

Questo documento è la versione pre-print (submitted version) del contributo di Doralice Fabiano, “Délös, île au corps de femme” apparso su D. Barbu, N. Meylan, Y. Volokhine (éds.), *Mondes clos. Les îles*, Gollion, Infolio, pp.111-133. <https://www.infolio.ch/livre/mondes-clos-les-iles.htm> *

Délös, île au corps de femme *

Doralice Fabiano (Université de Genève)

Cui non dictus Hylas puer et Latonia Delos ?

VIRGILE, *Géorgiques* III, 6

Parmi les mythes insulaires, celui de Délös occupe une place tout à fait remarquable dans l’imaginaire grec, car ce petit écueil pierreux et battu par les vents est censé avoir été, avant qu’Apollon ne naisse sur son sol, une île flottant sur les vagues de l’Egée. C’est seulement à la suite de l’accouchement divin de Létô, que Délös s’enracinera au fond de la mer, pour devenir le centre cultuel de l’espace apollinien, où toute la Grèce, ainsi que les lointains Hyperboréens¹, convergent pour rendre honneur au dieu². Comme Marcel Detienne l’a bien remarqué, la petite île flottante représente la première « fondation » du dieu, la première scène où la modalité d’action divine qui lui est propre – l’établissement d’un nouvel ordre à travers l’aménagement de l’espace – peut se déployer³. Délös passe ainsi, grâce à Apollon, d’une errance sans pause à la fixité absolue : le changement d’état est si profond que – à ce que l’on raconte – l’île n’est peut pas être touchée par les tremblements de terre par ailleurs si fréquents dans la région⁴.

C’est justement le thème de l’antique errance de Délös qui nous intéresse ici, et notamment sa construction dans les sources littéraires, un processus qui procède parallèlement à la création de la figure d’Astérie, jeune fille divine qui représente la première personnification de l’île et qui joue un rôle majeure dans son histoire. Dans ce cadre, notre attention sera particulièrement retenue par le lien entre île et femme, afin de montrer que les Grecs percevaient Délös comme un paysage genrée, une île « au corps de femme ». Pour ce

* Cet article a fait l’objet d’une présentation dans le cadre du colloque *Mondes Clos (2). Les îles* organisé par Daniel Barbu et Youri Volokhine à l’Université de Genève le 4-5 mai 2012. Je tiens à remercier tout particulièrement Dominique Jaillard, Youri Volokhine et Nicolas Meylan pour leurs précieuses remarques lors de la discussion qui a suivi mon intervention, ainsi que Giulia Pedrucci de l’Université de Bologne, qui m’a fourni des précieuses références bibliographiques sur l’allaitement dans le monde ancien.

¹ HÉRODOTE IV, 33-35.

² *Hymne homérique à Apollon*, 56-60.

³ MARCEL DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 19-39, en part. 26-28 (reprise de ID., « J’ai l’intention de bâtir ici un temple magnifique », *Revue de l’histoire des religions* 214/1 (1997), pp. 23-55). On se référera aussi utilement à DOMINIQUE JAILLARD, *Configurations d’Hermès. Une « théogonie hérmaïque »*, Liège, Centre international d’études de la religion grecque antique, 2007 (= *Kernos Suppl.* 17), pp. 52-57. L’expression « modalité d’action divine » que nous employons ici fait référence à l’étude fondamentale de MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT, *Les ruses de l’intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, v. notamment pp. 169-177.

⁴ HÉRODOTE VI, 98 ; THUCYDIDE II, 8, 3.

faire, notre parcours se déploiera en trois étapes textuels : l'*Hymne homérique à Apollon*, les *Hymnes* et les *Péans* de Pindare, et, enfin, l'*Hymne à Délos* de Callimaque.

1. « Il n'y a pas de fertilité sur ton sol »

L'histoire de Délos commence pour nous avec l'*Hymne homérique à Apollon*, un texte d'âge archaïque, remontant probablement à la première moitié du VI^e s.⁵, dont la première section – plus ancienne – est centrée sur la naissance du dieu à Délos (vv. 1-178), tandis que la deuxième décrit l'origine du sanctuaire oraculaire de Delphes (vv. 179-387). Les deux « mouvements » de l'*Hymne* sont construits d'une façon parallèle autour du thème de la quête⁶ : d'abord, c'est la mère qui cherche un endroit où se poser à l'abri de la colère d'Héra, tandis qu'ensuite c'est son enfant divin qui s'éloigne toute de suite de la terre qui l'a vu naître pour chercher un lieu propice à la fondation de son temple, d'où «révéler aux hommes la volonté immuable de Zeus» (vv. 131-132). Délos fait donc sa parution lorsque Létô, persécutée par la colère d'Héra, cherche une terre où enfanter le fils de Zeus : tandis que toutes les autres régions refusent de l'accueillir par crainte de la souveraine de l'Olympe (vv. 30-46), Délos se laisse convaincre par les paroles de Létô. A vrai dire, il ne s'agit pas d'un discours très flattant envers la petite île, surtout lorsque l'épouse secrète de Zeus rappelle à Délos les avantages qui pourraient lui dériver de la naissance d'Apollon (vv. 45-60):

Ce fut dans tous ces lieux que Létô, sur le point d'enfanter l'Archer, vint en suppliante, avec l'espoir qu'une de ces terres voudrait bien donner asile à son fils. Mais, saisies de terreurs, elles tremblaient : nulle d'entre elles n'eut assez de courage, si fertile qu'elle fut, pour accueillir Phoibos, avant que la noble Létô, foulant le sol de Délos, demandât à cette île en paroles ailées : « Délos, si tu voulais être la demeure de mon fils, Phoibos Apollon, e t'y laisser fonder un temple prospère ! Personne d'autres ne touchera jamais tes bords, ni t'honorera de sa présence. Tu ne seras pas non plus, je pense, riche en bœufs, ni en moutons ; tu ne porteras point de vignes, ni ne verras grandir des plantes sans nombre. Mais si tu possède le temple de l'archer Apollon, le monde entier se rassemblera ici pour mener des hécatombes à tes autels ; sans cesse, une énorme fumée jaillira de chairs grasses : ce n'est par la main d'autrui que tu nourriras tes habitants, puisqu'il n'y a pas de fertilité dans ton sol »⁷.

⁵ Pour la question de la datation et de l'unité de l'hymne, v. THOMAS W. ALLEN, WILLIAM R. HALLIDAY, EDWARD E. SIKES, *The Homeric Hymns*, Amsterdam, Hakkert, 1980 (orig. 1936), pp. 183-193 ; plus récemment NICHOLAS RICHARDSON, *Three Homeric Hymns to Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, pp. 13-15. Sur les aspects historico-religieux de l'*Hymne*, v. FRITZ GRAF, *Apollo*, London – New York, Routledge, 2009, pp. 25-32.

⁶ GABRIELA CURSARU, « Létô à Délos, I. Le catalogue du voyage de Létô dans l'*Hymne homérique à Apollon* (v. 30-45) », *Les Études Classiques* 78 (2010), pp. 289-330, notamment pp. 323-27.

⁷ Traduction JEAN HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1976 (VI^e tir. revu et corrigé), légèrement modifiée.

