dieu souverain. Même s'il est difficile de concevoir dans le détail les troubles accompagnant la sécession d'Héra, il est évident que ce trône ne restera pas vide. On entrevoit un schéma narratif qui rappelle l'hymne homérique à Déméter, qui elle aussi réagit à une offense et abandonne sa place parmi les Immortels. Toutefois, s'agissant d'Héra, la retraite et le retour de la déesse devaient se charger de résonances supplémentaires. Dans l'hymne à Héra dont on soupçonne l'existence, l'intrigue déployée devait la voir retourner, enfin réconciliée, sur l'Olympe, certes, mais surtout auprès de son époux.

L'Héra matrimoniale des cités humaines puise à ce savoir partagé par les Grecs. Mais si le rôle d'ennemie intime est autorisé pour l'épouse de Zeus, les rituels humains tendent au contraire à éloigner l'*eris* et la colère, tout en s'adressant à l'experte en la matière pour arriver à leurs fins. C'est là que se perçoivent les décalages entre l'image de l'épouse de Zeus et celle de l'épouse mortelle. La sécheresse du calendrier sacrificiel d'Erchia ne nous permet pas d'identifier les éventuelles particularités du sacrifice d'une brebis à Héra en *Gameliôn*, évoqué plus haut. Mais Plutarque est plus disert. Évoquant la *thusia* offerte à une Héra *Gamèlia*, il précise que les sacrifiants « ne font pas se consumer le fiel avec les autres parts consacrées, mais ils l'enlèvent et le jettent à côté de l'autel, le législateur ayant voulu signifier par là que ni le fiel ni la colère ne doivent participer du mariage<sup>72</sup> ». Et, bien entendu, comme nous l'apprend la suite du passage de Plutarque, le fiel et la colère sont du côté de l'épouse...

Figure de l'*eris* structurante, l'image de l'ennemie intime laisse percevoir, dans les agencements même des configurations panthéoniques, une représentation du pouvoir et des conflits inhérents à sa gestion. Cette image d'Héra témoigne dès lors des décalages entre le féminin de l'épouse de Zeus et celui des femmes mortelles. En revanche, en tant qu'épouse « accomplie » de Zeus, Héra s'en rapproche bien davantage. Comment comprendre dès lors ce motif des retraites et des retours d'Héra que l'on a perçu

71. *Hymnes homériques*, III, 343-348 (trad. d'après Humbert J.) : « ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν/οὔτε ποτ' εἰς εὐνὴν Διὸς ἦλυθε μητιόεντος,/οὔτε ποτ' εἰς θῶκον πολυδαίδαλον ὡς τὸ πάρος περ/αὐτῷ ἐφεζομένη πυκινὰς φραζέσκετο βουλὰς/ἀλλ' ἢ γ' ἐν νηοῖσι πολυλλίστοισι μένουσα/τέρπετο οἷς ἱεροῖσι βοῶπις πότνια Ἥρη. »

72. PLUTARQUE, *Moralia*, 141e-f : « οἱ τῆ γαμηλία θύοντες Ἥρα τὴν χολὴν οὐ συγκαθαγίζουσι τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς, ἀλλ' ἐξελόντες ἔρριψαν παρὰ τὸν βωμόν, αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου τὸ μηδέποτε δεῖν χολὴν μὴδ' ὄργην γάμῳ παρεῖναι. »

tant dans les cultes que dans les représentations ? L'*eris* qui les commande dans les récits n'est-elle pas exactement ce que le rituel essaie d'éloigner ? Là encore, il faut déterminer les décalages à l'œuvre. Sur l'Olympe, Héra peut cumuler les profils d'épouse définitive et d'ennemie intime. C'est l'éternité de l'ordre de Zeus qui le permet. En revanche, dans les instables cités des hommes, le flux du temps change la donne. Il s'agit de transformer à chaque fois, d'une génération à l'autre, une *parthenos* en « épouse accomplie ». Il s'agit d'intégrer à l'*oikos* du mari un élément « exogène » et critique : une *numpheuomènè*. La prise en charge de ce processus délicat est précisément l'œuvre de la *Tèleia*. Et c'est d'une telle intégration que parle « le cycle d'Héra ».

Une telle compétence « intégrative » fait partie de la *timè* de cette déesse, de même que sa capacité à conférer une légitimité aux éléments exogènes qu'elle intègre. Il suffit de penser à Héraclès, ainsi qu'aux entreprises coloniales qu'elle a patronnées en nombre pendant toute la période archaïque<sup>73</sup>. Mais c'est une autre histoire... ou plus exactement, c'est la même histoire, et ce sera pour plus tard<sup>74</sup>.

73. Voir les réflexions de DE POLIGNAC F., « Héra, le navire et la demeure : offrandes, divinité et société en Grèce archaïque », *Héra. Images, espaces, cultes... op. cit.*, DE LA GENIÈRE J. (éd.), p. 113-122, spéc. p. 118 (*supra* note 17).

74. Dans un livre sur Héra à quatre mains que nous espérons publier dans un avenir pas trop lointain et dont cet article pour Pierre n'est que le premier acte...



Sous la direction de  
Lydie BODIQU et Véronique MEHL

## La religion des femmes en Grèce ancienne

Mythes, cultes et société



Vingt ans après la publication de *La fille d'Athènes, Mythes, cultes et société*, ouvrage majeur de Pierre Brulé, il convient de suivre les traces de ces petites Athéniennes, sans doute devenues épouses et mères et, chemin faisant, de revenir sur les travaux pionniers de cet helléniste hors norme. En effet, il importe de se mettre en quête de la place que le féminin tient dans les mythes et les rites grecs, de reconsidérer la vision que les hommes proposent des pratiques religieuses des femmes et de revisiter les divinités qui les concernent plus spécifiquement, autant de pistes abordées dans le présent ouvrage.

Il s'agit de se demander comment les femmes grecques appréhendaient le domaine cultuel et si elles le faisaient d'une manière particulière, spécifique à leur « nature féminine ». S'agissait-il d'un des seuls domaines dans lequel elles auraient pu trouver une forme d'expression publique et de reconnaissance sociale? Peut-on parler encore de « citoyenneté culturelle » pour les femmes grecques? Il convient toutefois de ne jamais oublier que la « religion des filles c'est celle que les hommes font fonctionner, et d'une certaine façon, utilisent ».

Dans le présent volume des contributions sont rassemblées et organisées autour de trois parties : les figures féminines, déesses et héroïnes ; les mots et les noms du féminin et, enfin, les passages et les transmissions féminins.

*Lydie BODIQU est maître de conférences d'histoire grecque à l'université de Poitiers (HeRMA et CRESCAM-LAHM UMR 6566).*

*Véronique MEHL est maître de conférences d'histoire grecque à l'université de Bretagne-sud (CERHIO-SOLITO UMR 6258 et CRESCAM-LAHM UMR 6566).*

*Elles ont déjà publié ensemble L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique, PUR, 2006 et Parfums et odeurs dans l'Antiquité, PUR, 2008.*

En couverture : Phiale attique à fond blanc du Peintre de Londres.  
Boston, Museum of Fine Arts. 65.908.

**PUR** Presses  
Universitaires  
de Rennes

Ouvrage publié  
avec la participation  
de l'université de Poitiers  
et le soutien du LAHM,  
UMR 6566 CReAAH.



9 782753 508828

ISBN 978-2-7555-0882-8

[www.pur-editions.fr](http://www.pur-editions.fr)

18 €