Le premier élément qui suscite la curiosité en lisant ce passage est l'absence du thème de l'errance : dans le discours de Létô, l'île n'est pas flottante, mais plutôt une terre pauvre, stérile, et donc dépourvue de la possibilité même de nourrir des habitants. Après une longue énumération de phrases négatives (v. 53-55), en fait, la déesse conclut sa péroraison avec une pointe finale très efficace d'un point de vue rhétorique : « il n'y a pas de fertilité (v. 60 $\pi\acute{\iota}\alpha\rho$) sous ton sol ». La présence humaine sur l'île dépendra donc du choix de Délos : elle ne pourra jamais être habitée si elle refusera l'aide d'Apollon. Et même en ce cas, ce ne sera pas son sol à devenir soudainement fertile, mais « la main d'autrui » – c'est-à-dire la main du dieu à travers les offrandes qui lui sont attribuées – rendra possible l'implantation d'une population. La question principale, dans la version de l'*Hymne homérique*, est donc celle de l'anthropisation de l'espace⁸ : en accueillant Apollon, Délos pourra changer de statut en passant d'une condition « sauvage » et stérile à une « civilisée » et fertile – bien que, pour ainsi dire, « par personne interposée ». Le même motif est exploité par Délos même dans sa réponse à Létô (vv. 62-82) :

« Létô, fille toute glorieuse du grand Kéos, j'accueillerais volontiers, dès sa naissance, le seigneur Archer. A dire vrai, j'ai chez les hommes une affreuse réputation, tandis qu'alors on me comblerait d'honneurs. Mais je tremble de ce que l'on dit, Létô, et je ne te cacherais point ; on raconte qu'Apollon sera d'un orgueil sans limite et qu'il viendra commander en maître aux immortels et aux mortels, sur la terre qui donne le blé. Voilà pourquoi j'ai affreusement peur dans mon esprit et dans mon cœur ; je crains, sitôt qu'il verra la lumière du soleil, qu'il ne méprise mon île, à cause de l'âpreté du sol, et qu'il ne la retourne du pied pour la pousser dans les profondeurs de la mer. Alors, sans cesse, les grandes vagues viendront en foule battre mon front ; pendant ces temps là, il ira dans une autre terre qui aura su lui plaire, pour s'y bâtir un temple dans un bois sacré d'arbres touffus. Les poulpes se feront des gîtes dans mon sein, et les phoques noires de tranquilles demeures, en l'absence des hommes. Si tu t'engageais, déesse, à me jurer par un grand serment qu'ici même il fondera d'abord un temple magnifique, qui sera l'oracle des hommes, puis de l'humanité entière, tant il aura de renom ! »⁹.

Contrairement aux terres qui ont refusé leur hospitalité à Létô, Délos, donc, ne tremble pas par la crainte de la colère de la jalouse Héra, mais elle semble bien plus préoccupée qu'Apollon même, qui s'annonce comme un dieu puissant et plein d'orgueil, la mépriser pour sa pauvreté au point de la détruire, et aller chercher une autre terre, riche de végétation, pour y fonder son temple. Pour cette raison, Délos dans sa réponse met en avant que, si son sol

⁸ Cette conclusion nous semble confirmée par le fait que les habitants de l'île sont désignés au v. 59 par l'expression $\omicron\acute{\iota}\ \acute{\kappa}\acute{\epsilon}\ \sigma\prime\ \acute{\epsilon}\chi\omega\sigma\iota$, qui contient un subjonctif éventuel « ceux qui éventuellement occuperait ton sol ». Bien que les manuscrits portent un lecture légèrement différente du texte, la reconstitution demeure sûre, comme le montrent THOMAS W. ALLEN, WILLIAM R. HALLIDAY, EDWARD E. SIKES, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁹ Traduction JEAN HUMBERT, *op. cit.*

pierreux (v. 72 *kranaépedos*) ne permet pas aux hommes de s'y établir, elle a toutefois le statut d'île (v. 72 *nêson*), et elle ne veut pas que la colère d'Apollon la fasse recéder à simple écueil. L'image de Délos renversée par le pied du dieu et habitée par des phoques et des poulpes qui y font leur demeure, est évidemment incompatible avec la possibilité de devenir enfin un espace anthropisé, mais au contraire elle fait replonger l'île à un état en dehors de toute possibilité de civilisation. Mais dès qu'elle accepte la proposition de Létô, même avant que la naissance d'Apollon n'ait lieu, que Délos devient « l'île bien fondée » (v. 102 *eüktiménēs apò nêsou*), car elle est déjà devenue le sol sur lequel sera fondé le sanctuaire du dieu qui permettra la présence humaine¹⁰.

2. Sur les vagues de l'Égée

La première source qui nous renseigne sur la mobilité de Délos est Pindare, qui en parle à plusieurs reprises dans des textes malheureusement fragmentaires, les *Péans* et les *Hymnes*. Dans les passages qui nous sont parvenus, c'est surtout l'existence de l'île avant la naissance d'Apollon à occuper une place centrale¹¹. Pindare fait remonter l'origine de Délos à une jeune fille nommée Astérie. Comme on le verra, le poète béotien, en suivant l'autorité d'Hésiode¹², identifie ce personnage à la sœur de Létô, générée par Kéos et Phoebé. Dans la version d'Hésiode, toutefois, Astérie n'est associée ni à Délos, ni à Zeus : l'identification à Délos paraît être une innovation de Pindare, qui de cette manière fait de l'île non pas une terre inconnue à la mère d'Apollon, mais, au contraire, un être qui lui est intimement lié, presque un double. L'identification entre Astérie et Délos est explicite dans le *V^e Péan* : il s'agit d'un texte centré – encore une fois – sur la problématique de la fondation. Pindare ici fait référence au processus de colonisation des îles égéennes, une initiative qui se déroule – et cela ne va pas nous étonner – sous l'autorité d'Apollon, dont le rôle d'*arkhegētēs* est bien attesté¹³.

Et ils [*scil.* les Athéniens]¹⁴ colonisèrent les îles éparses¹⁵, riches en bétail et ils occupèrent la célèbre Délos, car Apollon aux cheveux d'or leur donna comme demeure le corps (*démas*) d'Astérie¹⁶.

¹⁰ MARCEL DETIENNE, *op. cit.*, p. 28.

¹¹ IAN RUTHERFORD, « Pindar on the Birth of Apollo », *Classical Quarterly* 38 (1988), pp. 65-75.

¹² HÉSIODE, *Théogonie* 409.

¹³ MARCEL DETIENNE, *op. cit.*, pp. 85-104.

¹⁴ L'identification des colonisateurs avec les Athéniens est suggérée par le scholie du papyrus que nous transmet le texte (Σ 35 dans le *POxy* 841 : ἀπὸ Ἀθηναίων).

¹⁵ L'expression σποράδας νάσους semblerait ici indiquer les Cyclades, bien que normalement dans les sources géographiques successives (notamment à partir de l'époque hellénistique, cf. ANDREAS KÜLZER, s.v.

Il est évident que ce passage se place après la naissance d'Apollon, à un moment où Délos est déjà propriété du dieu, qui en dispose complètement. L'élément le plus intéressant à nos yeux est le fait que l'île est représentée comme un corps féminin, un corps à habiter, celui d'Astérie. Nous avons déjà rencontré l'anthropomorphisation de l'île chez l'*Hymne homérique à Apollon*, où Délos parle et agit sans que l'on puisse distinguer entre l'île et sa personnification, car les deux coïncident, mais ici se passe quelque chose de différent. Le changement onomastique, en fait, indique que pour Pindare une métamorphose est en jeu : si Délos a le corps d'Astérie, c'est parce qu'autrefois elle *était* Astérie, c'est-à-dire qu'elle avait une forme anthropomorphe, différente de l'actuelle. La métamorphose est explicitement présente dans le *VII^e Péan*, où ce processus est raconté de ses origines.

Qu'est-ce que je devrais croire¹⁷? Que la fille de Kéos ne voulait pas [entrer dans la couche] de Zeus [...] ? J'ai peur de dire des choses incroyables [...] mais [on raconte que], jetée dans la mer, elle réapparut sous la forme d'un rocher bien visible, que les marins appellent Ortygie. Elle se laissait souvent transporter sur la mer égéenne jusqu'au moment où le plus puissant [*scil.* Zeus] désira s'unir [*scil.* à Létô] pour générer une progéniture d'archères¹⁸.

Le style de Pindare est ici assez allusif. Astérie n'est pas nommée directement, car elle est simplement la « fille de Kéos », expression à travers laquelle le poète veut remarquer sa parenté avec Létô¹⁹, afin de créer un lien entre la tentative de séduction sans succès d'Astérie par Zeus et l'union fertile avec sa sœur, qui forment deux tableaux spéculaires, dont le premier représenterait le prélude du deuxième. Contrairement à Létô, qui se laisse séduire, le choix d'Astérie face à la violence de Zeus est le *katapontismós*, le saut dans la mer²⁰. Il s'agit

« Sporaden », *Neue Pauly* XI (2001), col. 837) elle indique d'une manière générique toutes les autres îles de l'Égée qui ne sont pas les Cyclades.

¹⁶ PINDARE, *Péans*, V, fr. 52 e, 38-41 (éd. MAEHLER = D5 éd. RUTHERFORD), traduction personnelle. Sur ce péan v. IAN RUTHERFORD, *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford, Oxford UP, 2001, pp. 293-298.

¹⁷ L'expression τί πείσομαι ; peut être aussi interprétée comme étant partie du discours d'Astérie, qui se demanderait « qu'est qui m'arrivera ? », ainsi PETER BING, *The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Ann Arbor MI, Michigan Classical Press, 2008, p. 107.

¹⁸ PINDARE, *Péans*, VII b, fr. 52 h, 42-53 (éd. MAEHLER = C2 éd. RUTHERFORD), traduction personnelle.

¹⁹ L'expression « fille de Kéos » désigne souvent Létô, par exemple dans l'*Hymne homérique à Apollon* 62.

²⁰ Sur ce thème v. GUSTAVE GLOTZ, s.v. « Katapontismos », CHARLES DAREMBERG, EDMOND SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. III/1 (1900), pp. 808-810 (Glötz croyait à la réalité historique du *katapontismós* comme moyen d'exécution d'une condamnation à mort, une idée aujourd'hui largement dépassée, dans laquelle il voyait le signe d'une étroite interrelation entre religion et droit) ; CLARA GALLINI, « Katapontismós », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 34 (1963), pp. 61-90 ; ANITA SEPELLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio, 1990, pp. 130-219 ; GERHARD THÜR, s.v. « Katapontismos », *Neue Pauly*, vol. VI (1999), cols. 339-340. Sur le saut du rocher de Leucade v. PHILIPPE BORGEAUD, « Rites et émotions. Considérations sur les mystères », in : JOHN SCHEID (éd.), *Rites et croyances*

d'un thème bien connu à la mythologie grecque, où il est souvent associée à une métamorphose et/ou au changement de nom, qui ne sont, au final, qu'une forme nuancée de mort ou de disparition²¹ : c'est, par exemple, le cas bien connu d'Ino/Léucothée, ou celui de Britomartis/ Dictynna²². Astérie aussi, comme les personnages qu'on vient de citer, change son nom et son aspect, mais, selon cette version, elle ne devient pas Délos, mais Ortygie, « l'île des cailles (*órtuges*) »²³. Cette désignation²⁴ marque une étape spécifique dans l'histoire de la sœur de Létô, celle représentée par l'île flottante, un état intermédiaire entre la condition de jeune fille (Astérie) et celle d'île fermement ancrée au centre de l'espace apollinien (Délos). Cette condition de transition est d'ailleurs caractérisée d'une manière particulièrement intéressante : à bien regarder, en fait, Astérie, après son saut dans la mer, ne devient pas une île (*nésos*), comme le sera Délos, mais « un écueil (*pétrē*) bien visible » (v. 46 *euagéa pétran*), une expression qui cache – avec un jeu étymologique – le nom de Délos, que les Anciens dérivait de l'adjectif *dēlos* « clair, bien visible ». La jeune fille est donc devenue une terre sans racines et sans fertilité, juste un écueil et non pas une île. Ce fait est très significatif, car le refus de la sexualité et de la génération semble orienter la métamorphose vers une transformation en pierre stérile et non pas en terre féconde, un thème qui sera développée plus clairement par Callimaque. Une opposition dialectique entre *nésos* et *pétrē* n'est d'ailleurs pas étrangère à l'*Hymne homérique à Apollon*, où l'île craint que la colère du dieu ne la renverse et ne la fasse rétrocéder à écueil, abri pour les poulpes et les phoques, destiné à être habitée uniquement par des créatures aquatiques²⁵. Ortygie se trouve dans une phase de transition vers l'état d'île, représentée par la condition de l'île flottante, qui

dans les religions du monde romain, Genève-Vandœuvres, Fondation Hardt, (= Entretiens de la fondation Hardt 53), pp. 189-229.

²¹ Sur la métamorphose comme forme de mort v. FRANÇOISE FRONTISI-DUCROUX, *L'homme cerf et la femme araignée*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 186-189 ; RICHARD BUXTON, *Forms of Astonishments. Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford, Oxford UP, 2009, pp. 240-241.

²² Pour Ino/Léucothée : *Odyssée* V, 333-353 (pour son *interpretatio* romaine, Mater Matuta, v. FRANCESCA PRESCENDI, « La déesse grecque Ino-Leucothée est devenue la déesse romaine Mater Matuta : réflexions sur les échanges entre cultures voisines » in : NICOLE BELAYCHE, JEAN DANIEL DUBOIS (éds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations dans les mondes grec et romain*, Paris, PUPS, 2011, pp. 189-204). Pour Dictynna : CALLIMAQUE, *Hymne à Artémis* 189-204 ; DIODORE DE SICILE V, 76, 3 ; PAUSANIAS II, 30, 3. Selon PAUSANIAS II, 30, 3 et ANTONINUS LIBERALIS XL à Egine elle reçoit le nom d'Aphaia (l'« invisible »), tandis que le nom de Dictynna serait en usage en Crète.

²³ Selon Apollodore, Astérie se métamorphosa en caille pour échapper à Zeus (APOLLODORE, *Bibliothèque* I, 4, 1 [21]).

²⁴ Pindare entre ici en polémique avec l'*Hymne homérique à Apollon* 14-16, où Ortygie, siège de la naissance d'Artémis, est bien distincte de Délos.

²⁵ A vrai dire, le mot « écueil » ne paraît pas dans le texte homérique, mais il est significatif que, lorsque Callimaque va citer ce passage, Délos est désignée, par une Héra très fâchée, non pas comme une île, mais comme l'endroit « où les phoques qui vivent dans la mer mettent bas, parmi les rochers solitaires (ἐνὶ σπυλάδεσσιν ἐρήμοις) » CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 242-243, traduction personnelle.

se trouve à mi chemin entre deux éléments – la terre et la mer – sans appartenir complètement ni à l'un ni à l'autre²⁶.

Dans ce cadre, l'élément de l'ancrage au sol devient évidemment fondamental, car il entraîne le dernier changement d'état, la disparition d'Ortygie et la naissance de Délos. Dans le fragment du *VII^e Péan*, que nous venons de mentionner, c'est Zeus en personne qui arrête la course d'Astérie pour permettre la naissance de ses deux enfants. Les choses se passent d'une façon légèrement différente dans l'*Hymne à Zeus* composé pour les Thébains, où c'est directement l'arrivée de Létô qui cause l'enracinement de l'île. Ce texte a d'ailleurs pour nous un grand intérêt, car il nous permet de comprendre quelle est la fonction de la mobilité de Délos dans le discours pindarique. Dans le premier des fragments suivants, le poète s'adresse directement à l'île, en lui offrant son hommage, pour ensuite expliquer, dans le deuxième fragment, son origine :

Salut à toi, création divine, pousse très chère aux enfants de Létô aux boucles brillantes, fille de la mer, prodige d'immobilité sur la vaste terre, que les mortels ont l'usage d'appeler Délos, alors que les bienheureux qui vivent sur l'Olympe l'appellent « étoile de loin lumineuse de la terre obscure »²⁷.

Autrefois, en fait, elle était transportée par les vagues, par les souffles impétueux de toute sorte de vents, mais lorsque la fille de Kéos [*scil.* Létô], s'y rendit, hors de soi à cause des douleurs qui annoncent une naissance imminente, alors quatre colonnes, bien droites, avec une base d'acier, se dressèrent des racines de la terre, et avec leurs chapiteaux elles soutenaient l'écueil pierreux (*pétran*) où elle, après l'accouchement, contemplait sa progéniture heureuse²⁸.

Ces deux passages nous font comprendre que la mobilité mythique de Délos, décrite dans le *VII^e Péan*, est un élément fonctionnel à penser, par opposition, son immobilité actuelle : l'île est censée avoir été autrefois mobile pour mieux souligner sa condition de stabilité absolue. Pour cette raison, Pindare s'adresse à Délos en l'appelant « prodige d'immobilité » (v. 3 *akínēton téras*), une expression qui fait référence à la tradition, témoignée aussi par Hérodote et Thucydide²⁹, et successivement par Pline³⁰, selon laquelle Délos ne serait pas touchée par les tremblements de terre. Bien qu'Hérodote et Thucydide mêmes confirme avec leurs

²⁶ Je reprends ici les très belles intuitions de MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT, *op. cit.*, p. 248, qui instituent une analogie entre le phoque et Délos, centrée sur leur condition amphibienne.

²⁷ PINDARE, *Hymnes*, I, fr 33c (éd. MAEHLER), traduction personnelle.

²⁸ PINDARE, *Hymnes*, I, fr. 33d (éd. MAEHLER), traduction personnelle.

²⁹ v. *supra* n. 4.

³⁰ PLINE L'ANCIEN II, 202.

témoignages qu'il y avait à Délos des phénomènes sismiques, cela n'empêchait toutefois pas aux Anciens de continuer à croire à sa stabilité.

Dans le premier fragment, cette immobilité est mise en relation avec la fonction de point de repère de l'île à l'intérieur des Cyclades, car les mortels l'appellent Délos, « la visible ». De l'autre côté, pour les immortels qui regardent la terre du ciel, Délos est un astre brillant, ce qui cache une référence étymologique à l'ancienne identité de l'île, Astérie, « l'étoilée ». Cette comparaison renverse la perspective usuelle : si les mortels regardent le ciel et y voient des étoiles, les immortels regardent vers la terre et voient sur la surface terrestre Délos, la lumineuse, qui brille de la même manière où une étoile brillerait en ciel pour les mortels. La ressemblance entre îles et étoiles – deux éléments essentiels à s'orienter, notamment sur la mer – est d'ailleurs bien connue chez d'autres civilisations³¹. Dans la version pindarique, ce rapprochement ouvre surtout une nouvelle dimension de l'espace, car Délos nous dévoile soudainement une dimension « verticale », un fil rouge qui la lie à une dimension uranienne. L'île représente donc un point significatif dans la construction de l'espace soit pour les humains soit pour les dieux. On remarquera par ailleurs que ce schéma, qui oppose une ancienne mobilité erratique à une fixité absolue et actuelle, se répète aussi dans les histoires concernant d'autres objets flottants dans la mer grecque, tels que les *Kuáneiai pétrai*, les *Plagktaí*, les *Sumplēgádes* et les *Ambrosíai pétrai*, dont le mouvement est – lui aussi – repoussée à un temps mythique, et destiné à s'arrêter à un certain moment pour que ces écueils mobiles deviennent des points de repère dans l'espace marin³².

C'est justement l'enracinement qui est central dans le deuxième fragment de l'hymne, un moment illustré par l'image des quatre colonnes qui surgissent de la terre³³. Dans cette description, les piliers qui soutiennent Délos semblent constituer une version maquette des

³¹ On retrouve cette interprétation de l'espace élaborée notamment par les Polynésiens, pour lesquels la correspondance entre îles et étoiles est essentielle à l'orientation de la navigation dans les archipels : GEORGES BOULINIER, GENEVIÈVE BOULINIER, « Les Polynésiens et la navigation astronomique » *Journal de la Société des océanistes* 36 (1972), pp. 275-284 [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jso_0300-953x_1972_num_28_36_2384] ; MARIE-FRANÇOISE PETEUIL, « Ciel d'îles », *Le Journal de la Société des Océanistes* 116/1 (2003) [<http://jso.revues.org/1142>].

³² Pour une liste d'« îles flottantes » v. ARTHUR BERNARD COOK, *Zeus : a Study in Ancient Religion*, Cambridge, Cambridge UP, vol. II, pp. 975-1015 ; PIERRE MORET, « *Planésiai*, îles erratiques de l'Occident grec », *Revue des Etudes Grecques* 110/1 (1997), pp. 25-56 ; plus récemment l'article très documenté de MASSIMO GIUSEPPETTI, « Delo πλαζομένη πελάγεσσι (Call. *Hymn.* 4, 192) : il problema delle isole « vaganti » da Omero all'esegesi ellenistica », in : ANTONIO MARTINA, ADELE TERESA COZZOLI (éds.), *Callimachea I. Atti della prima giornata di studi su Callimaco*, Roma, Herder, 2006, pp. 195-227. Il est intéressant de remarquer que ces objets sont en général plus fréquemment appelés *pétrai* plutôt que *nēsoi*.

³³ On ne peut pas exclure que l'image des colonnes qui soutiennent l'île comme un toit veuille suggérer une certaine similarité entre la nouvelle structure cosmique et un temple. Toutefois, dans les récits de fondation de sanctuaires en Grèce l'emphase d'habitude est mise sur le seuil et sur le toit, tandis que l'importance des colonnes semble être mineure (MARCEL DETIENNE, *op. cit.*, pp. 34-35).

colonnes d'Atlas « qui tiennent la terre et le ciel écartés »³⁴ : comme celles-ci font le lien entre ciel et terre, car elles déterminent et fixent les positions respectives des deux éléments, les colonnes d'acier de Délos stabilisent pour toujours la position de l'île par rapport à la terre. On rappellera par ailleurs que le thème de l'île enracinée au fond de la mer par des colonnes a une très longue histoire : dans les récits populaires italiens, par exemple, la Sicile s'appuie sur trois colonnes, dont une est cassée, ce qui la rend – contrairement à Délos – instable et constamment victime des tremblements de terre³⁵. L'île autrefois mobile de Pindare demande donc d'être comprise à travers son nouveau statut d'immobilité éternelle, représenté par les piliers : ce n'est peut-être pas un hasard que dans la seule représentation connue de Délos personnifiée – sur une pyxis du V^e s. retrouvée en Italie à Vulci – elle paraît en forme de jeune fille assise sur un *omphalós*, image d'une centralité que d'habitude on attribue à Delphes³⁶, même si l'image d'une île-*omphalós* remonte jusqu'à l'île où règne Calypso, fille d'Atlas³⁷.

Par rapport à l'*Hymne homérique à Apollon*, où Délos semble avoir toujours été à sa place en attendant l'arrivée de Létô, Pindare semble donc avoir inventé la naissance même de l'île, une origine qui explique sa fixité. Aristote, environ un siècle plus tard, croit lui aussi que Délos est née soudainement des profondeurs marines comme Rhodes, en devenant du coup *délos* « visible » aux mortels³⁸. Selon Lucien, qui combine les deux éléments du vagabondage et de la naissance soudaine, elle flottait sous la surface de la mer, avant de paraître aux yeux des mortels pour donner abri à Létô³⁹. Il est impossible d'affirmer que la tradition de la naissance de Délos ait eu origine avec Pindare, et qu'elle ait été ensuite reprise par les sources successives, mais sans doute ce discours devient central chez le poète béotien. Chez Pindare, en fait, Délos n'est pas seulement l'île de la naissance par excellence, celle du dieu Apollon, mais elle est aussi une « île qui est née », qui n'a pas toujours été là, mais qui est devenue visible à un certain moment, grâce à un processus métamorphique. Cette représentation emphatise la fonction « naissance » dans l'élément « Délos », soit au sens passif, comme siège de la naissance divine, soit actif, comme étant elle-même parue soudainement aux yeux des mortels.

³⁴ *Odyssée* I, 52-54 « Atlas, qui connaît les abîmes de la mer et a les grandes colonnes qui tiennent la terre et le ciel écartés », traduction personnelle.

³⁵ Pour la légende de Cola Pesce v. GIOVANNI BATTISTA BRONZINI, « Cola Pesce e il Tuffatore. Dalla leggenda moderna al mito antico », *Lares* 66/3 (2000), pp. 341-377.

³⁶ Pyxis attique à figures rouges provenant de Vulci, Musée Archéologique de Ferrare 20298, vers 440-430 av. J.-Chr. (= *LIMC* s.v. « Delos I », fig. n° 1).

³⁷ *Odyssée* I, 50.

³⁸ ARISTOTE, fr. 388 (éd. ROSE) (= PLINE L'ANCIEN IV, 66), cf. *Scholies à Apollon de Rhodes* I, 308 et *Etymologicum Magnum* s.v. Δῆλος.

³⁹ LUCIEN, *Dialogues marins* 10, 1.

3. Un paysage virginal

La construction du personnage d'Astérie s'accomplit pleinement dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque, un texte qui suit les compositions en l'honneur de Zeus, d'Apollon et d'Artémis, en closant ainsi la section « apollinienne » du recueil⁴⁰. Dans un rapport d'émulation avec la tradition précédente, Callimaque s'efforce de choisir, systématiser, et réélaborer les versions connues, en créant une histoire détaillée et cohérente. Contrairement à l'hymne homérique, Callimaque ne s'adresse pas au dieu, mais directement à l'île, en témoignant ainsi son statut divin⁴¹. Par conséquent, c'est la figure de Astérie qui est centrale, tandis que la naissance d'Apollon occupe à peine le bref espace de quelques vers. En tant que destinataire de l'hymne, Délos est complètement anthropomorphisée⁴² et identifiée à Astérie : dans la première section (vv. 1-27), le poète l'appelle nourrisse du dieu (v. 2 *kourotrophon* ; v. 10 *tithēnēs*), ainsi que guide de la danse que les Cyclades font autour d'Océan et Thetys (v. 18 *éxarchos*). A plusieurs reprises, en outre, Callimaque parle des pieds ou des ormes d'Astérie (vv. 19 ; 54 ; 192), un élément essentiel à mettre en scène la personnification d'une île qui se déplace sans arrêt. L'île prend donc de plus en plus l'aspect d'une jeune fille, dont la caractérisation, comme on le verra dans la suite, doit beaucoup à l'image des Nymphes, telle qu'elle est construite à l'époque hellénistique.

Dès ses origines, Délos est différente, selon Callimaque, des autres îles, car sa naissance n'aurait pas été causée par l'action violente de Poséidon, qui a créé les archipels en frappant les montagnes de son trident et en les jetant dans la mer (vv. 30-35) ; au contraire, son ancrage au sol est volontaire, un libre choix qui n'a pas demandé l'intervention du dieu de la mer⁴³.

⁴⁰ Grâce à des références historiques contenues dans l'*Hymne à Délos*, on peut dater le texte entre 275 et 259 av. J.-Chr., c'est-à-dire à un moment où l'influence ptolémaïque sur l'Egée était assez forte. Pour la question de la datation v. PETER BING, *op. cit.*, pp. 91-96.

⁴¹ On rappellera que Pindare aussi s'adressait à Délos avec une apostrophe (v. *supra* p. 000), mais l'île n'apparaît pas comme destinataire d'un hymne.

⁴² Sur ce thème v. JACQUELINE KLOOSTER, « Visualizing the impossible: the wandering landscape in the *Delos Hymn* of Callimachus », *Aitia* [en ligne] 2 (2012), [<http://aitia.revues.org/420>].

⁴³ Sur la valeur métalittéraire de cette opposition entre les îles créées par Poséidon grâce au trident fabriqué par les Telchines et la naissance de Délos, qui ne subit pas un destin de violence, v. PETER BING, *op. cit.*, pp. 112-113 ; 119-121, qui interprète Délos comme une image de l'idéal poétique de Callimaque, et SIMON R. SLINGS, « The *Hymn to Delos* as a Partial Allegory of Callimachus' Poetry » in M. ANNETTE HARDER, REMCO F. REGTUIT, GERRY C. WAKKER édés., *Callimachus II*, Leuven, Peeters, 2004, (= *Hellenistica Groningana* 7), pp. 279-297.

« Toi, tu n'avais pas été écrasée par un destin inéluctable ; libre, tu naviguais sur les flots. Ton nom était alors Astérie ; comme un astre⁴⁴ en effet, tu bondis du haut du ciel dans le gouffre profond, pour fuir l'union avec Zeus⁴⁵. Tu n'avais pas encore reçu la brillante Létô : tu étais encore Astérie [*scil.* « l'étoilée »], tu n'étais point Délos [*scil.* « visible »]. Souvent les matelots, passant de Trézène, la ville de Xanthos, à Ephyra, t'aperçurent dans le golfe Saronique, mais à leur retour ne te virent plus ; tu courais par les eaux rapides du détroit d'Euripe aux flots sonores ; puis le même jour, fuyant la mer de Chalcidique, tu voguais jusqu'au promontoire d'Attique, jusqu'au Sounion, ou jusqu'à Chios, jusqu'au mamelons arrosés de l'île de Parthénia – non point Samos encore – où t'accueillaient les nymphes voisines de la terre d'Ancaios, les Nymphes de Mycale. Mais quand ton sol se fut prêté à la naissance d'Apollon, tu reçus en échange, des hommes de la mer, le nom de Délos : tu ne voguais plus sur les eaux, insaisissable au regard ; tu avais mis la racine des tes pieds dans les flots de la mer égéenne »⁴⁶.

Dans ces vers, Callimaque condense la métamorphose d'Astérie en Délos, un processus qui transforme la jeune fille en île flottante, et ensuite, l'île flottante en île immobile, à la suite de la naissance d'Apollon. Astérie acquiert ainsi une nouvelle identité, marquée par un nouveau nom, celui de Délos, car elle ne disparaît plus à la vue des marins. Les vagabondages d'Astérie, décrits de manière assez précise par Callimaque ne sont pas un détail érudit et anodin : au contraire, ils sont spéculaires, dans l'économie narrative de l'hymne, à l'errance de Létô, en quête d'une terre qui puisse l'accueillir, une recherche qui occupe presque 120 vers du texte⁴⁷. Même si l'*Hymne à Délos* passe sous silence la nature de la relation entre Astérie et Létô⁴⁸, l'opposition entre les deux figures féminines reste évidente : l'une fuit et l'autre accepte l'union avec Zeus, mais elles se rejoignent dans un destin d'errance, qui se termine grâce au même événement. Après la naissance du dieu, en fait, les déplacements d'Astérie, casuels et désorientants, laissent leur place à des images d'ordre et centralité, tout en ne faisant jamais mention explicite de la tradition d'immobilité de l'île⁴⁹. D'un côté, l'ouverture du texte nous montre le mouvement processionnel bien ordonné du chœur des

⁴⁴ Callimaque utilise ici le mot ἀστὴρ, qui désigne soit les étoiles fixes soit les comètes et non ἄστρον comme Pindar, un terme qui recouvre uniquement la première catégorie (PAUL BING, *op. cit.*, p. 101-102).

⁴⁵ Il est remarquable que cette comparaison soit successivement utilisée par THÉOCRITE (*Idylles* XIII, 50-52) pour décrire un autre *aphanismós*, celui du jeune Hylas, enlevée par les Nymphes d'une source en Mysie, près du mont Argantonios.

⁴⁶ Callimaque, *Hymne à Délos* 35-54 ; traduction EMILE CAHEN, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (légèrement modifiée).

⁴⁷ Callimaque, *Hymne à Délos* 70-195.

⁴⁸ Selon MARY DEPEW, « Delian Hymns and Callimachean Allusion », *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), pp. 155-182, en part. pp. 169-171, le rapport de parenté est en tout cas accepté par Callimaque ; d'avis contraire PETER BING, *op. cit.*, pp. 107-110.

⁴⁹ La présence d'un « motif circulaire » dans l'hymne a été bien mise en relief par MARIA VAMVOURI RUFFY, *La fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*, Liège, Centre international d'études de la religion grecque antique, 2004 (= *Kernos Suppl.* n. 14), pp. 111-116 et SIMON R. SLINGS, *art. cit.*, pp. 290-293.

Cyclades, dont Délos est l'*éxarchos* : « mais personne ne lui dispute l'honneur d'être parmi les premières quand les îles se pressent autour d'Océan et de Thetys, la fille des Titans ; toujours à leur tête, elle ouvre leur marche »⁵⁰ ; de l'autre côté, l'hymne s'arrête sur l'assimilation d'Astérie au foyer (*hestía*)⁵¹, emblème de l'immobilité absolue, qui devient le point focal de la danse cristallisée des Cyclades, dont l'archipel est représenté comme un chœur qui forme un cercle autour de Délos⁵².

L'histoire d'Astérie, telle que Callimaque la raconte, est donc celle d'une jeune fille qui refuse l'union sexuelle et qui affronte une période de vagabondage, pour enfin se stabiliser suite à une naissance. Grâce à cet événement elle passe d'une errance isolée à l'intégration dans une nouvelle « société », celle du chœur des Cyclades⁵³. Ce schéma semble renvoyer à un certain nombre de récits grecs « d'initiation » où des jeunes filles qui refusent le mariage choisissent un destin d'errance hors de leurs maisons ou y sont obligées par une attaque de folie (comme c'est par exemple le cas des Proitidés⁵⁴), une situation qui se termine uniquement avec l'acceptation de l'union sexuelle. Il est donc bien possible que le nomadisme de l'île flottante soit pensé par les Anciens comme étant en lien avec le refus de la dimension de la sexualité et donc de la maternité. Sous cet aspect, il est très significatif que ce soit seulement une naissance, bien que celle d'un neveu et non pas d'un fils, qui pourra arrêter son mouvement. Et il est encore plus intéressant de relier cette errance – comme le suggère une brillante étude de Julie Nishimura-Jensen⁵⁵ – à l'hystérie, qui consiste dans l'errance de l'utérus à l'intérieur du corps féminin et qui, dans la pensée médicale grecque, est la maladie typique des vierges⁵⁶. Il s'agit d'une affection qui connaît un seul remède efficace : la grossesse, car seulement le poids de l'enfant peut arrêter le vagabondage de l'utérus, en

⁵⁰ Callimaque, *Hymne à Délos* 16-18 ; traduction EMILE CAHEN, *op. cit.*, (légèrement modifiée).

⁵¹ Callimaque, *Hymne à Délos* 325-326 « Foyer commun des îles, île aux beaux foyers, salut à toi, salut à Apollon, salut à celle que Létô enfanta [*scil.* Artémis] » ; traduction EMILE CAHEN, *op. cit.*

⁵² Callimaque, *Hymne à Délos* 300-304. Sur l'importance de la position centrale à l'intérieur d'un chœur v. CLAUDE CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma, Giardini, 1977, vol. I, pp. 92-143.

⁵³ MARIA VAMVOURI RUFFY, *op. cit.*, pp. 113.

⁵⁴ Sur les Proitidés v. FRANCESCA MARZARI, « Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia antica : le Pretidi fra tradizione mitica e medica », *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* 3 (2010), pp. 47-74 [<http://www.gro.unisi.it/frontend/node/71>].

⁵⁵ JULIE NISHIMURA-JENSEN, « The moving landscape in Apollonius' *Argonautica* and Callimachus' *Hymn to Delos* », *Transactions of the American Philological Association* 130 (2000), pp. 287-317. L'auteure reprend l'intuition de JAN SOLOMON, « The Wondering Womb of Delos », in : MARY DEFOREST (éd.) *Woman's Power, Man's Game. Studies on Classical Antiquity in Honor of Joy K. King*, Wauconda IL, Bolchazy-Carducci Publishers, 1993, pp. 91-108, un article riche de suggestions, mais dont nous pouvons pas accepter ni les conclusions ni la méthode.

⁵⁶ Les *loci classici* sont HIPPOCRATE, *Les maladies des femmes* I, 2 ; I 7 ; II, 123-128. Sur l'hystérie la bibliographie est très vaste : MARY R. LEFKOWITZ, *Heroines and Hysterics*, London, Duckworth, 1981, pp. 12-25 ; NICOLE LORAUX, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette, 1985, p. 000 ; HELEN KING, *Hippocrates Women. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London, Routledge, 1998, pp. 205-246.

l'ancrant à sa position. En faisant recours à un modèle médical du corps féminin, la mobilité de Délos peut donc être lue comme l'errance d'un utérus virginal, destinée à se terminer par effet d'une naissance qui entraîne l'enracinement de l'île, dont la nature est celle d'un véritable corps de femme.

La projection sur le texte de Callimaque d'un schéma culturel codifiant le rôle de la jeune fille en Grèce, tout en éclairant la signification de sa mobilité mythique, n'explique toutefois pas complètement la raison pour laquelle Délos peut être imaginée comme une vierge obstinée. En effet, en comparant les mythes d'origines des autres îles, on trouvera que l'élément masculin y joue un rôle essentiel : il suffira de rappeler rapidement Eubée, Corcyre, Salamine, Égine⁵⁷, filles du fleuve Asopos, destinées à s'unir à Zeus ou Poséidon⁵⁸, ainsi que Rhodes, fille de Poséidon, et objet de l'amour d'Hélios. Dans ce dernier cas, c'est justement le dieu, au moins selon Pindare, qui fait naître l'île des profondeurs de la mer, et s'unit à elle en générant sept enfants⁵⁹. Encore plus éclairante à cet égard est l'origine de Théra, telle qu'elle est racontée par Apollonius de Rhodes⁶⁰ : l'île naît d'une motte de terre offerte à Euphémios par le dieu Triton, lorsque le bateau Argos est bloqué dans les marécageuses basses libyennes. Une fois que l'expédition a réussi à poursuivre le voyage, l'Argonaute rêve d'allaiter la glèbe, qui se transforme soudainement en jeune fille, à laquelle il s'unit. Après avoir dévoilé son identité (il s'agit d'une fille de Triton), elle donne à Euphémios l'ordre de la jeter dans la mer, où un jour elle deviendra une île appelée Kallisté « la plus belle » (l'ancien nom de Théra), que ses descendants pourront coloniser.

Notre écueil flottant, au contraire, constitue une exception par rapport aux récits qu'on vient de mentionner, car il devient île *malgré* son refus de l'union sexuelle. Et l'effet de ce refus est bien évidente dans la nature même de l'île, comme l'explique le passage final de l'*Hymne à Délos* (vv. 266-276), qui constitue une clé de lecture de son origine anormale.

Et toi, de dessus le sol d'or tu soulevas l'enfant, et le pris dans ton sein, et tu t'écrias : « O Grande déesse [*scil.* Gaïa, la Terre], déesse aux mille autels, déesse aux mille cités, qui portes toutes choses, et vous terres fécondes, continents, îles qui m'entourez, me voici, moi, Délos, terre difficile à travailler (*dusérotos*). Mais Apollon Délien sera nommé de mon nom et nulle terre ne sera chérie d'un dieu [...] autant que je serai chérie, moi, d'Apollon. Je ne serai plus errante ! Tu parlas et ses lèvres pressèrent la douce mamelle. De ce jour, nourrice d'Apollon, tu seras de toutes les îles la plus sacrée, car Enyò ni Hadès ne foulent ton sol, ni les chevaux d'Arès⁶¹.

⁵⁷ JENNIFER LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford UP, 2001. Pour l'Eubée v. *ibidem* p. 144 ; Corcyre, pp. 160-161 ; Salamine, pp. 140-141 ; 145 ; Égine, pp. 37-39 ; 144-145.

⁵⁸ DIODORE DE SICILE IV, 72, 1-6.

⁵⁹ PINDARE, *Olympiques* VII, 69-76 ; DIODORE DE SICILE V, 56, 1-4.

⁶⁰ APOLLONIUS DE RHODES, *Argonautiques* I, 1731-1764. Différente la version de PINDARE, *Pythiques* IV, 38-56.

⁶¹ Traduction EMILE CAHEN, *op. cit.*

La prière de Délos est adressée justement à Gê, la Terre, nourrisse (*kourotróphos*) par excellence⁶², le modèle auquel la vierge erratique s'inspire. Comme Gê, en fait, Astérie devient elle aussi *kourotróphos* (v. 2)⁶³, et s'occupe des tâches typiques des nourrices, comme baigner et habiller l'enfant⁶⁴. On retrouve toutefois dans ces lignes l'opposition entre le nouveau statut nourricier de l'île, qui allaite le nouveau né, et sa stérilité, exprimée à travers l'emphase sur l'impossibilité d'y pratiquer l'agriculture, un détail qui devient encore plus intéressant dans ce contexte si l'on pense à la métaphore courante en Grèce, qui fait des travaux des champs l'image éloquente de l'union sexuelle⁶⁵. Sous cet aspect, Délos se présente comme l'exact contraire de l'idéal d'une terre fertile :

Terre venteuse, terre qui ne peut pas être travaillée (*átropos*)⁶⁶, roche battue des flots, faite plutôt pour le vol des mouettes⁶⁷ que pour l'ébat des chevaux, Délos est plantée dans la mer qui, roulant ses flots pressés, essuie à son rivage toute l'écume des eaux Icarieuses ; ceux qui l'habitent ne sont que des gens de mer, pêcheurs au harpon⁶⁸.

Même après son enracinement, Délos maintient les caractères d'une *pétrē*, et avec ceux-ci le souvenir de son ancienne identité, celle d'un corps de femme, mais un corps qui étranger à la génération. On rappellera d'ailleurs que Délos continue à garder cet état de « pureté » même

⁶² L'adjectif *kourotróphos* est appliqué à la terre, Gê, depuis la plus haute antiquité (ainsi qu'à Artémis et Déméter) : on retrouve la première occurrence dans *Odyssée* IX, 27, où l'épithète est référée à l'île d'Ithaque. Pour le culte et l'identité de la *kourotróphos* à Athènes, mais aussi sur les problématiques liées à ce terme, v. NICOLE LORAU, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, La Découverte, 1990 (1^{ère} éd., Paris, Maspero, 1981), pp. 58-59 ; VINCIANE PIRENNE-DELFORGES, « Qui est la Kouroutrophos athénienne ? », in VÉRONIQUE DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg 28 novembre – 1^{er} décembre 2001*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 171-185.

⁶³ Sur l'usage de *trépein*, beaucoup plus vaste que le simple allaiter, et concernant l'entier processus de développement, reste fondamental PAUL DEMONT, « Remarques sur le sens de ΤΡΕΦΩ », *Revue des études grecques* 91 (1978), pp. 358-384 ; v. aussi VINCIANE PIRENNE-DELFORGES, *art. cit.*, p. 173.

⁶⁴ CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 1-6. Dans l'*Hymne homérique à Apollon* 120-125, ces tâches sont accomplies par les déesses arrivées à Délos pour assister Létô.

⁶⁵ v. par exemple ESCHYLE, *Euménides* 658-661 ; cf. ANAXAGORAS 50 A 107 (éd. DIELS-KRANZ).

⁶⁶ L'adjectif *átropos* pourrait avoir deux significations : « incultivable » (car la terre n'est pas renversée – *trépein* – par la charrue), et « immeuble ». Les deux s'appuient aux scholies anciens, qui mentionnent les deux significations comme possibles. Pour une discussion de la question, et pour les raisons qui amènent les interprètes modernes à choisir plutôt la première interprétation, v. WILHELMUS H. MINEUR, *Callimachus. Hymn to Delos. Introduction and Commentary*, Leiden, Brill, 1984, p. 61. ALESSANDRO BARCHIESI, « Immeuble Delos », p. 441, n.15, suggère que VIRGILE (*Eneïde* III, 77), interprète ce terme dans la deuxième acception.

⁶⁷ Selon MASSIMO GIUSEPPETTI, *art. cit.*, p. 204-205, la référence aux *aithúiai*, une espèce d'oiseaux très diffusée dans la Méditerranée antique (identifiée aux puffins), est un moyen subtil de refuser la version pindarique, qui identifie Délos à Ortygie, « l'île des cailles ». Plus convaincante l'hypothèse, formulée par le même auteur, selon laquelle la mention de l'*aithúia* s'inscrit dans le cadre d'une réutilisation des traditions populaires des marins : il s'agit, en fait, d'un oiseau étroitement lié à la déesse marine Ino/Leucothée, comme le montre déjà la similitude homérique d'*Odyssée* (V, 336-338 ; 351-353), qui compare la déesse justement à cette créature. Comme Astérie, d'ailleurs, Ino/Leucothée affronte un *katapontismós*, v. *supra*, pp. 000.

⁶⁸ CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 11-15 ; traduction ÉMILE CAHEN, *op. cit.* (légèrement modifiée).

après être devenu lieu de culte pour Apollon : à l'île ne peuvent pas s'approcher ni les moribondes ni les femmes enceintes, car naissance et mort doivent rester loin de son sol⁶⁹. A l'intérieur du discours de Callimaque, la virginité tenace de Délos est une construction culturelle qui interprète une donnée concrète, l'effective stérilité de son sol qui ne permet pas de la cultiver, un thème bien mis en lumière par les trois textes analysés. Pour cette raison Astérie peut proclamer orgueilleusement sa condition paradoxale : être devenue nourrisse, malgré l'infécondité de son sol, c'est à dire, être devenue terre, malgré sa nature pierreuse, être devenue île, tout en étant écueil. Cette Délos-vierge peut donc être considérée le produit de la lecture « genrée » d'un paysage, qui passe à travers l'idée que les anciens Grecs avaient du rôle de la femme dans la génération, conçue comme une terre fertile à cultiver.

4. D'île à nymphe

Le rôle de nourrisse joué activement par Astérie chez Callimaque constitue une étonnante nouveauté par rapport aux sources précédentes, où l'île se limitait à accepter d'être le siège de la naissance. Un changement semble être intervenu dans la conception même du paysage, qui passe dans les textes que nous avons analysés de scène passive à personnage actif, comme l'a très récemment souligné Jacqueline Klooster, qui parle à ce propos d'un paysage personnifié⁷⁰. En développant certaines pistes offertes par cette étude, nous aimerons mettre en évidence que dans l'*Hymne à Délos* la personnification du paysage se fait grâce au nouveau statut « religieux » d'Astérie, celui de nymphe⁷¹. Cela est suggéré par plusieurs points de contact entre Astérie et ces figures de jeunes filles divines, traits qui se manifestent notamment après la naissance d'Apollon : d'abord l'épithète de « nymphe de Délos » (v. 323), s'il faut – comme nous le croyons – référer cette expression à Astérie⁷². Ensuite, on remarquera que le rôle de nourrisse rentre également parmi les compétences de ces divinités, car elles font partie des déesses *kourotrophoi* par excellence, grâce auxquelles les jeunes

⁶⁹ THUCYDIDE III, 103, 4 ; CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 276.

⁷⁰ JACQUELINE KLOOSTER, *art. cit.*

⁷¹ Sur les nymphes chez Callimaque, v. MARY DEPEW, « Springs, nymphs, and rivers : models of origination in third-century Alexandrian poetry » in : ANTON BIERL, REBECCA LÄMMLE, KATHARINA WESSELMANN (éds.), *Literatur und Religion*, vol. 2, Berlin – New York, de Gruyter, 2007, pp. 141-171.

⁷² *contra* WILHELMUS MINEUR, *op. cit.*, pp. 250, qui s'interroge sur l'identité de la Nymphe de Délos, en arrivant à suggérer une identification avec Létô, sans prendre en considération que l'expression puisse se référer à Astérie même. Du même avis MARY DEPEW, « Delian Hymns and Callimachean Allusion », p. 182, qui n'identifie pas la « nymphe délienne » à Astérie. Cette identification semble par contre être suggérée par MARIA VAMVOURI RUFFY, *op. cit.*, p. 115-116.

Cependant, il est significatif de remarquer que tous les auteurs modernes se réfèrent à Astérie comme à une nymphe (MARY DEPEW, « Delian Hymns and Callimachean Allusion », p. 155 et *passim* ; MARIA VAMVOURI RUFFY, *op. cit.*, p.117 ; JULIE NISHIMURA-JENSENS, *art. cit.*, p. 291).

générations peuvent accéder à l'âge adulte⁷³. Ensuite, la danse, une activité à laquelle le texte fait plusieurs fois référence⁷⁴, est – elle aussi – une des occupations le plus souvent mentionnées par rapport aux nymphes, qui sont représentées comme un chœur de jeunes filles⁷⁵. Sur la base de ces similarités, on peut donc suggérer que l'Astérie de Callimaque peut être définie comme une figure « nymphique ».

Ce nouveau statut « nymphique » d'Astérie n'est pas sans conséquences : le rapport de la jeune fille divine à l'île de Délos semble en effet être modelé sur celui que les nymphes entretiennent avec l'endroit auquel elles président, car il s'agit – au moins chez Callimaque – d'un rapport d'identification et de symbiose. On sait que Platon, par exemple, plaçait les nymphes parmi les *entópioi théoi*, les dieux « en paysage », qui se manifestent à travers l'environnement naturel et en font étroitement partie⁷⁶. Par ailleurs, le *tópos* des nymphes, dont la vie dépend de celle des arbres qu'elles habitent, est très ancien et bien connu à Callimaque, qui est aussi l'auteur d'un *Traité sur les nymphes* qui nous est pas parvenu⁷⁷. De manière analogue, le rapport entre la réalité physique de Délos et le corps d'Astérie s'est démontré étroit.

Le personnage d'Astérie, qui, comme les nymphes, est identifié à un endroit précis, et qui préside à ce lieu, rend donc Délos perceptible sous une nouvelle forme qui peut agir activement dans la narration. En allant encore plus loin, on peut suggérer que ce genre de personnifications fait partie d'un complexe système d'appréhension de l'espace⁷⁸, qui se met en place dans la représentation de paysages particulièrement significatifs pour permettre une interaction religieuse – rituelle ou pas – avec cet espace⁷⁹. La création chez Callimaque d'un paysage « genrée », où les caractéristiques de l'île – stérilité, immobilité, centralité – sont interprété à travers les modèles sociales et médicaux féminins, est donc possible justement

⁷³ *Hymne homérique à Aphrodite* 256-273. Pour les aspects courotrophes des nymphes, je renvoie à JENNIFER LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult and Lore*, pp. 5-7 ; 30 ; 42-45 et *passim*.

⁷⁴ v. *supra* p. 000.

⁷⁵ CLAUDE CALAME, *op. cit.*, vol. I, pp. 000.

JENNIFER LARSON, *op. cit.*, pp. 107-110.

⁷⁶ PLATON, *Phèdre* 262 e. Pour la définition des nymphes comme « déesses en paysage », qu'il nous soit permis de renvoyer à notre étude : DORALICE FABIANO, *La nympholepsie entre possession et paysage*, in : PHILIPPE BORGEAUD et DORALICE FABIANO (éds.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, à paraître, pp. 000.

⁷⁷ Hésiode, fr. 304 (éd. MERKELBACH – WEST); *Hymne homérique à Aphrodite* 264-272 ; APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques* 2, 468- 487 ; CALLIMAQUE, *Hymne à Délos* 82-85 du même hymne, mentionne l'existence symbiotique des nymphes avec les arbres de chênes où elles vivent.

⁷⁸ Sur les nymphes comme faisant partie d'un système d'appréhension de l'espace v. IRAD MALKIN, « The *Odyssey* and the Nymphs », *Gaia* 5 (2001), pp. 11-27, selon lequel « Nymphs offer a "proto-colonial perspective" on the idea of "place" » (p. 12).

⁷⁹ Sur le « paysage religieux » des anciens v. FRANÇOIS DE POLIGNAC, JOHN SCHEID, « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? Représentations cultuelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *Revue de l'Histoire des Religions* 227/4 (2010), pp. 427-434.

grâce au recours à un modèle personnifié et « nymphique » de lecture du paysage, qui présuppose une interaction très forte entre corps et paysage.